7

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

CA‘FER es-SÂDIK

جعفر الصادق

Ebû Abdillâh Ca‘fer b. Muhammed el-Bâkır b. Alî Zeynil‘ağabeydîn (ö. 148/765)

İsnâaşeriyye’nin altıncı, İsmâiliyye’nin beşinci imamı, Ca‘ferî fıkhının kurucusu.

80 (699) veya 83 (702) yılında Medine’de doğdu. Babası İsnâaşeriyye’nin beşinci imamı Muhammed el-Bâkır, annesi Hz. Ebû Bekir’in torunu olan Kasım b. Muhammed’in kızı Ümmü Ferve’dir. Böylece Ca‘fer es-Sâdık’ın soyu baba tarafından Hz. Ali’ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekir’e ulaşmaktadır. Künyesi büyük oğlu İsmâil’e nisbetle Ebû İsmâil ise de onun kendisinden önce vefat etmesi sebebiyle daha çok Ebû Abdullah, bazan da Ebû Mûsâ diye anılmıştır. Lakaplarının en meşhuru Sâdık olup Sâbir, Fâzıl, Tâhir ve Âtır lakaplarıyla da zikredilmiştir.

Dedesi Zeynelâbidîn’in ölümü sırasında on beş yaşında olan Ca‘fer es-Sâdık, ilk bilgileri ondan ve babası Muhammed el-Bâkır’dan aldı. Babasının on dokuz yıl süren imâmetinden sonra kendisi de otuz dört yıl aynı vazifeyi devam ettirdi.

Şiî âlimler, Hz. Ali’nin Hasan ve Hüseyin’i kendisinden sonra imam tayin ettiği gibi Muhammed el-Bâkır’ın da oğlu Ca‘fer’i imam olarak belirlediği görüşündedirler. Onlara göre Bâkır, “Biz yeryüzünde güçsüz düşürülenlere lutufta bulunmak, onları önderler yapmak, yine onları vârisler yapmak istiyoruz” (el-Kasas 28/5) meâlindeki âyette ifade edilen kimseler arasında Ca‘fer es-Sâdık’ın da bulunduğunu belirtmiş, vefatı sırasında ona, mensuplarına karşı iyi davranmasını tavsiye etmiş ve kendisine “kaim”in kim olacağı sorulduğunda eliyle Ca‘fer’e dokunarak, “Hz. Peygamber’in âl-i beytinin kaimi budur” diye cevap vermiştir. Onun bu ifadeleri, Ca‘fer es-Sâdık’ın imâmeti konusunda mütevâtir deliller olarak kabul edilmiştir (Tabersî, s. 267-268, 273-276; Meclisî, XLVII, 12-15).

Uzun süren imâmet devresinde çeşitli kesimlere mensup geniş İslâm toplumuyla iyi münasebetler kuran Ca‘fer es-Sâdık, Sünnî kaynaklarda da daima hürmetle anılan ilmî bir şahsiyet olarak benimsenmiştir. Emevî ve Abbâsî devirlerini idrak eden ve mensubu olduğu Hâşimîler’in imamı olarak onların durumunu korumaya çalışan Ca‘fer, amcası Zeyd b. Ali’nin isyan edip öldürülmesinden sonra (122/740) ağırlaşan şartların tesiriyle siyasetten tamamen uzaklaşmış, Medine’de ilimle meşgul olmuş ve bu şekilde Emevîler’in baskılarından kurtulabilmiştir. Abbâsîler devrinde de siyasî-idarî tutum açısından önemli bir değişikliğin olmadığını görerek kendisini ilme vakfetmiştir. Özellikle amcazadeleri Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile İbrâhim b. Abdullah’ın 145 (762) yılındaki isyanlarına muhalefet etmiş, onlara başarılı olamayıp öldürülebileceklerini söylemiştir. Hadiselerin Ca‘fer es-Sâdık’ın tahmin ettiği istikamette gelişmesi, daha sonra Şîa tarafından onun geleceği bilmesi şeklinde değerlendirilmiştir.

Ca‘fer es-Sâdık Medine’de vefat etti. Şiî rivayetler onun Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir. Cenazesi Cennetü’l-Bakı‘da babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn’in kabirlerinin yanına defnedildi. Mezarı Vehhâbîler’in tahribine kadar ziyaret mahalli olarak kalmıştır. Ca‘fer es-Sâdık’ın, amcası Hüseyin b. Ali Zeynelâbidîn’in kızı olan ilk hanımı Fâtıma’dan İsmâil, Abdullah, Ümmü Ferve; Hamîde el-Berberiyye adlı ikinci hanımından Mûsâ, İshak, Fâtıma, Muhammed; diğer hanımlarından da Abbas, Ali ve Esmâ olmak üzere on çocuğu olmuştur. Ölümünden sonra Şîa, oğulları İsmâil adına kurulan İsmâiliyye ve Mûsâ el-Kâzım’ı imam tanıyan İsnâaşeriyye olmak üzere iki büyük gruba ayrıldı.

Hadis, tefsir, fıkıh, akaid, cedel, lugat ve tarih gibi alanlarda yoğun bir faaliyetin görüldüğü, değişik fikir ve görüşlerin fırkalaşmayı meydana getirmeye başladığı II. (VIII.) yüzyılda İslâmî konulardaki düşüncelerini daha toplayıcı bir tarzda ortaya koyan Ca‘fer es-Sâdık, bununla birlikte sapık fırkalarla mücadele etmekten de geri durmamıştır. Bu sebeple çağdaşlarının takdirini kazanmış, ancak çeşitli zümreler onun farklı meziyetlerini ön plana çıkarmışlardır. İsnâaşeriyye’ye göre o bütün gizli, felsefî, tasavvufî, fıkhî, kimyevî ve tabii ilimlere, ayrıca Zebur, Tevrat, İncil’e ve İbrâhim’in suhufuna, Hz. Fâtıma’nın mushafına, her türlü helâl ve

harama, geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cefr ilmine vâkıftır; ilâhî ilimlerin taşıyıcısı ve Şîa'nın altıncı imamıdır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Mûsâ ve Hızır kıssasındaki ihtilâfta her ikisinin de haberdar olmadığı hususları bilen, başlangıçtan kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Hz. Peygamber'den veraset yoluyla öğrenmiş olan kimsedir (Küleynî, I, 223-227). Hattâbiyye, Bezîgıyye, Umeyriyye, Nâvûsiyye ve Mufaddaliyye gibi müfrit Şiî fırkaları, İsmâiliyye imamları ve dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık hakkında bundan daha aşırı fikirler ileri sürerken (Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, tür.yer.) onun Ali'den üstün, mehdî, peygamber ve hatta ilâh olduğunu iddia etmişlerdir (Nevbahtî, s. 37-41; Eş'arî, s. 11-13, 25-28). Buna karşılık Ehl-i sünnet Ca'fer'i hadisle uğraşan, fıkıhta müctehid derecesine ulaşmış, sezgi gücü yüksek, doğru sözlü, nakline ve görüşlerine güvenilir bir hadis ve fıkıh âlimi olarak değerlendirmektedir (fıkhî görüşleri için bk. CA'FERİYYE).

Hadis ilminde sika* kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın kendilerinden hadis rivayet ettiği kimselerin başında babası ile anne tarafından dedesi olan Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir gelmektedir. Bunlardan başka Ubeydullah b. Ebû Râfi', Urve b. Zübeyr, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi' ve Zührî'den de rivayette bulunmuştur. Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc, Ebû Âsım en-Nebîl, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Yahyâ el-Kattân, oğulları İsmâil, Muhammed, Mûsâ el-Kâzım, İshak ve Şîa kaynaklarında sayıları 4000'e ulaştığı belirtilen kimseler kendisinden hadis dinlemiş ve rivayette bulunmuşlardır. Rivayetleri Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i dışında Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Buhârî'nin bu eserinde Ca'fer'den rivayette bulunmaması, onun hadis konusunda zayıf oluşu yüzünden değil meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzû hadisleri ona isnat etmeleri sebebiyledir (Şeybî, I, 194). Nitekim Buhârî el-Edebü'l-müfred'inde ve diğer eserlerinde onun rivayetlerine yer vermiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın Ebû Hanîfe ile Medine ve Irak'ta, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ ve Hafs b. Sâlim ile de Mekke'de ilmî münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Zürâre b. A'yen ile kardeşleri Bekir

ve Hamrân, Cemîl b. Sâlih, Muhammed b. Müslim et-Tâifî, Büreyd b. Muâviye, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Ebû Basîr, Muhammed el-Halebî, Abdullah b. Sinân, Ebü's-Sabbâh el-Kinânî öğrencilerinden

bazılarıdır.

Ca‘fer es-Sâdık tasavvuf tarihinde de önemli bir yere sahiptir. İlk sûfîlerin hayat hikâyelerini anlatan Ebû Nâsır es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi mutasavvıf müelliflerin ondan hiç bahsetmemiş veya nâdiren atıfta bulunmuş olmalarına karşılık Ebû Nuaym el-İsfahânî Hilyetü’l-evliyâ˒da kendisine geniş yer ayırmıştır (I, 3-20). Attâr ise Tezkiretü’l-evliyâ˒ adlı eserine onunla başlar. Bütün sûfîlerin evliyadan saydıkları Ca‘fer es-Sâdık tarikat silsilelerinde de önemli bir yer tutar. Nakşibendiyye ve Bektaşiyye mensupları ona tarikat silsilelerinde yer verir, Bâyezîd-i Bistâmî’yi onun müridi olarak görürler (Abdülmecîd el-Hânî, s. 180-188). Bir tarikat olmaktan çok tasavvufî bir tavrı ifade eden Aşkıyye mensupları silsilelerini Ca‘fer es-Sâdık’la başlatırlar. Ni‘metullahiyye, Nûrbahşiyye ve Zehebiyye gibi Şiî tarikatları da onun tasavvuf bakımından önemini kabul etmişlerdir. Bununla beraber genel olarak Şîa Ca‘fer es-Sâdık’ın tasavvufla hiçbir ilgisinin bulunmadığını, sûfîleri kendisine düşman bildiğini ve onlarla mücadele etmeyi dinî bir görev saydığını ileri sürerler (Ma‘sûm Ali Şah, I, 209; Müderrisî, s. 180-188). Cefr, havas, tılsım gibi birtakım gizli ilimlerin, gaybı ve geleceği bilme ile ilgili bazı olağan üstü yeteneklerin ona nisbet edilmesi (İbn Haldûn, I, 781, 797; Keşfü’z-zunûn, I, 591), daha ziyade son dönem mutasavvıfları için ilgi çekici olmuş, bu ise birçok hurafî inanç ve uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır (Şeybî, I, 192-210).

İnsanların din konusunda bilmeleri zaruri olan başlıca hususları, Allah’ı kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olarak tanımak, O’nun nimetlerini ve O’na karşı yapılması gereken vazifeleri bilmek, küfür ve irtidada sebep olacak şeylere vâkıf olmak şeklinde gösteren (Şeyh el-Müfîd, s. 282) Ca‘fer es-Sâdık’a göre Allah hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O’na benzemez. Allah kulların tasavvur ettiği her türlü hayal ve vehmin ötesindedir, gözler O’nu idrak edemez. Ca‘fer, Hz. Peygamber’in mi‘racda Allah’ı görüp görmediği hususu kendisine sorulduğunda “kalbiyle gördü” şeklinde cevap vermiştir (Ayânü’ş-Şîa, I, 661). İnsanların ihtiyarî fiillerinin kendilerine nisbet edileceğini, fiillerin hayır veya şer olmasından dolayı mükâfat ve ceza göreceklerini belirten Ca‘fer es-Sâdık, kıyamet gününde Allah’ın bütün mahlûkatı toplayacağını, onları emirlerini yerine getirmemekten dolayı mesul tutacağını, iradeleri dışında mâruz kaldıkları şeylerden dolayı

ise sorumlu tutmayacağını söylemiştir (Şeyh el-Müfîd, s. 282). Büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ona nisbet edilen görüş, günahkâr müminin günahı miktarınca azap gördükten sonra cehennemden çıkıp cennete gireceği şeklindedir. Ona göre büyük günahlar şirk, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, ebeveyne itaatsizlik, adam öldürmek, namuslu kadınlara zina isnadında bulunmak, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, yalan yere yemin etmek, ribâ, zina, hıyanet, zekât vermemek, yalancı şahitlik, içki içmek, namazı terketmek, ahdi bozmak, akrabalık münasebetini kesmek, yalan söylemek, Allah'a karşı nankörlük, ölçü ve tartıda hile yapmak, livâta ve bid'at olmak üzere yirmiyi aşkındır (Meclisî, XLVII, 216-217; Ayânü'ş-Şîa, I, 663).

Kur'ân-ı Kerîm tefsirinin re'ye dayandırılmasını tasvip etmeyen Ca'fer es-Sâdık, böyle bir tefsirde isabet edilse bile sahibinin Allah katında bir ecir elde edemeyeceğini söylemiştir. Re'y ile yapılan tefsiri tamamıyla kabul veya reddetmeyen İmâmiyye ise imamların beyanına aykırı olan açıklamalara karşı çıkmaktadır.

Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen, "Takıyye* benim ve atalarımın dinidir, takıyyeye uymayanın dini yoktur" ve, "Durumumuzu ifşa eden onu inkâr eden gibidir" şeklindeki sözler, başkalarının bilmediği, kendisinin de yayılmasını istemediği ve özellikle devlet yönetimini ilgilendiren bazı düşüncelerinin bulunduğu izlenimini vermektedir. Fakat muhtemel tehlikeleri önlemek amacıyla konulan bu prensip, daha sonraki Şiî fırkalarınca zaman zaman istismar edilmiş, sübjektif sebeplerle inançlarını gizleme, prensiplere aykırı davranma ve taahhütlerini yerine getirmeme gibi uygulamalara yol açmıştır. Bedâ* konusundaki Şiî düşüncesi de oğlu İsmâil'in erken ölümü dolayısıyla ona nisbet edilmiştir (Nevbahtî, s. 55). Gerekli şartlar hazırlanmadan devlet reisine isyan etmenin faydadan çok zarar getireceğini düşünen Ca'fer es-Sâdık, babası Muhammed el-Bâkır ve dedesi Zeynelâbidîn'in yolunu takip ederek fitneden mümkün olduğu kadar uzaklaşmaya gayret göstermiş, Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ı da bu sebeple isyandan vazgeçirmeye çalışmıştır. Ehl-i sünnet kaynaklarında ise Ca'fer es-Sâdık rec'at, bedâ, tenâsüh, gaybet, hulûl ve teşbih ile ilgili hususlardan tamamen tenzih edilmiştir (Şehristânî, I, 166).

Şîa’ya göre imamların bilgisi hata ihtimali bulunmayan ledünnî bilgi türünden olduğu için Ca‘fer es-Sâdık’ın fıkıhla ilgili görüşleri de delillerinden istinbat edilerek ulaşılmış aklî bilgiler olmayıp Hz. Peygamber’den kendisine intikal eden ilâhî bilginin sonucudur. Bu sebeple o helâl ve haramlarla ilgili gerçekleri bilmek için diğer müctehidler gibi ictihad ederek belli bir hükme ulaşma durumunda değildir. Ehl-i sünnet âlimleri ise Ca‘fer es-Sâdık’ı, başta Kitap ve Sünnet olmak üzere dayanacağı kaynakları ve ictihadında uygulayacağı metotları bulunan ve kesinlikle mâsum olmayan bir müctehid olarak kabul etmektedirler.

Şîa grupları Ca‘fer es-Sâdık’a pek çok mûcize isnat etmiş, bütün dua ve dileklerinin kabul olunduğunu, dünyadaki bütün lisanları bildiğini iddia ederek (Meclisî, XLVII, 63-161) hemen her konuda söylenmiş hikmetli sözlerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sözlere “nesrü’d-dürer” (saçılmış inciler) denilmektedir.

Ca‘fer es-Sâdık’ın tabii ilimler ve özellikle kimya konusunda geniş çalışmaları bulunduğu, nitrik asit ve kezzap ile tuz ruhunun karışımından meydana gelen ve altın eritmeye mahsus bir sıvı olan “aqua regia”yı (el-mâü’l-melikî, kral suyu) keşfettiği ve kimya konusundaki bilgilerini kabiliyetli gördüğü öğrencisi Câbir b. Hayyân’a öğrettiği yaygın rivayetler arasındadır (geniş bilgi için bk. el-Hâşimî, tür.yer.). Ancak bu rivayetlerin doğruluğu çok şüphelidir. J. F. Ruska, P. Kraus gibi bazı şarkiyatçılar kimya, cefr, havas gibi konularda Ca‘fer’e isnat edilen rivayetlerin asılsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ruska’ya göre o dönemde Medine’de kimya ile ilgilenmeyi mümkün kılacak şartlar mevcut değildi; ayrıca “bu takvâ ehli insanlar”ın teorik veya pratik kimya bilgilerine ulaşmaları imkânsızdı. Ancak bazı araştırmacılar, Ca‘fer’in genellikle Medine’de yaşamakla birlikte Irak’a giderek bir süre orada kaldığını (Şehristânî, I, 166) ve kimya, tıp, astronomiye özel merakı olan ve bu alanda birkaç kitabın Arapça‘ya çevrilmesini

sağlayan Hâlid b. Yezîd’in (Muâviye’nin torunu) halasının oğlu olduğunu dikkate alarak kimya ile ilgilenmiş olabileceğini belirtmişlerdir (Sezgin, IV, 129). Bununla birlikte gerek kimya gerekse cefr, tılsım, havas, hurûf gibi sırrî ilimlerde uzman olduğu, kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar tamamen asılsız olmasa bile büyük

ölçüde mübalağalıdır. Bu hususta kendisine isnat edilen görüş, bilgi ve eserlerin çoğu, aslında sonraki Şiî-Bâtınî zümrelere ait olup Ca‘fer'in bütün müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğini istismar etmek üzere ona izâfe edilmiştir. Nitekim Buhârî'nin, Ca‘fer'in yanına girip çıkanların onun ağzından hadis uydurduklarını göz önünde bulundurarak ondan nakledilen hadislere itibar etmemesi de daha hayatta iken çevresinin kendisi hakkında yakıştırmalar yapmaya başladığını göstermektedir.

Eserleri. Ca‘fer es-Sâdık'ın yüzlerce kitap ve risâle yazdığı ileri sürülmektedir. Bunların büyük bir kısmının ona nisbeti şüpheli olup yaşadığı dönem, çevresi, ilmî ve dinî şahsiyeti dikkate alınırsa bilhassa kimya ve cefr gibi konulara dair kitapların onun telifleri olması imkânsız gibidir. Bu konuda hayli müsamahakâr olanlar bile Ca‘fer'in bu alanlarda eser yazıp yazmadığının bilinmediğini söylemektedirler (Sezgin, IV, 129-130). Aslında Ca‘fer'in öğrencisi olduğunu söyleyen ve onu söz konusu ilimlerde otorite kabul eden Câbir b. Hayyân'ın bu ilimlerle ilgili bir tek eserinin bile adını zikretmemesi, bu eserler üzerindeki tereddütleri daha da arttırmıştır.

Ca‘fer es-Sâdık'ın zamanımıza ulaşan eserleri şunlardır: 1. Misbâhu'ş-şerîa ve miftâhu'l-hakıka. Ca‘fer es-Sâdık'ın dinî ve ahlâkî muhtevalı sözlerinin 100 babda ele alındığı bu eserin çeşitli yazma nüshaları British Museum'da, Meşhed ve Haydarâbâd Osmaniye Üniversitesi kütüphanelerinde bulunmaktadır. Kitap Delhi (1856), Tebriz (1278) ve Tahran'da (1314) yayımlanmış, ayrıca Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte Hasan el-Mustafavî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1363 hş.). 2. Tefsîrü'l-Kurân. En eski nüshası hicrî X. asra ait olan bu eserin Bankipûr, Bohâr ve Aligarh kütüphanelerinde yazmaları mevcuttur. 3. Kitâbü'l-Cefr. el-Hâfiye fi'l-cefr, el-Hâfiye fî ilmi'l-hurûf veya el-Hâfiye adlarıyla da anılan eserin yazma nüshaları British Museum'da, İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Tal‘at), Süleymaniye (Cârullah) ve Köprülü kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. İhtilâcü'l-azâ. İnsan organlarındaki titremeler ve bunların sebep olduğu hastalıklardan bahseden eserin yazma nüshaları Berlin Staatsbibliothek ile Gotha, Topkapı (III. Ahmed) ve Kastamonu kütüphanelerinde mevcuttur. 5. Heyâkilü'n-nûr (es-Seba). Tılsımdan bahseden bu eserin iki nüshası Bibliothèque Nationale ve Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. 6. Esrârü'l-vahy. Hicrî X ve

XIII. yüzyılda istinsah edilen iki yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hamidiye ve Hasan Hüsnü Paşa) bulunan küçük bir risâledir. 7. Havâssü'l-Kurâni'l-azîm. Hicrî IV ve XI. yüzyılda istinsah edilmiş nüshalarının bulunduğu bilinen risâlenin bir yazması Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir. 8. Kitâbü't-Tevhîd ve'l-ihlîlce. Mufaddal b. Ömer'den rivayet edilen bu eser Tevhîdü'l-Mufaddal diye de anılır. Meşhed, Tebriz ve Kâzımiye kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan eser, Kitâbü't-Tevhîd ve'l-edille ve't-tedbîr adıyla 1329'da İstanbul'da basılmış, Fahreddin et-Türkistânî tarafından 1065'te (1654) Farsça'ya çevrilmiştir. 9. Risâletü'l-vesâyâ ve'l-fusûl. Kimya ile ilgili olup Risâle fî ilmi's-sınâa ve'l-haceri'l-mükerrem olarak da bilinir. Nuruosmaniye, Râmpûr ve Halep kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan risâle Almanca tercümesiyle birlikte J. Ruska tarafından neşredilmiştir (Heidelberg 1924). 10. Duâü'l-cevşen. Birkaç varak hacmindeki risâlenin hicrî XI. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (bu eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Sezgin, I, 529-530).

Bunların dışında Menâʾiu süveri'l-Kurân, Kitâb fî isbâti's-sâni, Esile ani'n-nebî, Münâzaratü's-Sâdık fi't-tafzîl beyne Ebî Bekir ve Alî, el-Ediyetü'l-üsbûiyye, Duâ, Kitâbü's-Sırât, Hırz, el-Hikemü'l-Caferiyye, Risâle fi'l-kimyâ, Tarîfü tedbîri'l-hacer, el-Edille ale'l-halk ve't-tedbîr, Risâle fî fazli'l-Hacer ve Mûsâ, İhtiyârâtü'l-eyyâm ve'ş-şühûr, Mahmûdâtü'l-eyyâm, Cedvel fî mezhebi's-sinîn ve'ş-şühûr ve'l-eyyâm, Melhame, el-Kura, Risâletü'l-fel, Sirâcü'z-zulme ve es-Silkü'n-nâdır gibi eserler Caʻfer es-Sâdık'a nisbet edilmektedir (geniş bilgi için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 104; Sezgin, I, 528-531; Muhsin el-Emîn, I, 668-669).

Caʻfer es-Sâdık hakkında yazılmış çok sayıda monografiden bazıları şunlardır: Meclisî, Târîhu'l-İmâm Cafer es-Sâdık (Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLVII. cilt içinde); Ahbârü'l-İmâm Cafer es-Sâdık maʿa'l-Mansûr (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 98/18); J. F. Ruska, Arabische Alchemisten II (Heidelberg 1924); Muhammed Yahyâ el-Hâşimî, el-İmâmü's-Sâdık mülhimü'l-kimyâ (Halep 1959); Abdülazîz Seyyidülehl, Cafer b. Muhammed (Beyrut 1954); Muhammed Ebû Zehre, el-İmâm es-Sâdık hayâtüh ve arâüh ve fıkhuh (Kahire, ts.); Muhammed el-Halîlî, Tıbbü'l-İmâm es-Sâdık (Necef 1385/1966); Abdülhalîm el-Cündî, el-İmâm

Cafer es-Sâdık (Kahire 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal b. Ömer el-Cu‘fî, el-Heftü’ş-şerîf (nşr. M. Galib), Beyrut 1980, tür.yer.; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 198; Ya‘kubî, Târîh, II, 381-382; İbn Kuteybe, el-Maârif (Ukkâşe), s. 175, 215; Nevbahtî, Fıraku’ş-Şîa, s. 37-41, 55; Taberî, Delâilü’l-imâme, Beyrut 1988, s. 110-143; Eş‘arî, Makalât (Ritter), s. 11-16, 25-28; Küleynî, el-Usûl mine’l-Kâfî, I, 223-227, 472-476; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 113, 223; Şeyh el-Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1979, s. 276-287; Ebû Nuaym, Hilye, I, 3-20; III, 192-206; Tabersî, İlâmü’l-verâ bi-alâmi’l-hüdâ (nşr. A. Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 266-285; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 165-166; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1986, IV, 52-55; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 166-167; a.mlf., A‘lâmü’n-nübelâ, VI, 255-270; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 322-328; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 781, 797; Keşfü’z-zunûn, I, 591; Meclisî, Târîhu’l-İmâm Caferi’s-Sâdıķ (Bihârü’l-envâr içinde), Beyrut 1403/1983, XLVII, 12-15, 63-161, 216-217; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâiku’l-verdiyye, Kahire 1308, s. 180-188; Ma‘sum Ali Şah, Tarâik, I, 209; Brockelmann, GAL Suppl., I, 104; Sezgin, GAS, I, 528-531; IV, 128-131; M. Yahyâ el-Hâşimî, el-İmâmü’s-Sâdık mülhimü’l-kimyâ, Haleb 1959; Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1384/1964, II, 162-168, 171-172; Ahmed Emîn, Zuhrü’l-İslâm, Beyrut 1388/1969, IV, 114-118; Sarton, Introduction, I, 508; A. M. Ali Duhayyil, Eimmetünâ, Beyrut 1402/1982, I, 407-487; Şeybî, es-Sıla, I, 192-210; Ayânü’ş-Şîa, I, 659-677; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-fikri’l-Arabî ilâ eyyâm İbn Haldûn, Beyrut 1983, s. 266-269; M. Ebû Zehre, el-İmâm es-Sâdık, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî); Âdil el-Edîb, el-Eimmetü’l-İsnâaşer, Beyrut 1405/1985, s. 165-184; Abdülhalîm el-Cündî, el-İmâm Cafer es-Sâdık, Kahire 1986; M. Cevâd el-Mağniyye, eş-Şîa ve’t-teşeyyug (eş-Şîa fi’l-Mîzân içinde), Beyrut 1409/1989, s. 232-236; Müderrisî, Mebâni-i İrfân-ı İslâm, Kum 1410, s. 180-188; John B. Taylor, “Jafar al-Sadıq, Spiritual Forebear of the Sufis”, IC, sy. 2 (1966), s. 97-101; Celâl Kırca, “Ca‘fer es-Sadık ve Ona İzafe

Edilen Tefsiri”, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Kayseri 1989, s. 95-112; K. V. Zettersteen, “Ca‘fer”, İA, III, 7; M. G. S. Hodgson, “Djafar al-Sadık”, EI^2 (İng.), II, 374-375.

Mustafa Öz

CA‘FER-i TAYYÂR

(bk. CA‘FER b. EBÛ TÂLİB)

CA‘FER b. YAHYÂ el-BERMEKÎ

جعفر بن يحيى البرمكي

Ebü’l-Fazl Ca‘fer b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 187/803)

Abbâsîler’in önde gelen devlet adamlarından.

150 (767) yılında Medine’de doğdu. Babası Hârûnürreşîd’in veziri Yahyâ b. Hâlid, annesi Abbâsî ihtilâlinde önemli rol oynayan kumandanlardan Kahtabe b. Şebîb’in torunu Muhammed b. Hasan’ın kızıdır. Babası Yahyâ oğlunun yetiştirilmesi görevini meşhur kadı Ebû Yûsuf’a havale etti. Ca‘fer çocukluk ve gençlik yıllarını Abbâsî sarayında geçirdi ve devrin önde gelen kişilerinden çeşitli konularda faydalandı. Çok iyi yetişmesi ve sahip olduğu edebî kültür sayesinde halifenin gözdesi oldu.

Ca‘fer 176’da (792-93) Ebü’l-Heyzâm’ın isyanı üzerine halife ile birlikte Suriye’ye gitti; ancak halife, kendisi daha yolda iken âsinin öldürülmesi üzerine Bağdat’a dönünce Ca‘fer bir süre daha Suriye’de kaldı ve Humus’ta çıkan bir karışıklığı bastırdı, aynı yıl batı eyaletleri valiliğine tayin edildi. Mısır Valisi Mûsâ b. Îsâ zalimce davranışları sebebiyle azledildi ve yerine Ca‘fer getirildi. Fakat Ca‘fer Mısır’a gitmeyip yerine babasının tavsiyesi üzerine Ömer b. Mihrân’ı gönderdi.

Mısır valiliği bir yıl kadar devam eden Ca‘fer daha sonra Bağdat’a döndü. Suriye’de çıkan olaylar üzerine oraya gönderildi (180/796). Ca‘fer kısa sürede isyanı bastırıp işleri düzene koyduktan sonra o sırada Rakka’da bulunan halifenin yanına döndü. Halife ona bu başarısından dolayı hil‘at ve kıymetli hediyeler verdi.

Bazı araştırmalarda Taberî’deki bir habere dayanılarak (Târîh, III, 644) Ca‘fer’in bir ara vezirlik yaptığı ileri sürülmektedir. İbn Haldûn ise halifenin Ca‘fer’i “sultan” unvanıyla idarenin başına getirdiğini kaydetmektedir. Ancak Hârûnürreşîd devrinde idarî kademelerde sultan unvanının mevcut olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye

rastlanmamaktadır. Muhtemelen İbn Haldûn sultan unvanını vezir karşılığında kullanmıştır. Ayrıca Ca‘fer’in vezirlik yaptığı bile şüphelidir. Suriye’den döndükten sonra Horasan ve Sicistan valiliğine tayin edilen Ca‘fer yirmi gün sonra halifenin muhafız birliğinin kumandanlığına getirildi.

Ca‘fer b. Yahyâ’nın tayin edildiği valilik görevlerinde Bağdat’tan uzun süre ayrı kalamaması halife ile olan yakınlığından kaynaklanmaktadır. Ca‘fer halifeye her hususta yardımcı oluyor ve bazan ona vekâlet bile ediyordu. Dîvân-ı Resâ᾿il’de halife adına yazılacak mektup ve fermanları kaleme alıyor ve bazı mahkemelerde hazır bulunuyordu. Bu mektup ve fermanlarda kullandığı edebî dil ve ayrıca hukuk bilgisinin derinliği herkesin dikkatini çekiyordu.

Ca‘fer b. Yahyâ Horasan valiliğinden ayrılınca bir süre berîd* teşkilâtının ve darphâne ile tırâz* atölyelerinin başına getirildi. Bu idarî görevlerinin yanında veliaht Me’mûn’un hocalığını da yaptı. Me’mûn Horasan valiliğine tayin edilince Ca‘fer de ülkenin doğu eyaletlerinin idaresinde söz sahibi oldu. Aynı şekilde halifenin diğer oğlu Emîn batı eyaletlerinin valiliğine getirilince onun hocası ve Ca‘fer’in ağabeyi Fazl da ülkenin diğer yarısını kontrol altına almış oldu. Böylece devlet idaresi babaları Vezir Yahyâ sayesinde merkezde, oğulları sayesinde de eyaletlerde Bermekîler’in eline geçmiş bulunuyordu.

186 (802) yılında hacca giden halife yanına oğullarını, vezirini ve oğullarının hocalarını da almıştı. Hac dönüşünde halife Enbâr yakınında Umr’da konakladı. Mesrûr el-Hâdim’e Ca‘fer b. Yahyâ’nın derhal idam edilmesi emrini verdi. Bu emir üzerine Ca‘fer idam edildi (1 Safer 187/29 Ocak 803). Babası Yahyâ ile kardeşleri de hapse atılarak Bermekî ailesinin iktidarına son verildi. Ca‘fer b. Yahyâ’nın âniden idam edilmesi kaynaklarda halifenin kız kardeşi Abbâse ile olan gizli aşk macerasına bağlanmaktadır. Ancak Ca‘fer’in idamını Bermekîler’in bertaraf edilmesinden ayrı düşünmek ve yalnızca bu sebebe bağlamak mümkün değildir.

Ca‘fer b. Yahyâ Abbâsîler döneminin önemli devlet ve kültür adamlarındandır. Cömert bir insan olan Ca‘fer şairleri, mûsikişinas, edip ve

âlimleri daima himaye etmiştir. Belâgatı ve edebî üslûbunun mükemmelliğiyle devrinin önde gelen edipleri arasında yer alıyordu. Adına altın ve gümüş sikkeler bastırmıştır (ayrıca bk. BERMEKÎLER).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (Ömerî), tür. yer.; Ya‘kubî, Târîh, II, 410, 421, 429; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 626, 629, 631-644, 666-668; Cehşiyârî, el-Vüzerâ ve’l-küttâb, s. 211-321; Mesûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), III, 384-392; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 152-153; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 126, 140, 151, 161, 175-180; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), I, 292-305; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, IX, 91; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 123-124; L. Bouvat, Les Barmécides les auteurs arabes et persons, Paris 1912, s. 68-74; D. Sourdel, Le Vizirat ‘Abbaside, Damas 1959, I, 134-180; a.mlf., “al-Baramika”, EI² (Fr.), I, 1064-1067; Ziriklî, el-Alâm, II, 126; M. M. Ahsan, Social Life under the Abbasids, London 1979, s. 3556; K. V. Zetterstéen, “Ca’fer”, İA, III, 7-8; I. Abbas, “Barmakids”, EIr., III, 808.

Hakkı Dursun Yıldız

CA‘FERİYYE

الجعفريّة

Mu‘tezile kelâmcılarından Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51) ve Ca‘fer b. Mübeşşir’in (ö. 234/849) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. CA‘FER b. HARB; CA‘FER b. MÜBEŞŞİR

CA‘FERİYYE

الجعفريّة

İsnâaşeriyye Şîası’nın fıkıh mezhebi.

İmâmet anlayışında Zeydiyye’den ayrılan Şîa’nın bütün kolları Ca‘fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) imâmetinde ittifak etmişlerdir. Ca‘fer es-Sâdık, Emevî iktidarının son dönemiyle Ehl-i beyt’e karşı Abbâsî taassubunun henüz kendini göstermediği bir dönemde yaşadığı için, diğer imamlara nisbetle daha geniş bir hürriyetten faydalanarak bilgisini çok sayıda talebe ve râvileri aracılığı ile yayma imkânını bulmuştur. Bu sebeple İsnâaşeriyye Şîası’nın fıkıhta imamı olmuş ve bu grubun fıkıh ekolü onun adına nisbetle anılmıştır. İsnâaşeriyye’ye göre hatadan korunmuş bulunmaları sebebiyle bütün söz ve davranışları sünnet olarak değerlendirilen imamların fıkhının, sözlü rivayetlere dayanmakla beraber kısmen yazılı kaynaklarla nakledildiğini gösteren deliller de vardır (Küleynî, I, 51-53). Hicrî III. (IX.) asırdan itibaren bütün rivayetleri toplayan hadis ve fıkıh kitaplarının yazılmasına başlanmıştır. Ahbârîler’e (Ahbâriyye) göre bu kaynaklardan dördünde yer alan rivâyetlerin tamamı

sahih olup kesin bir şekilde imamların söz ve fiillerini ifade etmektedir. Bu dört kitap Küleynî’nin (ö. 329/940-41) el-Kâfî, İbn Bâbeveyh’in (ö. 381/991) Men lâ yahduruhü’l-fakıh, Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) el-İstibsâr fî ma’htülife mine’l-ahbâr ve Tehzîbü’l-ahkâm adlı eserleridir. Usûlîler’e (Usûliyye) göre ise bunların ve benzeri kitapların ihtiva ettikleri rivayetlerin tamamı sahih değildir. Bu kitaplarda bir yandan birbiriyle çelişen rivayetlerin yer alması, öte yandan Kur’ân-ı Kerîm’de ilâve veya eksiltmelerin bulunmadığı yolunda Ca‘feriyye’nin ittifak ettiği noktalara aykırı ifadelerin göze çarpması da bunu göstermektedir. 16.000’den fazla rivayeti toplayan el-Kâfî üzerinde yapılan bir araştırmanın, bunlardan yalnızca 5072 rivayetin sahih olduğunu ortaya koyması Usûlîler’i teyit etmektedir. Buna göre adını İmam Ca‘fer’den alan bu mezhep, mâsumiyet açısından aralarında fark bulunmayan diğer on iki imama da nisbet edilen rivayetlerle bu rivayetlere ve diğer delillere dayalı ictihadlardan

oluşmaktadır.

A) Tarihçe. Ca‘ferî fıkhının tarihi, gaybet*ten önce ve sonra, yahut Şeyh Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Muhakkık el-Hillî gibi önemli fıkıhçılardan önce ve sonrasını ifade etmek üzere “öncekiler” (mütekaddimîn) ve “sonrakiler” (müteahhirîn) şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmuşsa da metodolojide meydana gelen önemli değişme ve gelişmeleri esas alan “dönemler ayrımı” konunun anlaşılması açısından daha uygun görünmektedir. Buna göre Ca‘ferî fıkhı sekiz dönemden geçerek değişmiş ve gelişmiştir (Müderrisî Tabâtabâî, s. 29 vd.).

1. Gaybetten Önce İmamlar Dönemi. Asr-ı saâdet’ten itibaren 260 (873) yılına kadar süren bu dönem Hz. Peygamber, Hz. Ali, iki oğlu Hasan ve Hüseyin ile ikincisinin soyundan gelen dokuz imamı içine almaktadır. Bunların arasında Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca‘fer es-Sâdık gibi Sünnîler tarafından da benimsenen büyük fakihler vardır. Şiîler bütün imamları mâsum sayıp söz ve davranışlarını sünnet kabul ettikleri için ellerinde zengin bir rivayet malzemesi toplanmış ve bu dönemde bir grup âlim yalnızca rivayetlere dayalı bir fıkha meşruiyet tanımıştır. Sonraki dönemlerde gelişerek Ahbârîler mektebini kuracak olan fakihlerin öncüleri durumunda bulunan bu grup, imamların re’y ve kıyası mahkûm eden sözlerini her nevi ictihada teşmil ederek ictihad ve kıyası reddetmiş, fıkhı sadece hadislere dayandırmıştır. Buna karşı sonradan Usûlîler adını alacak olan fakihlerin öncüsü durumunda bulunan diğer bir grup ise yine aynı rivayet kaynaklarında yer alan ve sadece genel ifadeli naslardan ictihadla hüküm çıkarmayı teşvik etmekle kalmayıp açıkça, “Bizim işimiz usulü ve prensipleri vermektir, bunlardan fürûu çıkarmak sizin işinizdir” diyen hadislerden (Küleynî, I, 56, 57, 59; III, 33; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-İstibsâr, I, 77-78; Hür el-Âmilî, I, 327) hareket ederek rivayet fıkhı yanında ictihad fıkhının da temellerini atmışlardır. Bunlara göre imamların mahkûm ettiği re’y ve kıyas, nasların karşısında aklı kullanmaya dayanan re’y ile Sünnî fıkıhçıların zanna dayanan kıyaslarıdır. Genel anlamlı ve hükümlü nasları özel durumlara uygulama, delilin bulunmaması halinde istishâb*a başvurma, aklın kesin hükmüne ve gerektirmesine göre şer‘î hüküm çıkarma (şer‘î hükmü keşfetme) vb. şekilleriyle ictihad, menedilen re’y ve kıyastan farklıdır. Elde yazılı örnekleri bulunmamakla beraber fıkıh ve hadis mecmualarında nakledilen ifadelerden, fıkhın hadisten ayrılarak

tedvîn edilmesine de bu dönemde (II. yüzyılın sonlarında) başlandığı anlaşılmaktadır.

2. İlk Gaybet Dönemi. 260-329 (873-941) yılları arasında geçen devreyi (gaybet-i suğrâ) içine alır, hatta IV. (X.) yüzyılın sonuna kadar sürdüğü kabul edilir. Dönemin başından IV. yüzyılın ortalarına kadar önce rivayet fıkhı taraftarları (ehlü'l-hadîs) duruma hâkim olmuş, o devrin en önemli Şiî merkezi olan Kum fıkıhçıları rivayet fıkhını benimsemiş ve her nevi ictihad, istidlâl ve akla dayalı tefekküre karşı çıkmışlardır. Bunlardan Küleynî, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi bazı muhaddisler hadis râvilerini tenkide tâbi tutmuş ve rivayetlerin çeliştiği yerlerde usul kaidelerinden söz etmişlerdir. Diğer muhaddisler ise bunları da gerekli görmemiş, Ehl-i beyt'ten Şiî râviler aracılığı ile gelen her rivayeti kitaplarına almış ve delil olarak kabul etmişlerdir. Devrin sonlarına doğru yetişen ve "kadîmeyn" diye anılan İbn Ebû Ukayl el-Hazzâ' ile İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî birinci dönemin ictihad fıkhına canlılık kazandırmış, fıkhı hadisten ayırarak tedvîn etmiş, naslara dayansa bile aklî istidlâl ve yorum metodunu kullanmış, böylece bir sonraki dönemde ictihad fıkhının ağırlık kazanmasına zemin hazırlamışlardır.

3. Kelâmcılar Dönemi. IV. yüzyılın sonlarına kadar Şiî fıkhına hâkim olan hadisçilerin ve rivayet fıkıhçılarının etkisini önce zayıflatan, sonra büsbütün silip ortadan kaldıran üç büyük âlimin dönemi bu adla anılmaktadır. Bunların ilki Şeyh Müfîd olup Ahbârîler'e karşı bilhassa Mikbâsü'l-envâr fi'r-red alâ ehli'l-ahbâr adlı eseriyle mücadele etmiştir. Şeyh Müfîd'den sonra dönemin ikinci şahsiyeti olan talebesi Şerîf el-Murtazâ birçok risâlesinde ve özellikle Cevâbâtü'l-mesâili'l-Mevsıliyye es-sâlise, Risâle fi'r-red alâ ashâbi'l-aded, Risâle fî ibtâli'l-amel bi-ahbâri'l-âhâd adlı eserlerinde Ahbârîler'e şiddetle hücum etmiş, Şeyh Sadûk dışında kalanları sapıklıkla itham etmiştir. Üçüncü önemli şahsiyet ise Ebü's-Salâh el-Halebî'dir. el-Kâfî fi'l-fıkh'ın yazarı olan Ebü's-Salâh aynı zamanda Şerîf el-Murtazâ'nın iyi yetişmiş bir öğrencisidir. Bu döneme damgalarını vuran, özgün düşünce ve eserlere sahip bu üç âlimi şerh ve hâşiyeler yazarak takip eden öğrencileri bundan sonra "kelâmcı" ve "usûlî" diye anılacaklardır. Usûlîler Kur'ân-ı Kerîm'e ve mezhepçe kabul görmüş sağlam kaynaklı hadislere, bunlardan çıkardıkları genel hüküm ve prensiplere dayanmakta, bu kaynaklardan ictihad yoluyla fer'î hükümler çıkarmaktadırlar. İmamlardan nakledilen, ancak senedi sağlam olmayan (haber-i vâhid de

buna dahildir) hadislere itibar etmemekte, bunun yerine Şiî fakihlerin veya bütün İslâm âlimlerinin ihtilâfsız olarak kabul ettikleri hükümleri “amelü’t-tâife, icmâ” adıyla benimseyip delil olarak kullanmaktadırlar.

4. Şeyhüttâife Dönemi. Şeyhüttâife Ebû Ca‘fer et-Tûsî dördüncü fıkıh döneminin en önemli şahsiyetidir. Tûsî, usulcü okulunun istidlâl ve ictihad metodu ile hadisçi-haberci okulunun haber-i vâhidle amel prensiplerini almış, ikincisine hadisin sıhhatini tesbite katkıda bulunan bazı unsurlar katarak iki farklı yaklaşımı uzlaştırmaya çalışmış ve bu sistem çerçevesinde yeni bir Şiî fıkhı çığırı açmıştır. Onun birçok eseri arasında el-Mebsût (Tahran 1387, 1393), bir fıkıh meselesinin çeşitli boyutlarını ve çözüm yollarını gösteren “tefrîî fıkıh”, el-Hilâf (Tahran 1370, 1376, 1377), Şiî ve Sünnî fıkıh mezheplerinin görüş ve ictihadlarını ihtiva eden “mukayeseli fıkıh” nevilerinin beğenilen örnekleri arasındadır. Tûsî ayrıca en-Nihâye (Tahran 1342-1343; Beyrut 1390) adlı eserini Şiî usule dayalı Sünnî fıkhına tahsis etmiş,

Tehzîbü’l-ahkâm (Tahran 1944) ve el-İstibsâr (Tahran 1363) isimli iki önemli ve büyük kitabında ise Şiî kaynaklı hadisleri toplamış, bunları düzenlemiş, özellikle sonuncu kitabında hadisler arasındaki çelişkileri gidermeye çalışmıştır. Uddetü’l-usûl’de (Necef 1983) fıkıh usulünün bütün konularını ele almış, bu konuları tartışmış ve tercih ettiği usulü savunmuştur. Tûsî’nin açtığı çığır üç asır kadar sürmüş, bu zaman içinde gelip geçen fıkıhçılar şu farklı yaklaşımları göstermişlerdir: Oğlu Hasan’ın da içinde bulunduğu bir grup âlim Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin yazdıklarını okumuş, okutmuş, açıklamış ve bunlara uygun fetvalar vermiştir. Muhammed b. İdrîs el-Hillî’nin (ö. 598/1202) temsil ettiği başka bir grup ise Tûsî’yi bilhassa haber-i vâhidi delil olarak kabul etmesi açısından şiddetle eleştirmiştir. Muhakkık el-Hillî ve onun öğrencisi İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin yazdıklarını sistemleştirmek, Sünnî fıkıhtan aldıklarını Şiî fıkıh prensipleriyle kaynaştırmak ve onun eksik bıraktıklarını tamamlamak suretiyle önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

5. Şehîd-i Evvel Dönemi. Şîa fıkhının tedvîni, fürû-i dinden bahseden eserlerin hadis mecmualarından ayrılması ile ikinci dönemde gerçekleşmişse de fıkıh ilmi bu tarihlerde sistem ve muhteva olarak bağımsızlığını henüz kazanmamıştı. Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Sünnî fıkhından

faydalanmak ve ondan önemli iktibaslar yapmak suretiyle bunu gerçekleştirmeye çalışmıştı. Dönemin sonuna doğru bazı fıkıhçılar Şiî fıkhını Sünnî nakillerden ayıklamaya yöneldiler. Esasen Şiî fakihlerin Sünnî fıkıh kitaplarından alıntılar yapmaktan maksatları, bunları örnek alarak hadisten bağımsız (ictihada dayalı) Şîa fıkhını ortaya koymaktı. Şehîd-i Evvel de (ö. 786/1384) bu yolu takip ederek yeni bir fıkıh döneminin müjdecisi olmuştur. Özellikle el-Kavâid ve'l-fevâid adlı eserinde (Tahran 1308; Necef 1399) Sünnî fıkıh kitaplarından alıntılar yapmadan Şiî fıkhını tedvîn etmiştir. İçlerinde Şehîd-i Sânî'nin de (ö. 966/1559) bulunduğu birçok takipçisi bir buçuk asır kadar Şehîd-i Evvel'in gerçekleştirdiği fıkha ve usul türüne bağlı kaldılar; onun eserlerini okutmak ve şerhetmekle meşgul oldular.

6. Safevîler Dönemi. Safevîler devrinde Şiî müslümanlığı devletin resmî dini haline getirilince fıkıh da bundan etkilenmiş, fürûda ve usulde kayda değer bazı gelişmeler olmuştur. Bu dönem içinde üç ekolün etkili olduğu görülmektedir. a) Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1533) ekolü bir yandan fıkhı sağlam temellere ve delillere dayandırıp her meseleyi delillendirme çalışmaları yaparken öte yandan dinin devlet içindeki gücünden faydalanarak fakihin yetkilerinin sınırı, cuma namazı, vergi gibi konuları inceleme ve tartışma alanı içine almıştır. b) Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî (ö. 993/1585) usûlî metodu destekleyip geliştirmeye gayret etmiş, usul ve fürûda daha öncekilerin söylediklerine bakmaksızın ictihad ve istidlâllerde bulunmuştur. c) Tenkit süzgecinden geçirmeden rivayet fıkhı ve muhaddisler (selef) hakkında risâleler yazan ve onları öven bazı usûlî fakihlerin faaliyetleri, zemini Ahbârîler'in yeniden canlanmasına uygun hale getirmiş, muhtemelen iktidar da usûlî müctehidlerin kontrollerini ve güçlerini zayıflatacak mezhep içi bir muhalefetin ortaya çıkmasında fayda görmüştür. Bu uygun şartlardan istifade eden Muhammed Emîn elEsterâbâdî (ö. 1036/1626) ile taraftarları Usûlîler'e karşı yeni bir mücadele başlattılar; şer'î delil olarak da akla, aklî istidlâlin dayanağı ve metodu olarak Aristo mantığına hücum ettiler. Şiî kaynaklarda rivayet edilen bütün hadislerin sahih olduğunu ve fıkhın bunlara dayanması gerektiğini ileri sürdüler. Ahbârî yaklaşım bu dönemde bir fıkıh ekolü vasfını kazandı; İran, Irak ve Bahreyn'de o devirde güçlü temsilcileri bulunmayan Usûlîler'i sindirerek buralara hâkim oldu. Bu ekol daha sonraki dönemlerde İran ve Irak'ta gücünü kaybetmekle birlikte Bahreyn'de

hâlâ etkisini sürdürmektedir. Ahbârî ekolünün kuvvetli temsilcilerinin sayısı oldukça azdır. Bunların içinde Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) ile Vesâilü'ş-Şîa (Beyrut 1991) adlı hadis kitabının yazarı Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692-93) gibi önemli kişilerin Usûlîler'e karşı tavırları daha yumuşak ve uzlaşmacı bir görünüm arzetmektedir.

7. Bihbehânî Dönemi. Ahbârîler ictihad fıkhına ve bunun metodolojisi olan fıkıh usulüne karşı oldukları için bir buçuk asır kadar süren bir zaman içinde Şiî dünyasında fıkıh usulü itibardan düşmüş, öğretimde ve uygulamada kullanılmamıştır. XII. (XVIII.) yüzyılın ikinci yarısında iyi yetişmiş bir fakih, aklî istidlâl ve tahlil kabiliyetine sahip bir usulcü olan Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö. 1206/1791-92), Ahbârîler'in hâkimiyetini zayıflatarak usûlî fıkha yeniden canlılık kazandırmıştır.

8. Şeyh Ensârî Dönemi. Fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında son gelişmeyi gerçekleştiren, bu iki ilmi bir bütün halinde ele alıp başarılı bir şekilde birleştiren, ayrıca konularını zenginleştirip çağın ihtiyaçlarına cevap verecek hale getiren Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) olmuştur. Günümüze kadar ilmî çevrelerde Şeyh Ensârî ekolü hâkim olmuş, fürû ve usul alanında yazdığı eserler örnek alınarak yeni kitaplar kaleme alınmış, fıkıh öğretimi yapılmış ve fetvalar verilmiştir.

B) Fıkıh Usulü ve Şer'î Deliller. İmamlar ve onların çağdaşı olan Şîa fakihlerinin bir kısmı ictihada dayalı fıkhı teşvik ve tatbik ettikleri gibi münasebet düştükçe bazı usul kaidelerini de zikretmişlerdir. Ancak bu ilk devir fakihleri tarafından yazılıp zamanımıza kadar intikal eden bir usul kitabı mevcut değildir. Günümüze kadar gelen ilk usul kitabı, Şeyh Müfîd'in et-Tezkire bi-usûli'l-fıkh adlı eseridir. Küçük hacimli muhtasar bir kitap olan et-Tezkire ihtiyaca cevap vermediği için Şeyh Müfîd'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ usul konusunda birkaç eser yazmış, bunların içinde ez-Zerîa fî ilmi usûli'ş-şerîa (I-II, Tahran 1346-1348) boşluğu dolduran kitap olmuştur. Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî Uddetü'l-usûl adlı eseriyle kendi görüşlerini fıkıh usulünde temellendirmiştir. Bu iki kitap iki asır kadar usul sahasındaki ihtiyaca cevap vermiş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha sonra gelen ve yine Tûsî ekolüne mensup olan Muhakkık el-Hillî'nin Meâricü'l-usûl'ü ile öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Tehzîbü tarîki'l-vüsûl, Mebâdiü'l-vüsûl, Nihâyetü'l-vüsûl adlı

eserleri derli toplu ve kullanışlı oldukları için önceki iki kitabın yerini almışlardır. Bundan sonra zamanımıza kadar yazılan birçok usul kitabı bu ilme önemli bir katkıda bulunmamış, ancak yeni baştan tertip, konuları anlaşılır hale getirme, karışık ve çelişkili ifadeleri uzlaştırma ve ayıklama gibi hizmetler ifa etmiştir.

Ahbârî Şîa fakihlerine göre hüküm ve fetvaların tek kaynağı hadislerdir; Kur'ân-ı Kerîm de hadislerin açıklaması sayesinde anlaşılacak ve uygulanacaktır. Bunların dışında başka bir delil yoktur; ictihad da taklid de câiz değildir. Usûlî fıkıhçılara göre ise müctehidlerin bilgi elde etmek ve hüküm verebilmek için başvuracakları dört delil vardır: Kitap, sünnet, icmâ ve akıl. Bu kaynaklarda hükmün delilinin bulunamaması halinde

uygulama ilkelerine (el-usûlü'l-ameliyye) bakılır. Sünnî fakihlerin başvurduğu kıyas ve istihsan* muteber birer delil değildir.

1. Kitap. Doğrudan vahye dayandığı ve tevâtüren nakledildiğinden kaynağına aidiyetinde şüphe bulunmadığı için birinci derecede bilgi ve hüküm kaynağı kitap yani Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ca'feriyye mezhebinde Kur'ân-ı Kerîm'in delil olması konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Tartışılan hususlar, kitabın zâhirinin delil olup olmadığı ve kitapta tahrifin (eksiltme veya ilâvenin) bulunup bulunmadığıdır. Kitabın zâhirinden maksat, bir mânaya delâlet ihtimali daha kuvvetli olmakla beraber başka bir mânaya delâlet ihtimalinin de bulunduğu âyetlerin ifadesidir. Ahbârîler'e göre aşağıdaki sebeplerden dolayı Kur'an'ın zâhiri ile amel etmek câiz değildir: a) Herkesçe bilinmese bile bu âyetlerdeki ihtimali ortadan kaldıran bilgi mevcut olabilir. b) İmamlar re'ye dayalı tefsiri menetmişlerdir, halbuki zâhir mânayı tercih etmek re'ye dayanmak demektir. c) Bazı rivayetler, Kur'ân-ı Kerîm'i ancak nüzûl sırasında ona muhatap olanların anlayabileceklerini ifade etmektedir. Buna karşı Usûlîler'e göre Kur'an'ın zâhiri de delildir. a) Zâhiri açıklayan bilgiler kaynaklarından araştırılır, bulunamazsa dil kurallarına ve örfe başvurulur. Her konuda olduğu gibi burada da genel anlatım ve anlaşma yolları kullanılır ve uygulanır. b) Kur'ân-ı Kerîm'i dil kurallarına ve örfe dayanarak anlayıp uygulamak re'y tefsiri değildir; re'y tefsiri akla dayanarak nassı ve zâhiri te'vil etmekle gerçekleşir. c) Kur'ân-ı Kerîm'i anlamayı belli bir zümreye tahsis eden rivayetler sağlam değildir, kitabın

gönderilme amacına ve evrensellik vasfına ters düşmektedir; böyle bir sonuca götüren haber-i vâhidler delil olarak kabul edilemez.

Kur'an'da tahrifin bulunup bulunmadığına gelince, Küleynî'nin el-Kâfî'si gibi IV. yüzyılın birinci yarısına kadar uzanan Şiî rivayet kaynaklarında Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edildiğine (ilâveden çok bazı âyetlerin çıkarıldığına) dair nakiller mevcuttur. Buna karşı Şeyh Sadûk Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir tahrifin bulunmadığı ilkesini, İmam Ca'fer'e dayandırarak ve Şîa'nın inanç esaslarından biri olarak zikretmektedir. Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Sadûk'u teyit etmişler, İsnâaşeriyye Şîası'nda muteber olan inancın Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir değiştirmenin yapılmadığı şeklinde olduğunu, bunun aksini ifade eden rivayetlerin asılsız bulunduğunu kesin bir dille ifade etmişlerdir. Bugün de Şiî-Ca'ferî câmiada bu inanç hâkimdir.

2. Sünnet. On iki imamı benimseyen Ca'ferîler'e göre sünnet mâsumların (Hz. Peygamber ile on iki imam) sözleri, fiilleri ve tasviplerinden ibarettir. Mâsumların bilgisi ya ilham yoluyla veya buna mazhar olanın diğerine öğretmesi usulüyle elde edilmiştir; bu sebeple onların söyledikleri, delilin nakil ve rivayeti değil bizzat kendisidir. Sözler duruma ve karinelere göre bağlayıcı hüküm de getirebilir, fiil ve takrirler ise gerekli şartları taşıdığı takdirde ancak cevaza ve serbestliğe delâlet eder. Sünnetin delil olması güvenilir olmasına, bu da onun rivayet ediliş şekline bağlıdır. Tevâtür yoluyla nakledilen sünnet hem inanç hem de amel sahalarında delildir, hüccettir. Tevâtür sınırına ulaşmamış hadisler ile râvileri arasında Sünnîler'in de bulunduğu hadisler ise delil olma yönünden tartışılmıştır. Haber-i vâhidin muteber bir delil olup olmadığı konusunda üç farklı görüş ileri sürülmüştür. a) Şerîf el-Murtazâ, Tabersî, Muhammed b. İdrîs el-Hillî gibi usulcülere göre bu haberler zan ifade eder ve zan dinde hüccet olmaz. b) Ahbârîler'e göre meşhur dört kitapta bulunan bütün hadisler sahihtir ve bunlarla amel edilir. c) Ebû Ca'fer et-Tûsî, İbn Tâvûs, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi usulcülerin savundukları ve üzerinde ittifak bulunduğunu ileri sürdükleri görüş ise haber-i vâhidin bazı şartlarda delil olabileceği şeklindedir. Genellikle haberin kaynağı -meselâ mâsumlardan biri olması gibi-ve râvileri noktalarında yoğunlaşan bu şartlara ilâveten hadisin akla, kitaba, kesin sünnete ve icmâa aykırı bir hüküm ve bilgi getirmemiş olması da göz önünde bulundurulmuştur. Üzerinde görüş birliği bulunmamakla beraber Şiî-İmâmî olmayan râvilerin naklettikleri hadisleri muteber delil

sayan usulcüler de vardır. Burada aranan şart, Şiî-İmâmî olmayan râvinin dindar ve hadis konusunda yalan söylemekten çekinen bir kişi olmasıdır. Bir konuda İmâmî râvilerden herhangi bir haber nakledilmemişse diğer mezheplerden güvenilir râvilerin hadisleriyle amel edilir. Mürsel hadisin râvisi güvenilir ise Şiî usulcülerin çoğuna göre onunla da amel edilir.

3. İcmâ. Sünnîler'e göre aynı asırda yaşayan bütün müctehidlerin bir fıkıh meselesinin hükmü üzerinde birleşmesiyle icmâ gerçekleşmiş olur. Ca'feriyye'ye göre ise bu nitelikteki icmâ şer'î delil teşkil etmez. Asıl delil mâsumun görüşüdür. Buna göre icmâ, ittifak eden müctehidler arasında imamın da bulunması ve böylece onun görüşünü ihtiva etmesi durumunda hüccet olur. İcmâ içinde imamın kavli veya tasvibinin yer alıp almadığını tesbit etmek amacıyla ortaya konan birçok usul vardır. Bunlar arasında şu dört usul yaygınlık kazanmıştır: a) His yolu. Şerîf el-Murtazâ'nın savunduğu bu usulde imam hayattadır, şahsı değilse bile yaşadığı bölge bilinmektedir. Böyle bir dönemde meydana gelen icmâ üzerinde yapılacak inceleme sonunda mâsumun kavlinin de icmâa dahil olup olmadığı tesbit edilebilir. b) Lutuf yolu. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin benimsediği bu görüşe göre imamın bir hidayet kaynağı olarak insanlara gönderilmesini gerekli kılan ilâhî lutuf, dine ve gerçeğe aykırı bir ittifak karşısında imamın sükût etmemesini de gerekli kılar. c) Hads yolu. Bütün İmâmî müctehidlerin asırlar boyu belli hükümler üzerinde birleşmiş olmaları imamın da aynı görüşte olduğunu gösterir. d) Takrir (tasvip) yolu. İmamın karşı görüşte olduğunu açıklamasına bir engel bulunmadığı halde sükût etmiş olması ittifaka katıldığının delili sayılır.

4. Akıl ve Kıyas. Sünnî usulcüler genellikle kıyası bir delil olarak benimsemişler, buna karşı Gazzâlî ve Şevkânî gibi bazı istisnalar dışında akla şer'î deliller arasında yer vermemişlerdir; yer verenlere göre de akıl "berâet-i asliyye" delili olarak telakki edilmiştir. Şiî usulcüler ise Sünnî fakihlerin kıyasını reddetmiş, Şeyh Müfîd'den beri aklı dördüncü bir delil olarak zikretmişlerdir. Müstakil bir delil olarak akıldan neyi kastettikleri ancak Muhakkık el-Hillî ve Şehîd-i Evvel'den itibaren açıklık kazanmaya başlamış, daha sonraki çalışmalar bazı yanılma ve karıştırmaları da düzelterek aklî delili açık ve seçik bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre aklî delil, "şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran akla dayalı bir kaziyyedir". Bu tarifin belirlediği delil mantıkçıların kıyasından başka bir

şey değildir. Şunu da belirtmek gerekir ki aklı şer‘î delil kabul eden Şiî usulcülere göre bu tür bir delil doğrudan ve müstakil olarak dinî hükmün kaynağı olmayıp sadece Allah nezdinde mevcut olan hükmü keşfeden, ortaya çıkaran bir delildir. Bütün akıllar bir şeyin iyi ve güzel olduğu noktasında ittifak edince Allah'ın da aynı şeyi iyi ve

güzel bulduğuna, bu bir fiil ise yapanı övüp mükâfatlandırdığına, yapmayanı ise yerip cezalandırdığına akıl aracılığı ile hükmedilmekte ve akıl bu anlamda dinî deliller statüsüne girmektedir.

5. Sîret. Şiî kaynaklarında kendisine sıkça atıfta bulunulan delillerden biri de "sîret"tir. Sîretten bütün insanların belli bir düşünce ve davranışı benimsemiş olmaları kastedilirse "binâü'l-ukalâ", bir grubun meselâ Şîa'nın benimsemesi kastedilirse "sîretü'l-müteşerria" terimleri kullanılmaktadır. Yapılan inceleme ve tahliller sonunda sîretin akla veya icmâa dahil bir delil olduğu ortaya çıkmıştır.

6. Diğer Deliller. Sünnî kaynakların "istihsan", "istislâh", "sahâbî kavli", "örf" gibi başlıklar altında birer şer‘î delil olarak ele alıp incelediği deliller Ca‘ferîler'e göre ya mûteber değildir (istihsan gibi) veya kitap, sünnet, akıl gibi diğer delillerden birinin çerçevesine girmektedir.

7. Uygulama İlkeleri (usûl-i ameliyye). Müslümanın amacı muteber delilleri kullanarak ilâhî hükmü öğrenmek ve uygulamaktır. Bazan tercihe imkân vermeyecek şekilde delillerin çelişmesi veya belli bir konuda delilin bulunamaması sebebiyle ilâhî hükmü bilmek mümkün olmamaktadır. Ca‘ferî usulcüleri bu durumda "uygulama ilkeleri"ni devreye sokmaktadırlar. Mükellef bu ilkelere göre hareket etmekte ve görevini yerine getirmiş olmaktadır. Bu ilkeler arasında istishâb, berâet, ihtiyat ve tahyîrin uygulama alanının daha fazla olduğu kabul edilmektedir. İstishâb ilkesine göre bir hükmün veya hakkın geçmişte kesin olarak varlığı bilindiği halde şu anda devam edip etmediği konusunda şüphe mevcutsa devam ettiği kabul edilerek işlem yapılır. Berâet, şer‘î delilin bulunmadığı ve bilinmediği hallerde hükmün de bulunmadığını kabul etmek ve buna göre davranmaktır. Ca‘ferî Usûlîler berâet prensibini hem bağlayıcı fiilde hem de mecburi terkte olmak üzere Ahbârîler'e nisbetle daha kapsamlı bir şekilde kullanmışlardır. İhtiyat, delilin bulunmaması halinde muhtemel

bütün şıkları yerine getirmekten ibarettir. Usûlîler'in reddettikleri bu prensip, Ahbârîler'ce yasak olması muhtemel bütün şekil ve şıkları terketmek suretiyle uygulanmıştır. Daha az uygulanan tahyîr prensibi ise ihtiyatın mümkün olmadığı yer ve zamanlarda söz konusudur.

C) İctihad, Taklid ve Merciiyyet. 1. İctihad. İctihadın genellikle kıyasla aynı anlamda kullanıldığı dönem ve yerlerde Ca'ferî fakihleri kıyasa karşı oldukları için ictihadı da mahkûm etmişler ve bu terimi kitaplarına açıklayıp reddetmek maksadıyla almışlardır. Ancak Sünnî âlimleri, Gazzâlî ve Cessâs'ın yaptığı gibi ictihadı kıyastan daha farklı ve geniş anlamda kullanmaya başlayınca Şiîler'in Usûlî mektep mensupları da kelimeyi bu mânada alıp kullanmışlardır. Muhtemelen bunların ilki olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye göre ictihad, şer'î olup zanna dayanan meselelerin hükmünü elde edebilmek için düşünme ve bilgi edinme gücünü son sınırına kadar kullanmaktan ibarettir. Hz. Peygamber'in ictihad etmesi câiz değildir; çünkü onun böyle bir şeye ihtiyacı yoktur, ayrıca ictihad söz konusu olduğu takdirde tebliğ ettiği şeylerin Allah'tan geldiği inancının sarsılması da muhtemeldir. İmamların da ictihad etmeleri câiz değildir, çünkü ictihadda isabet etmek de yanılmak da söz konusudur, halbuki onlar hatadan korunmuşlardır. İmamlar şer'î hükümleri ya doğrudan Resûlullah'ın öğretmesiyle veya Allah Teâlâ'nın ilhamı ile elde ederler. Diğer âlimlerin yani müctehidlerin ise çelişen deliller arasında tercihler yapmak, Kitap ve Sünnet'in genel hükümleri üzerinde düşünmek suretiyle hüküm çıkarmaları câizdir. Ancak kıyas ve istihsan metotları ile hüküm çıkarmaları muteber değildir (Mebâdiü'l-vüsûl, s. 240-248). Ca'ferî Usûlîler önceleri ictihad terimini kullanmadan, daha sonra bu terimi de kullanarak kıyas ve istihsan dışında ictihadı câiz görüp uyguladıkları halde Ahbârîler ictihad ve taklidi reddetmiş, dinî bilgi ve hükümlerin hadislerde bulunduğunu, hadislerin de meşhur kitaplarda toplanmış olduğunu, bilginin bu kaynaklardan alınması gerektiğini savunmuşlardır. İctihadın şartları ve tecezzîsi konusunda Şîa âlimlerinin özel bir görüşü yoktur. İctihadın devamlılığı konusunda ise Şiîler Sünnîler'den farklı bir tutum benimsemiş ve ictihadı devam ettirmişlerdir. Bunda bir yandan dinî bilgi ve hükümlerin hadis kaynağından alınması ile ilgili teşvikler, öte yandan fetvasına başvurulacak müctehidin hayatta olması şartı etkili olmuştur. Müctehidlerin tamamı isabet etmiş sayılmaz. Aynı konuda farklı ictihadlarda bulunmuş müctehidlerin bir grubu isabet etmişse diğerleri hata etmişlerdir; ancak hatalarından dolayı günahkâr

olmazlar.

2. Taklid. Delilini bilmeden bir müctehidin fetvasını benimsemek ve bununla amel etmekle taklid gerçekleşmiş olur. Ca‘ferî Usûlîler’e göre bizzat ictihad edemeyenlerin taklid yolunu benimsemeleri şu şartlarda câizdir: a) Taklide konu olan hüküm inançla veya dinden olduğu kesinlikle bilinen ibadet vb. konularla (zarûrât-ı dîniyye) ilgili olmayacak. b) Taklit edilecek âlim müctehid ve müttaki olacak. c) Müttaki ve güvenilir olmanın bir teminatı olarak İsnâaşeriyye mezhebine mensup bulunacak. d) Fetva veren müctehid hayatta olacak. e) Hayatta olan müctehidlerin birden fazla olması halinde içlerinden en âlim ve faziletli olanı taklit edilecektir.

3. Merciiyyet. Merci, başta fetva verme yetkisi olmak üzere birtakım dinî, hukukî ve siyasî yetkileri bulunan müctehid (fakih) demektir. Büyük gaybet döneminden sonra fakihlere ait yetkinin (bk. VELÂYET-i FAKIH) sınırı problemi ortaya çıkmış, ileri sürülen çözümler üç ayrı merhalede farklı gelişmeler göstermiştir. a) XVIII. yüzyıla kadar genel kabul gören çözüm, “umumi ve siyasî ıslahat için mehdîyi beklemek, fetva, kazâ, zekât, humus, kısıtlıların şahıs ve malları üzerinde velâyet vb. konularda fakihlere başvurmak, onları merci olarak kabul etmek” şeklinde olmuştur. b) XVIII. yüzyıldan XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Nerrâkî, Hasan eş-Şîrâzî, Hâirî, Nâînî gibi müctehidler, fakihin yetki ve sorumluluğunun siyasî ıslahat sahasını da içine aldığı görüşünü savunmuş, bu konuda önemli adımlar atmışlardır. c) Son merhale Âyetullah Humeynî ile başlamıştır. Humeynî’nin geliştirdiği velâyet-i fakıh teorisine göre ümmetin en âlim ve faziletli fakihi, beklenen mehdînin nâibi ve temsilcisidir. Buna göre siyasî ıslahat ve devlet yönetimi de (amme velâyeti) dahil olmak üzere imamın bütün yetkileri en âlim ve faziletli fakihte mevcut demektir. Bu fakih “genel merci” olup amme velâyeti bakımından diğer fakihler ona tâbi olacaklar, hem onu murakabe edecek, hem de fetva, kazâ, humus, zekât vb. konularda “sınırlı ve özel merciler” olarak faaliyet göstereceklerdir. Bu teori İslâm inkılâbından sonra İran’da geniş ölçüde uygulanmıştır. Bütün Şiî dünyasında uygulanma şansının ise en önemlisi siyasî olan birçok engel sebebiyle oldukça az olduğu kabul edilmektedir.

D) Fürû. Sünnî mezheplerle Ca‘feriyye mezhebi arasında deliller ve onlardan

hüküm çıkarma usulü bakımından bazı farkların bulunması, çıkarılan hükümlerin de farklı olması sonucunu doğurmuştur. Bütün Sünnî fıkıh mezhepleri bir câmianın mezhebi, Ca‘feriyye de diğer câmianın mezhebi olarak ele alındığında belli bir Sünnî fıkıh mezhebine nisbetle fark ve ihtilâf oldukça azalmaktadır; çünkü bu mezhebin birçok hükmü fıkıh mezheplerinden herhangi birine uygun düşmektedir. Ca‘feriyye'ye ait olup Sünnî fıkıh mezheplerinden herhangi birine uygun düşmeyen fürû hükümlerini hem Sünnî fakihlerden hem de Ca‘feriyye'den toplayıp bir araya getiren, bunlara umumi veya hususi kitaplarda yer veren âlimler olmuştur. Sünnîler'den Abdülazîz ed-Dihlevî'nin İsnâaşeriyye Şîası'na reddiye olarak yazdığı Tuhfe-i İsnâ Aşeriyye adlı eserin Mahmûd Şükrî el-Âlûsî tarafından yapılan muhtasarında tesbit edilen fürû farkının sayısı 123'tür. Şiî Şerîf el-Murtazâ ise söz konusu farkları 110 olarak göstermiştir (Resâ᾽il, I, 201-267). Tuhfe muhtasarında çıplak ayak üstüne mesh, halı, kilim gibi -yeryüzü sayılmayan- şeyler üzerine secdenin câiz olmaması gibi meşhur farklar zikredilmemiş, öte yandan Şîa'nın benimsemediği veya üzerinde ittifak etmediği bazı hükümler onlara mal edilmiştir. Şarabın, kümes hayvanlarının dışkısının necis sayılmaması, boy abdesti alırken ayrıca abdest almanın haram olması, imam veya onun tayin ettiği bir kişi bulunmadıkça cumanın sahih olmaması bunlara örnektir (bu hususların Şiîler'ce de benimsenmediği veya aralarında ihtilâf konusu olduğu hususunda bk. Şerîf el-Murtazâ, I, 288; Muhakkık el-Hillî, s. 9, 18, 27, 35). Adı geçen iki müellif ayrı ayrı 100'den fazla ihtilâflı mesele zikrettiği halde bunlardan sadece dokuzunda birleşmiştir. 1. Farz namazlarda Fâtiha'dan sonra iki ayrı sûre veya bir sûrenin sadece bir bölümü okunamaz. 2. Altın ve gümüş ancak para ve sikke şeklinde dökülüp basılınca zekâta tâbi olur. 3. Kadınla normal olmayan yolla cinsî ilişki câizdir (Hillî'nin nakline göre bu konuda ihtilâf vardır, câiz diyenlere göre de bu ilişki mekruhtur, Muhtasarü'n-Nâfi, s. 172). 4. Müt‘a nikâhı câizdir. 5. Teyze ve halanın rızâları alınarak yeğenleriyle nikâhta cemedilmeleri, yani bir erkeğin birbiriyle teyze-yeğen, hala-yeğen durumunda olan iki kadını aynı zamanda eş olarak alması câizdir. 6. Boşama ancak iki şahit huzurunda olursa geçerlidir. 7. Boşama bunu ifade eden açık ve belli sözlerle yapılabilir. 8. Ölünün şahsî eşyası (kılıç, yüzük, mushaf vb.) büyük oğluna verilir. 9. Kadınlara gayri menkul terikenin aynı verilmez, bunların hakkı taşınmazın bedelinden ödenir. Farklı hükümleri derleyen iki müellifin tesbitleri birleştirilirse fark sayısı 215'i bulur, bunlardan birinin tesbiti esas alınırsa

sayı 100 civarında kalır. Binlerce fıkıh meselesi göz önünde bulundurulduğu takdirde Ca‘ferîler’in 200 kadar meselede Sünnîler’den ayrılmış olmasıyla bu iki mezhep arasında fıkıh açısından önemli bir farklılığın mevcut olmadığı anlaşılır. Söz konusu farklar da daha çok iki mezhebin sünnet ve icmâ konularında kendilerine has anlayış ve uygulamalardan kaynaklanmaktadır.

Ehl-i sünnet âlimleri, Şiî-İmâmî grupları inanç yönünden bid‘at mezhepleri içinde mütalaa edegelmiş, akaid, kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerde onların görüşlerini tenkide tâbi tutmuşlardır. Ca‘ferîler de inanç bakımından İmâmî-İsnâaşerî oldukları için Sünnî fıkıh âlimleri tarafından ayrıca değerlendirilmemiş, fıkıhları da inançları gibi bid‘at sayılmıştır. Ancak son dönemlerde İslâm ülkeleri arasındaki siyasî ilişkilerde göze çarpan önemli değişiklikler neticesinde, daha geniş çerçeveli bir İslâm birliğini gerçekleştirebilmek amacıyla, iki taraf âlimlerinden bazılarının birbirlerine bakış ve değerlendirmelerinde yumuşamalar ve yakınlaşmalar meydana gelmiştir. Özellikle Ca‘ferîler ile Sünnîler arasında yakınlık fikrini ortaya atan ve bu fikri fiilen gerçekleştirmek için gayret gösteren âlimler arasında, Ca‘ferîler’den her biri taklid mercii olan Muhammed Hüseyin Burûcirdî, Seyyid Şerefeddin, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, Ayânü’ş-Şîa müellifi Muhsin el-Emîn; Sünnîler’den Ezher şeyhleri Abdülmecîd Selîm ve Mahmûd Şeltût, İhvân-ı Müslimîn’in lideri Hasan el-Bennâ, ayrıca Muhammed Ebû Zehre gibi âlimler kaydedilmelidir. Yakınlığı, iş birliğini ve ilmî alışverişi savunan Sünnî âlimlere göre Ca‘feriyye mezhebinin Usûlî kolunun sünneti değerlendirme anlayışı Ahbârîler’e nisbetle Sünnî mezheplere daha yakındır. Şîa’nın mâsum sayıp sözlerini sünnet olarak kabul ettiği imamlar mâsum olmasalar bile âlim, faziletli ve çoğu müctehid derecesinde kişilerdir; bunların sözlerinden ictihad çerçevesinde faydalanmak mümkündür. Şîa’nın, içlerinde mâsum imam bulunduğu için benimsediği ümmet icmâını Sünnîler de ümmetin icmâı olarak benimserler. Fürû konusunda sayısı fazla olmayan farklar bir tarafa bırakılırsa çok geniş bir ortak saha bulunduğu görülür. Geçmişte iki taraftan bazı âlimlerin sert ve itici ifadelerini, tarafların birbirlerini mümin saymamalarını, hısımlık bağı kurmamak gibi davranışlarını tarihî, siyasî ve sosyal sebeplere bağlamak ve geride bırakmak gerekir. Bu düşünceyi temsil edenlerden Mahmûd Şeltût, 1 Ekim 1958’de Ca‘feriyye mezhebinin meşrû bir İslâm mezhebi olduğuna dair bir fetva neşretmiş, ardından da Ezher’de bir Şiî

fıkıh kürsüsü kurulmuştur (A. Şîrâzî, s. 108-112).

E) Literatür. Ca‘ferî fakihler tarafından tarih içerisinde bu mezhebin usul ve fürûa ait görüşleri hakkında zengin bir literatür ortaya konmuştur. Bunlar arasında özellikle şu eserler sayılabilir: Küleynî, el-Kâfî; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, Men lâ yahduruhü’l-fakıh; Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), el-Muknia fi’l-fıkh; Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), el-İntisâr, ez-Zerîa fî ilmi usûli’ş-şerîa; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tehzîbü’l-ahkâm, el-İstibsâr fî ma’htülife mine’l-ahbâr, el-Mebsût fi’l-fıkh, en-Nihâye fî mücerredi’l-fıkh ve’l-fetâvâ, Uddetü’l-usûl; Tabersî (ö. 548/1153), et-Temhîd fi’l-usûl; Ebû Mansûr Ahmed b. Ali et-Tabersî (ö. 620/1223), el-Kâfî min fıkhi’ş-Şîa; Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), Şerâiu’l-İslâm fî mesâili’l-helâl ve’l-harâm, el-Muhtasarü’n-Nâfi fî fıkhi’l-İmâmiyye, Meâricü’l-usûl; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Tahrîrü’l-ahkâmi’ş-şeriyye alâ mezhebi’l-İmâmiyye, Müntehe’l-matlab fî tahkıki’l-mezheb, Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl, Tehzîbü tarîki’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl, Mebâdiü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl; Şehîd-i Evvel, el-Lümatü’d-Dımaşkıyye; Şehîd-i Sânî, er-Ravzatü’l-behiyye fî şerhi’l-Lümati’d-Dımaşkıyye, Temhîdü’l-kavâid; Ebû Mansûr Hasan b. Şehîd-i Sânî (ö. 1011/1602), Meâlimü’l-usûl; Feyz-i Kâşânî, el-Vâfî, Mefâtîhu’ş-şerîa; Hür el-Âmilî, Vesâilü’ş-Şîa ilâ ahkâmi’ş-şerîa, Bidâyetü’l-hidâye; Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698 [?]), Bihârü’l-envâr; Ca‘fer el-Cenâhî (ö. 1226/1811), Keşfü’l-gıtâ; Muhammed Hasan b. Bâkır b. Abdürrahîm en-Necefî (ö. 1266/1849-50), Cevâhirü’l-kelâm fî şerhi Şerâii’l-İslâm; Muhammed Kâzım b. Abdül‘azîm el-Yezdî (ö. 1337/1918-19), el-Urvetü’l-vüska.

BİBLİYOGRAFYA

Küleynî, el-Kâfî, Tahran 1365, I, 51-59; III, 33; İbn Bâbeveyh, Risâletü’l-itikadâti’l-İmâmiyye: Şiî İmâmiyye’nin İnanç Esasları (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 98-103; Şerif el-Murtazâ, Resâ’il, Kum 1405, I, 201-267, 288; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tibyân, Necef, ts., I, 3; a.mlf., el-İstibsâr, Tahran 1363, I, 77-78; a.mlf., Uddetü’l-usûl, Necef 1403/1983, s. 290, 336, 368-

375; Muhakkık el-Hillî, el-Muhtasarü'n-Nâfi fî fıkhi'l-İmâmiyye, Tahran 1402, s. 9-35, 172; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Mebâdiü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali el-Bakkal), Kum 1404, s. 240-248; Hür el-Âmilî, Vesâilü'ş-Şîa, Beyrut 1991, I, 327; M. Ebû Zehre, el-İmâm es-Sâdık, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), tür.yer.; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Mukaddimeî ber Fıkh-ı Şîa, Meşhed 1368, s. 29 vd.; Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, Aslü'ş-Şîa ve usûlühâ, Necef 1965, s. 114 vd.; M. Takı el-Hakîm, el-Usûlü'l-âmme li'l-fıkhi'l-mukaran, Necef 1983, tür.yer.; Bahsî der Bâre-i Merciiyyet ve Rûhâniyyet, Tahran, ts., s. 201 vd., 216 vd.; A. Şîrâzî, Hembestegî-i Mezâhib-i İslâmî, Tahran 1350/1971, s. 108-112; Mahmûd Şâkir, Sükkânü'l-âlemi'l-İslâmî, Beyrut 1976, s. 25; Âyetullah el-Humeynî, el-Hükûmetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1399, s. 49, 119, 142; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 9, 25, 93, 126, 142, 214-215, 263-264; Ayânü'ş-Şîa, I, tür.yer.; R. K. Ramazan, Shi'ism in the Persian Gulf, New York 1986, s. 30; Muhammed Abdülkerîm Attûm, en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü'l-muâsıra li'ş-Şîa, Amman 1988, s. 102; Ebü'l-Kasım el-Hûî, Tavzîhu'l-mesâil, Meşhed 1409, s. 3-6; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, Usûlü'l-fıkh, Kum 1368/1989, I-II; R. Strothmann, "Şî'a", İA, XI, 502-513.

Hayreddin Karaman

CAFEROĞLU, Ahmet

(ö. 1899-1975)

Türk dili âlimi.

17 Nisan 1899'da Azerbaycan'ın Gence şehrinde doğdu. Üç yaşında iken babası İsmâil Bey'in ölümü üzerine annesi Güher Hanım tarafından büyütüldü. Orta öğrenimini özel olarak Semerkant'ta (1908), lise öğrenimini Gence şehrinde tamamladı (1909-1916); aynı yıl Kiev Yüksek Ticaret Okulu'na kaydoldu. Bu okula ancak üç sömestr (Eylül 1916-Ocak 1918) devam edebildi, Rus İhtilâli'nin patlak vermesi üzerine Gence'ye döndü. Burada Azerbaycan'ın istiklâli için çalıştı; 1918 yılında Azerbaycan'a gelen İslâm ordusuna gönüllü olarak yazıldı ve muharebelere katıldı.

Caferoğlu 1919 yılında Bakü Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ne bir sömestr devam etti; 1920'de Azerbaycan'ın Sovyet orduları tarafından işgali üzerine Türkiye'ye gitti ve Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. 1924'te buradan mezun olan Caferoğlu, İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne memur, daha sonra da Türkiyat Enstitüsü'ne asistan oldu. 1925 yılının sonlarına doğru Almanya Dışişleri Bakanlığı'nın verdiği burs ile Almanya'ya gitti. Bir sömestr Berlin Üniversitesi'nde Bang Kaup, von Le Coq, Vasmer ve Westermann'ın öğrencisi, beş sömestr de Breslau Üniversitesi'nde Giese, Brockelmann, Diels, Koschmieder ve Schaeder'in öğrencisi olarak Türkoloji tahsili yaptı. 15 Mayıs 1929 tarihinde Breslau Üniversitesi'nde Giese'nin yönetiminde yaptığı 75 Azärbajğanische Lieder "Bajaty" in der Mundart von Gängä nebst einer sprachlichen Erklärung adlı teziyle doktor unvanını aldı.

1929 yılında Türkiye'ye dönen Caferoğlu, aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Türk Dili Tarihi Kürsüsü'ne müderris muavini (doçent), 1938'de de profesör olarak tayin edildi. M. Fuad Köprülü'nün siyasete atılarak 1946 yılında üniversiteden ayrılması üzerine kürsünün başkanı oldu. Bu kürsü daha sonra Eski Türk Dili ve Yeni Türk Dili adıyla ikiye ayrılınca

Caferoğlu Yeni Türk Dili Kürsüsü'nün başkanlığına getirildi ve bu görevi 1973 Temmuzundaki emekliliğine kadar devam etti. Yarım asra yaklaşan hocalık hayatının kırk dört yılını yoğun bir ilmî mesai içerisinde geçiren Ahmet Caferoğlu 6 Ocak 1975'te İstanbul'da öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Ahmet Caferoğlu hocalığı sırasında, her biri bir sonraki nesle öğretmenlik yapan dokuz nesil yetiştirmiştir. Bu elemanlar Türkiye üniversitelerindeki dil ve edebiyat kürsülerinin bir kısmının kuruluşunu gerçekleştirdikleri gibi halen buralarda çalışmaktadırlar. Verimli bir âlim olan ve Rusça, Almanca, Fransızca bilen Caferoğlu milletlerarası birçok ilmî kuruluşun üyeliğine seçilmiş, ayrıca Nisan 1966'dan emekli oluncaya kadar İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı Türkiyat Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapmıştır.

Eserleri. Ahmet Caferoğlu'nun yirmi beşi aşkın kitabı, her biri sahasında orijinal değer taşıyan 380'i aşkın araştırması vardır. Türkoloji'nin çok çeşitli alanlarında daima öncü çalışmalar yapmış, Türkiye'de yeni ilim dallarını tanıtmış ve yayılmalarını sağlamıştır. Caferoğlu'nun çalıştığı alanlar ve bu alanlardaki başlıca eserleri şöyle sıralanabilir:

A) Türk Dili Tarihi. Başlangıcından Çağatay Türkçesi'nin ortalarına kadar (XVI. yüzyıl) Anadolu dışında gelişen Türkçe'yi inceleyen eseri önce Türk Dili Tarihi Notları II (1. Bölüm, İstanbul 1943) ve Türk Dili Tarihi Notları I (1. Bölüm, İstanbul 1947) başlığı ile yayımlanmıştır. Eserin genişletilmiş ikinci baskısı Türk Dili Tarihi I (İstanbul 1958) ve Türk Dili Tarihi II (1964) adıyla, daha da genişletilmiş ve indeks ilâve edilmiş üçüncü baskısı aynı adla ve yine iki cilt halinde neşredilmiştir (İstanbul 1970, 1974). Dördüncü baskısı ölümünden sonra tek cilt olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1984).

B) Âzerî Türkçesi Sahası. Âzeri Türkçesi'nin Caferoğlu için ayrı bir yeri olmuştur. Doktorasını Gence ağzı üzerine yaptığı gibi daha sonra da bu alanla ilgili birçok kitap ve makale neşretmiştir. Âzerî Türkçesi Sözlüğü adlı henüz yayımlanmamış bir eseri de vardır.

C) Sözlükçülüğü. Türk sözlükçülüğünü Kâşgarlı Mahmud'dan başlayarak

Anadolu Türkçesi'nin son devrelerine kadar geniş bir şekilde inceleyen Caferoğlu, özellikle Kıpçak ve Çağatay lugatçılık mektebi hakkındaki araştırmalarını Türk Dili Tarihi adlı eseri içinde yayımlamıştır. Ayrıca 1934-1938 yılları arasında üç fasikül halinde neşrettiği Uygur Sözlüğü adlı eserini daha sonra genişleterek Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü adıyla yeniden yayımlamıştır (İstanbul 1968). Caferoğlu'nun sözlük çalışmalarından bir diğeri de Ebû Hayyân'ın Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-etrâk adlı Kıpçak sahasına ait eserinin iki nüshaya dayanan edisyon kritiğidir (İstanbul 1931).

D) Diyalektoloji Çalışmaları. Caferoğlu yirmi beş yılı aşkın bir süre hemen hemen bütün Anadolu'yu dolaşarak derlediği metinleri Anadolu Ağızlarından Derlemeler genel başlığı altında dokuz kitap halinde yayımlamıştır: Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I (İstanbul 1940); Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme II (İstanbul 1941); Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar I (İstanbul 1942); Anadolu Ağızlarından Toplamalar (İstanbul 1943); Sivas ve Tokat İlleri Ağızlarından Toplamalar

(İstanbul 1944); Güney Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar (İstanbul 1945); Kuzey Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar (İstanbul 1946); Orta-Anadolu Ağızlarından Derlemeler (İstanbul 1948); Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler (İstanbul 1951). Bu konuda makale halindeki yayınları da X. cildi dolduracak hacimdedir. Bütün bu çalışmalarıyla kırk bir il ve beş ilçenin ağız malzemeleri toplanmış olmaktadır. Ayrıca öğrencileriyle yapmış olduğu lisans tezlerinde geri kalan illerin ağız özelliklerini de değerlendirmiştir.

Caferoğlu'nun diğer çalışma alanları arasında şunlar zikredilebilir: Türk teamül hukuku, Göktürk ve Uygur devri araştırmaları, Moğolca araştırmaları, gramer araştırmaları, gizli dil, ad bilimi (onomastik), insan adları bilimi (antroponomi), tür adı bilimi (eponomi), yer adları bilimi (toponimi), kavim adları bilimi (etnonim), üslûp araştırmaları vb.

Ahmet Caferoğlu'nun eserlerinin 1959 yılına kadarki listesi, doğumunun 60. yıl dönümü dolayısıyla Janos Eckmann tarafından, 1969 yılına kadarki listesi de doğumunun 70. yıl dönümü dolayısıyla Osman Fikri Sertkaya tarafından hazırlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mecdut Mansuroğlu, “Portraits: Ahmet Caferoğlu. Philologue et dialectologue turc”, Orbis, Bulletin International de Documentation Linguistique, VII/2, Louvain 1958, s. 590-593; Janos Eckmann, “Ahmet Caferoğlu’nun Eserleri”, TDED, IX (1959), s. 1-18; Omeljan Pritsak, “Zum 60. Geburtstag Ahmet Caferoğlus”, UAJ, XXXII/1-2 (1960), s. 88-89; Mehmet Altunbay, “Prof. A. Caferoğlu”, Mücâhit, sy. 30 (1960), s. 17-18; Osman F. Sertkaya, “Ahmet Caferoğlu’nun Hayatı ve Eserleri”, TDED, XVII (1969), s. 1-28; a.mlf., “Ahmet Caferoğlu”, 1972-1973 Yıllarında Emekli Olan İÜ Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyeleri, İstanbul 1974, s. 9-38; a.mlf., “Ahmet Caferoğlu’nun Ardından”, Caferoğlu ve Mansel Anma Töreni, 28 Mart 1975, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1975, s. 9-11; a.mlf., “Türkolojiye Hizmet Edenler: Ahmet Caferoğlu”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 1, İstanbul 1987, s. 60-61; Wlodzimierz Zajaczkowski, “Ahmet Caferoğlu (1899-1975)”, Prz. Or., IV/96 (1975), s. 422; Gülen Bilgiç, “Biyografiler/Kaybettiklerimiz: Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu, 17 Nisan 1899-6 Ocak 1975”, TFAY Belleten (1975), s. 195-197; Mustafa Canpolat, “Caferoğlu’nun Ardından”, TDl., XXXI/281 (1975), s. 141-143; Saadet Çağatay, “Ahmet Caferoğlu”, a.e., XXXI/282 (1975), s. 174-175; Zeynep Korkmaz, “Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu ve Mesleki Kişiliği”, Caferoğlu ve Mansel Anma Töreni, 28 Mart 1975, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 1975, s. 3-8; Fahri Ç. Derin, “Prof. Dr. Ahmed Caferoğlu (1899-1975)”, GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 298-300; TA, IX, 182; ML, II, 728.

Osman Fikri Sertkaya

CÂGÎR

جاگیر

Hindistan’da hüküm süren Türk devletlerinde geliri maaş yerine veya belli bir hizmet karşılığında memur ve kumandanlara tahsis edilen topraklara verilen ad.

Farsça câ (yer) ve gîr (tutan) kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelen câgîr, sözlükte “tutulan, sahip olunan yer” anlamına gelir. Câgîr usulünün Orta Asya’da Türkler ve Moğollar arasında kullanıldığı ve Cengiz Han ile Timur’un kumandanlarına câgîr dağıttıkları bilinmektedir. Delhi sultanlarından itibaren Hindistan’da da uygulanan câgîr usulü Bâbürlüler döneminde sistemleştirilmiştir. Buna göre imparatorluğun sahip olduğu topraklar genel olarak hâlisa* ve câgîr olmak üzere iki kısma ayrılıyor, Bâbürlü hânedanına ait olanlara hâlisa, bunun dışındakilere de câgîr deniliyordu. Yeni fethedilen topraklar da sultanın izniyle câgîr şeklinde dağıtılabilirdi. Ancak prensip olarak bütün topraklar sultana ait olduğu için câgîrler siyasî veya ekonomik ihtiyaçlar sebebiyle hâlisaya çevrilebilirdi. Nitekim Ekber Şah (1556-1605) bir ara bütün câgîrleri hâlisa ilân edip bunun yerine maaş vermeyi denemiş, fakat bir müddet sonra bundan vazgeçmiştir. Aynı gerekçelerle hâlisa toprakları da câgîr haline getirilebilirdi.

Câgîre dahil olan şehirler, kasabalar ve köyler devlet adamları, memurlar ve kumandanlara hizmetlerine karşılık olmak üzere rütbe ve makamlarına göre veriliyordu. Ancak istisnaî olan ve hiçbir karşılık gözetilmeden verilen bir çeşit câgîr daha vardı ki buna in‘âm* adı verilirdi. Tahsis edilen toprağın büyüklüğü hizmet karşılığı olarak takdir edilen maaş oranında hesaplanıyordu. Kendisine bu şekilde toprak verilen kimse (câgîrdar), belli sayıda asker barındırmak ve gerektiğinde bunlarla birlikte savaşa katılmak zorundaydı. Câgîrdar maaşını ve diğer masraflarını karşılayabilmek için kendisine ayrılan toprakları işletir ve artan gelirinin bir kısmını da vergi olarak devlete öderdi. Bâbürlüler’de genel olarak iki türlü câgîr uygulaması vardı. Bir kimse yalnız başına câgîr alabildiği gibi birkaç kişi ile birlikte

ortak câgîr alması da mümkündü.

Câgîr, câgîrdar devlete hizmet ettiği sürece devam ederdi. Bu açıdan câgîrdar resmî bir devlet görevlisi durumundaydı ve câgîrin büyümesi veya küçülmesi tamamen devlete bağlı idi. Herhangi bir bölgede câgîrdarların iyice yerleşip etrafları ile birlikte kuvvetlenmelerine karşı tedbir olmak üzere bazan bunların görev yerleri değiştirilir ve gittikleri yerde kendilerine aynı oranda yeni câgîr verilirdi. Başlangıçta câgîr için belli bir süre tayin edilmemekle birlikte Bâbürlüler'de bu süre 10-15 yıl kadardı. Câgîrdarlar hiçbir şekilde kendilerine verilen toprağı sahiplenemezlerdi. Câgîrlerin miras yoluyla intikali de söz konusu değildi. Bununla birlikte bir câgîrdarın oğlu şartları uygunsa câgîr isteyebilir ve bu isteği kabul edildiği takdirde ona da câgîr verilebilirdi.

Câgîrdarlar aynı zamanda kendi bölgelerinde asayişi ve toplum düzenini sağlamakla yükümlü idiler ve zaman zaman bölgeleriyle ilgili rapor hazırlayıp devlete istatistikî bilgiler verirlerdi. Ancak câgîrdarlar kendilerine verilen toprağın tek hâkimi değillerdi, yani câgîr ve o câgîrde çalışan insanlar üzerinde sınırsız yetkileri yoktu. Özellikle halkı kötü muameleden korumak için düzenlenen bir uygulamaya göre câgîrdarlar diğer mülkî idarecilerle beraber çalışmak zorunda idiler ve onlar tarafından da denetlenirlerdi. Mülkî âmirler her yıl bölgelerindeki câgîrdarların durumunu devlete bildirirlerdi. Bunun yanı sıra yine câgîrdarların durumunu rapor etmekle görevli halktan da bir kişi bulunurdu. Bütün bunlara rağmen bir câgîrdar yine de kanunlara riayet etmez ve görevini hakkıyla yerine getirmezse mülkî âmirin teklifiyle câgîri elinden alınır veya başka yere nakledilirdi.

Câgîrdarlar kendilerine verilen toprakları işletirken aynı zamanda devletin genel ekonomik şartlarına uymak ve çalışanların durumunu göz önünde bulundurmak mecburiyetindeydiler. Meselâ tabii âfetler veya kuraklık zamanlarında vergilerini azaltırlardı. Öte yandan câgîrdarlık bir bakıma ekonomik rahatlık sağladığı ve idarî-siyasî bir ağırlık taşıdığı için şartları uygun olanlar nakit maaş yerine bunu tercih ederlerdi. Câgîr sistemi, uygulamada bazı farklılıklar olmakla birlikte, Büyük Selçuklular'daki iktâ* ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki timar* sistemine esasta çok benzemektedir.

Bâbürlü Devleti’nin kuvvetli olduğu zamanlarda câgîr sistemi çok iyi işlemiş, siyasî ve ekonomik açılardan idareye büyük destek sağlamıştır. Özellikle Ekber Şah’ın ortaya koyduğu esaslarla

câgîr sistemi Bâbürlü idarî yapısının temellerinden birini oluşturmuştur. Bu sistem bir taraftan câgîrdarların devletçe çok sıkı kontrol edilmesinden dolayı merkezî otoriteyi güçlendirmiş, diğer taraftan vergi toplama işini büyük ölçüde düzene koymuştur. Aynı şekilde devleti belli dönemlerde yüklü miktarlarda nakit maaş ödemek külfetinden de kurtarmıştır. Bunun yanı sıra câgîr sistemi, gerektiği anlarda sultana çok büyük bir orduya sahip olma imkânı sağlamıştır. Öte yandan Hindistan gibi çok sayıda farklı ırkların, çeşitli din ve dillere sahip insanların yaşadığı bir ülkede idarî birlik ve bütünlüğün o günkü şartlarda ancak merkezî otoritenin güçlü olması ile mümkün olacağı ve câgîr sisteminin de bu otoriteyi güçlendirdiği göz önüne alınırsa sistemin önemi açıkça anlaşılır. Ancak özellikle Evrengzîb’den (1658-1707) sonra devletin gerilemeye yüz tutması ile birlikte değişen şartlar içerisinde câgîr sistemi bir bakıma devlet için problem olmaya başlamıştır. Zira bir taraftan nüfus çoğalıp masraflar artarken diğer taraftan para değer kaybetmiş ve özellikle câgîr bölgelerinde hayat standartları çok düşmüştü. Bütün bunlar birçok kişiyi câgîr yerine nakit parayı tercih etmeye veya câgîri başkalarına kiralamaya zorluyordu. Bu arada çok sayıda câgîrdar gittikçe otorite tanımamaya ve görevlerini yerine getirmemeye başlamıştı. Bu da devlet otoritesinin sarsılmasına ve ülkedeki siyasî birliğin bozulmasına sebep oluyordu. Bu bakımdan câgîr sisteminin iyi uygulanması Bâbürlüler’in yükselmesinde ne derece olumlu rol oynadıysa sistemin bozulmasının da imparatorluğun gerilemesinde aynı derecede etkili olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Fazl-ı Allâmî, Ain-i Akbari (trc. H. Blochman), New Delhi 1927-49 → 1989, I, 328-329; II, 41-42, 50; S. Chandra, Parties and Politics at the Mughal Court 1707-1740, New Delhi 1979, s. XIX-LV; A. C. Banerjee, The

State and Society in Northern India 1206-1526, Calcutta-New Delhi 1982, s. 106, 123-124, 351-352; W. H. Moreland, India at the Death of Akbar, New Delhi 1983, s. 67-70, 80-84, 129, 134; F. Bernier, Travels in the Mogul Empire AD 1656-1668 (trc. A. Constable), New Delhi 1983, s. 213, 224; W. Irvine, The Army of the Indian Moghuls, New Delhi, ts., s. 14-22; M. A. Nayeem, Mughal Administration of Deccan Under Nizamul Mulk Asaf Jah, Bombay-Delhi 1985, s. 159-209; P. S. Bedi, The Mughal Nobility Under Akbar, New Delhi 1985, s. 82-96; J. N. Sarkar, Mughal Economi, Calcutta 1987, s. 288-289, 297; Zakir Husain, "The Working of the Jagır System In the Deccan During the Last Years of Aurangzeb", Journal of Objective Studies, II/2, Delhi 1990, s. 72-80; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", İA, XII/1, s. 293-295; "Djagır", EI² (İng.), II, 378; Cl. Cahen, "Iktaag", a.e., III, 1088-1091.

Azmi Özcan

CAĞALOĞLU HAMAMI

İstanbul'da XVIII. yüzyılda yapılan, büyük çarşı hamamlarının sonuncusu.

Eminönü ile Sultan II. Mahmud Türbesi arasında aynı addaki semtte, Ayasofya Meydanı'ndan Cağaloğlu'na uzanan Yerebatan caddesinin sağ tarafındadır. Eskiden burada Osmanlı ileri gelenlerinin konakları ve özel sarayları bulunuyordu. İtalyan asıllı Cicala ailesinden olup ihtida ederek Osmanlı hizmetine giren ve Cağaloğlu (Cigalazâde) Sinan Paşa olarak tanınan vezirin de konağı bu çevrede bulunduğundan semt onun adını aldığı gibi hamam da aynı adla şöhret bulmuştur.

Cağaloğlu Hamamı, Sultan I. Mahmud (1730-1754) tarafından Ayasofya Camii içinde yaptırılarak vakfedilen kütüphaneye gelir sağlamak üzere inşa edilmiştir. Ahmed Refik'in yayımladığı bazı arşiv belgeleri bu hususu açık olarak ortaya koymaktadır. 1153 Rebîülevvelinde (Haziran 1740) yazılan bir hükümde Marmara adası nâibine, kütüphane vakfı için inşa edilecek çifte hamamda kullanılmak üzere evvelce iskeleye indirilen mermerler yetmediğinden ocaktan çıkarılan sütun ve diğer mermerlerin araba ve hayvanlarla indirilmeleri emredilir. Aynı yılın cemâziyelâhirinde Haremeyn-i şerîfeyn müfettişine ve su nâzırına gönderilen diğer bir emirnâmede Büyük Bent'ten getirilen suyun Ayasofya makseminden bir miktarının hamama ayrılması istenir. Yine aynı yılın şevval ayında Marmara nâibiyle subaşısına yazılan başka bir fermanda hamama tekrar mermer istendiğinden inşaatın henüz tamamlanmadığı anlaşılmaktadır.

Hamamın kapısı üstünde yer alan uzun manzum kitâbe de binanın Sultan I. Mahmud tarafından 1154 (1741-42) yılında yaptırılmış olduğunu bildirir. Bu hamam hakkında etraflı tek incelemeyi 1916-1917'de yapan H. Glück, işleten kişinin buranın Hüsrev adında bir mimarın eseri olduğunu söylediğini ihtiyat kaydı ile bildirir.

R. Walsh'ın 1838'de yayımlanan kitabındaki Thomas Allom tarafından çizilen gravürde tasvir edilen hamam görüntüsünün buraya ait olduğu söylentisinden, Cağaloğlu Hamamı'nın daha o tarihlerde bile yabancıların

içine girdikleri bir tesis olduğu anlaşılmaktadır.

Halen işletilmekte olan Cağaloğlu Hamamı bir çifte hamamdır. Daha büyük ölçüde olan soldaki erkekler kısmına cadde kotu yükseldiğinden merdivenden inilir. Dışa açılan girişin önünde, Türk mimarisinin hiçbir dönemine uymayan üslûpta garip biçimli mermerden bir kemeri olan bir dış kapı bulunur. Soyunma yerine üstünde kitâbe olan bir kapı geçit verir. Kare planlı soyunma yerini geçişi dilimli tromplarla sağlanan büyük bir kubbe örter. Hamamın dış mimarisi dışarıdan görünmeyecek şekilde binalarla kapatılmıştır. Fakat dış mimarinin fazla itinalı bir işçilik göstermediği söylenebilir. Soyunma yeri içten 14x14 m. ölçüsünde olup ortasında biçim bakımından tamamen barok sanatı karakterinde

mermer bir şadırvan havuzu bulunur. Büyük kemerlerin içlerindeki dolgu duvarlarında ortadaki büyük, yanlardakiler daha küçük olmak üzere üçer pencere açıldığından hamamın bu kısmı oldukça aydınlıktır. Kubbenin ortasında da ayrıca bir aydınlık feneri vardır.

İki kapıdan geçilen ılıklık kısmı, klasik Türk hamamlarından çok değişik bir biçime sahiptir. Burada birbirlerine ve duvarlara kemerlerle bağlanmış dört sütun, ortadakiler geniş, yanlardakiler dar dokuz bölüm meydana getirir. Ortadaki bölümlerin bir beşik tonoz ve bir kubbe ile örtülü olmasına karşılık yan bölümleri aynalı tonozlar örter. İki bölüm mermerden perdelerle birer hücre halinde ayrılmıştır. Bu perdelerin kapıları barok profillidir. Buradaki sütunların başlıkları da Türk sanatına tamamen yabancı bir üslûpta yapılmış, üst köşeleri volütlü ve ortaları birer oval madalyonlu olarak işlenmiştir. Başlığı ayrıca barok dört yaprak süsler. Ilıklık bölümünün sağında, kadınlar tarafı ılıklığına taşan, görevinin ne olduğu bilinmeyen beşik tonozlu dikdörtgen bir mekân bulunur. Solunda ise helâlar sıralanır. Ancak 0,70 m. kadar genişlikteki bir kapıdan geçilen halvet kısmı 12,50 m. ölçüsünde bir kare olup hiçbir Türk hamamında rastlanmayan bir mekân düzenine sahiptir. Ortada uzun sekiz sütun bir sekizgen meydana getirir. Bu sekizgen üç taraftan klasik Türk mimarisinin üç eyvanı ile ileriye taşar. Ancak bu eyvanlar tonozlu değil kubbelidir. Köşelerde dört halvet hücresi yer alır. Ayrıca sağ taraftaki eyvanda bulunan şevli bir geçitten kubbeli küçük bir mekâna geçilir. Bunun bir benzeri de kadınlar tarafında bulunur. Bu mekânlar da Türk hamamlarında rastlanmayan bir özelliktir.

Kadınlar tarafının soyunma yeri, erkekler tarafından hangi gaye ile yapıldığı anlaşılamayan büyük kare bir boşlukla ayrılmıştır. Girişi yan sokaktadır. Muntazam bir planı olmayan ılıklığın solunda iki sütunla ayrılmış üç bölüm vardır, ortayı ise büyük bir kubbe örter. Halvet erkekler tarafının benzeri bir mimaridedir, yalnız köşelerde halvet hücrelerinin perde duvarları ile ayrılmamış olması bir farklılık teşkil eder. Her iki bölümün dışında boydan boya su deposu uzanır.

Cağaloğlu Hamamı, Türk hamamı mimarisinde dört eyvanlı ve dört halvet hücreli tipin çok değişik ve yeniliklerle dolu bir örneğidir. Bu bakımdan Süleymaniye, Çemberlitaş ve İznik'te Yeni Hamam'da temsil edilen bu çeşitleme, Türk hamam mimarisinin istisnaî bir tipi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Cağaloğlu Hamamı İstanbul'un son büyük çarşı hamamı olarak da şehir tarihinde önemli bir yere sahiptir. Zira Sultan III. Mustafa 1182 Rebîülevvelinde (Temmuz-Ağustos 1768), İstanbul'un su ve odun ihtiyacı sebebiyle bundan böyle şehrin içinde, Galata, Üsküdar, Eyüp ve Boğaziçi kıyılarında yeni hamam inşa ettirilmemesini istemiş, yasaklamaya rağmen yapılanların derhal yıktırılmasını ve harap durumda olanların da ihya edilmemesini bir fermanla bildirmiştir. Gerçekten de bundan sonra artık çarşı hamamı inşa edilmemiştir. Ayrıca yapısında barok üslûbun belirli oluşu da Türk sanatında yabancı sanat akımının başlangıcına işaret eder. Şehir tarihi ve Türk sanatı bakımından değeri azımsanamayacak olan ve sultan vakfı olduğu da açıkça bilinen bu kıymetli eserin özel mülkiyette değerini hiçe sayan bir tutum içinde kalması üzücüdür. Ayrıca 1917'de Glück'ün bazı zorluklar yüzünden çok eksik olarak çizebildiği planının daha iyi bir rölövesinin hâlâ yapılamamış olması da büyük eksikliktir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Glück, Die Baeder Konstantinopels, Wien 1921, s. 131-136, 154-155; Ahmed Refik, Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı 1100-1200, İstanbul 1930, s. 147, nr. 176, s. 150; nr. 179, s. 151; nr. 180, s. 217; nr. 261 (yeni hamam yaptırılmaması hak.); R. Walsh-Th. Allom, Constantinople and the

Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838, s. 34-35 arasındaki gravür; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 115-119; Semavi Eyice, İstanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 19, nr. 12; a.mlf., "İznik'te Büyük Hamam ve Osmanlı Hamamları Hakkında Bir Deneme", TD, XI/15 (1960), s. 99-120; R. Ekrem Koçu, "Cağaloğlu Hamamı", İst.A, VI, 3337-3341.

Semavi Eyice

CAĞBÛB

جغبوب

Libya’da Bingazi’nin güneyinde Senûsiyye tarikatının merkezi olarak bilinen yerleşim birimi.

Senûsiyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Ali es-Senûsî’nin kabrinin bulunduğu Cağbûb, Nil ve Sîva vadilerinden Fizan’a ve Trablus’a giden yol üzerinde bir vaha içinde yer alır. 1855’te bölgeye yerleşerek vahaya hâkim kayalıkta bir zâviye yaptıran Şeyh Senûsî müridleriyle birlikte çevreyi kısa zamanda imar etti. 1859’da vefat edince buraya defnedildi.

Batı kaynaklarında Carabub olarak geçen Cağbûb, o yıllarda kervan yolları bakımından çok önemli olan Batı Afrika ve Sudan’ı Kahire’ye bağlayan bir yol üzerinde yer alıyordu. Bölge şeyhin burada başlattığı hareketle ilmî ve ticarî açıdan önem kazandı. Ticarete de önem veren tarikat mensupları bu yolu kullanan kervanların emniyetini sağladılar. Ayrıca Cağbûb’da ticarî malların saklanıp korunması maksadıyla inşa edilmiş bulunan depolar tüccarların bu yolu tercih etmelerini sağladı. 1856’da Sultan Abdülmecid’in fermanıyla tarikat mensuplarına ait emlâkin vergiden muaf tutulması ve müridlere zekât toplama yetkisi verilmesi bölgeyi ticarî bakımdan daha da güçlendirdi. Böylece Cağbûb bir ticaret merkezi olarak kervan sahiplerini buraya çekerken öte yandan Senûsiyye tarikatının kurulan zâviyeler yoluyla yayılmasına çalışıldı.

Cağbûb, Senûsîler’in liderliğinde Batılı sömürgeci güçlere karşı girişilen cihad hareketinin merkezi olmuş, burada depolanan silâhlarla donanan müslümanlar ülkeleri için savaşmışlardır. Şeyh Senûsî’nin oğlu Muhammed Mehdî’nin (ö. 1902) daha sonra Kufra’ya yerleşmesi

Cağbûb’un eski önemini kaybetmesine yol açtı. Osmanlı Devleti Senûsîliğin merkezi olması dolayısıyla Cağbûb’a çok yakın bir ilgi göstermiş, Trablus Valisi Reşid Paşa 1890’lı yıllarda bölgeyi ziyaret etmiştir. Müsteşrikler, Şeyh Senûsî’nin Osmanlı nüfuzundan uzakta kalmak

amacıyla sahilden oldukça içeride bir yerde bulunan Cağbûb'u merkez seçtiğini, oğlu Muhammed Mehdî'nin de aynı amaçla Kufra'ya yerleştiğini iddia ederler. Ancak 1884 ve 1893 yıllarında bölgeyi ziyaret eden piyade miralayı Sâdık el-Müeyyed seyahatnâmesinde bölge halkının Osmanlı Devleti'ne ve halifeye bağlı olduğunu belirtmiştir. Bugün küçük bir yerleşim birimi olan Cağbûb'un Senûsîliğin merkezi olması dışında bir önemi kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Rohifs, Von Tripolis nach Alexandrien, Bremen 1885, s. 81 vd.; Sâdık el-Müeyyed, Afrika Sahra-yı Kebîrinde Seyahat, İstanbul 1314, s. 6, 10, 11, 19, 67, 71; Muhammed et-Tayyib el-Eşheb, es-Senûsî el-Kebîr, Kahire 1956, s. 210-211; N. A. Ziadeh, Sanusıyah, Leiden 1983, s. 48, 50, 60, 63-64, 99; M. Morsy, North Africa 1800-1900, New York 1984, s. 274-280; H. Duveyrier, "La Confrérie musulmane de Sıdi Mohammed ben Ali es-Senousi", Bulletin de la Societe de Géographie, 7. série, V, Paris 1884, s. 145-226; G. Yver, "Cagbûb", İA, III, 10-11; "Senûsî", İA, X, 500; J. Despois, "al-Djaghbub", EI² (İng.), II, 378.

Mustafa L. Bilge

CÂH

جاه

Kişiye toplumda saygınlık kazandıran ve bir tutku halini alarak ahlâkî hayata zarar verebileceği düşünülen şan, şöhret, mevki anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi.

Arapça vech (وجه) kelimesinin harf sırasının değiştirilmesiyle (kalb) meydana getirilmiş olup sözlükte "şeref ve itibar" anlamına gelir (Lisânü'l-Arab, "cvh" md.; Tâcü'l-arûs, "câh" md.). Terim olarak bir kimsenin, sahip olduğu veya sahipmiş gibi göründüğü üstün meziyetler sayesinde insanların üzerinde saygı ve itaat hissi uyandırmak suretiyle kazanmış olduğu şeref ve itibar, daha dar çerçevede ise idarî, siyasî, ilmî vb. mevki ve makam anlamında kullanılmıştır. Böyle bir özel mevki elde edebilmek için halkın veya üst makamlarda bulunanların nezdinde şöhret ve itibar sahibi olmak gerektiği dikkate alınarak câhın yukarıdaki iki anlamı arasında sıkı bir bağ kurulmuştur (bk. Gazzâlî, III, 278-279; Râzî, s. 141). Kaynaklarda câh kelimesi yanında aynı veya yakın anlamlarda imâret, şöhret, iştihar, sît, mansıb, menzile gibi daha başka kavramlara da rastlanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde cah terimi kullanılmamıştır. Ancak insanları dünya tutkusuna karşı uyaran âyetlerle Hz. Peygamber'in zühd hakkındaki açıklamaları ve özellikle, "İleride sizler yöneticiliğe (imâret) çok düşkün olacaksınız; fakat âhirette bundan dolayı pişmanlık duyacaksınız" (Buhârî, "Ahkâm", 7; Nesâî, "Bîat", 39) meâlindeki hadisi ve Abdurrahman b. Semüre'ye hitaben, "Emirliğe talip olma!..." (Buhârî, "Ahkâm", 5, 6, "Eymân", 1) şeklindeki buyruğu, ahlâk âlimleri ve mutasavvıfların mevki, şan ve şeref tutkusuna karşı tavır almalarına yol açmıştır. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, "fakirliği ve fakirleri sevmek, miskinlerle birlikte yaşayıp onlara karşı alçak gönüllü olmak" anlamında ve şöhretin zıddı olarak kullandığı humûlü hallerin en faziletlisi sayar. Ona göre zühdün en yüksek mertebesi insanları yönetmekten (riyâset), onlar nezdinde makam (menzile) ve mevki (câh) sayılan mertebelerden uzak durmaktır. Hatta zâhidler insanı dünyaya, mevki ve makama yönelten

bilgilerden bile çekinmeyi zühdün gereği saymışlardır (Kutü'l-kulûb, I, 266-267). Bütün mutasavvıflar mevkiden kaçış ve mevki tutkusundan kurtulma mücadelesinde, Belhli bir veliaht iken dünyevî makam ve ikballeri terkederek tasavvuf yolunu seçmiş olan İbrâhim b. Edhem'i (ö. 161/777-78 [?]) ideal örnek olarak saygıyla anarlar. İslâm ahlâkçıları genellikle bir mevki ve itibar sahibi olmaktan çok "hubbü'l-câh" dedikleri mevki ve şöhret ihtirasını reddetmişlerdir.

Hz. Yûsuf'un, kendisinin güvenilir ve bilgili bir kimse olduğunu söyleyerek Mısır melikinden hazine nâzırlığı makamına getirilmeyi talep ettiğini bildiren âyete (Yûsuf 12/55) dayanarak ehliyetli bir kimsenin, mevki ihtirası taşımaksızın, ihtiyaçlarını karşılamak ve topluma hizmet etmek maksadıyla makam ve görev talebinde bulunabileceğine hükmedilmiştir. Fahreddin er-Râzî, bir kimsenin kendi isteği olmaksızın bir makama getirilmesinde hiçbir sakınca bulunmadığını belirtir ve buna Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn'in durumlarını örnek gösterir. Çeşitli hizmetlerin yerine getirilmesi, yeme içme, giyim, mesken gibi zaruri ihtiyaçların karşılanması için görev ve mevki talebinde bulunmak gerekli olabilir. Dinen mubah olan imkânları elde etmek için makam istemek câiz, riya ve yalan gibi gayri meşrû yollara başvurarak mevki elde etmeye çalışmak ise haramdır (Râzî, s. 137-138; Hâdimî, II, 65-66).

Câh konusunu psikolojik, sosyal, ahlâkî ve tasavvufî yönleriyle tahlil eden ilk İslâm düşünürü Gazzâlî'dir. Onun bu tahlilleri, eserlerinde câh konusuna yer veren sonraki ahlâkçılar tarafından hemen hemen aynen tekrar edilmiştir (meselâ bk. Râzî, s. 127-157; Kâşânî, s. 119-128; Hâdimî, II, 123-124). Gazzâlî, bütün sosyal huzursuzlukların kaynağı olarak düşündüğü mevki tutkusunun temelinde insanın bencil arzularını gerçekleştirme eğilimini görür. Ona göre esasında dünyanın iki rüknü olan servet ve mevki arzusunun psikososyal sebebi insanın başkaları nezdinde saygınlık kazanma eğilimidir. Özellikle mevki kazanma isteği bulunan kişi, sahip olduğu veya sahipmiş gibi göründüğü yüksek meziyetler dolayısıyla insanların gönüllerinde kendisi hakkında hayranlık uyandırmak suretiyle onların bağlılıklarını sağlar ve bu şekilde "hürleri kendisine köle yapar" (İhyâ, III, 279). Gazzâlî mevki ve makam arzusunu başlıca iki sebebe bağlar. Bunlardan ilki insanın kendi geleceği hakkındaki kaygılarıdır. Bu kaygılar onu, mevki ve itibarını yükseltip yaygınlaştırarak daha uzun zaman, daha

geniş çevrede güvence içinde olacağı bir gelecek hazırlama çabasına iter. Gazzâlî mevki tutkusunun diğer sebebi dolayısıyla yaptığı açıklamaları ile bu tutkunun metafizik temellerine inmeye çalışmıştır. Ona göre, “De ki, ruh rabbimin emrindendir” (el-İsrâ 17/85) meâlindeki âyetin de gösterdiği gibi insan ruhu “rabbânî bir varlık”tır. Rubûbiyyet “varlık ve kemalde tekleşmek, eşsizleşmek”tir. Kemal ilâhî sıfatlardan olduğu için -yine ilâhî bir varlık olan-insan tarafından tabii olarak istenir (a.g.e., III, 281). Kudret ve hâkimiyet birer kemaldir. Şu halde başkaları üzerinde hâkimiyet kurma arzusu insanın tabiatında vardır (a.g.e., III, 281-282). Servet gibi mevki ve mansıb da dünya hayatının geçici ihtiyaçlarındandır. Dünyevî olan her imkân gibi mevkiden de âhiret için faydalanılabilir. Şu halde mevki kendi başına bir gaye olarak alınmamalı, özellikle dinî değerler bu gayeye vasıta kılınmamalıdır. “İbadet vasıtasıyla mal ve câh kazanmaya kalkışmak dine karşı işlenmiş bir suçtur ve haramdır” (a.g.e., III, 285).

Câh terimini, “bazı insanların sahip olduğu ve diğer insanları yönetme

imkânını sağlayan bir güç” şeklinde tarif eden İbn Haldûn, Zuhruf sûresinin 32. âyetini de delil göstererek sosyal hayatta farklı mertebelerde mevki ve makamların bulunmasını, gayesi insan türünün idâmesi olan ilâhî bir kanun şeklinde görmüştür. İbn Haldûn’a göre bu kanun uyarınca mevki sahibi adalet ölçüleri içinde, şer‘î ve siyasî hükümlere göre izin, yasak, zorlama gibi değişik tasarruflarıyla fertleri sosyal dayanışmaya sevkeder; faydalı işlere yöneltme, zararlı olanlardan uzaklaştırma çabası gösterir (Mukaddime, II, 919-925).

Klasik ahlâk kitaplarında mevki ve makamı insanların yararına kullanma çabası “câhı bezletmek” deyimiyle ifade edilir ve bu çabayı gösterenler cömertlerin en şereflisi sayılır (meselâ bk. Mâverdî, s. 321-322; İbn Haldûn, II, 923).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arâb, "cvh" md.; Tâcü'l-arûs, "câh" md.; Buhârî, "Ahkâm", 5, 6, 7; "Eymân", 1; Nesâî, "Bîat", 39; Hâris el-Muhâsibî, er-Riâye li-hukukıllâh (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 273-275; a.mlf., el-Vesâyâ, Beyrut 1406/1986, s. 246-247; Kutü'l-kulûb, I, 266-267; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1397/1978, s. 321-322; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, Beyrut 1980, s. 260-261, 269; Gazzâlî, İhyâ, III, 274-293; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûḥ (nşr. M. S. Hasan el-Ma'sûmî), Tahran 1364 hş., s. 127-157; Kâşânî, el-Hakayık fî mehâsini'l-ahlâḳ (nşr. Seyyid İbrâhim el-Meyâncî), Beyrut 1399/1979, s. 119-128; İbn Haldûn, Mukaddime, I, 351-354; II, 883, 919-925; Hâdimî, el-Berîka, İstanbul 1318, II, 64-69, 123-124.

Mustafa Çağrıcı

CAHD

الجحد

İtikadî hükümleri kısmen veya tamamen bile bile inkâr etmek anlamında kullanılan bir terim.

Cahd sözlükte “bir şeyi bildiği halde kabullenmeyerek inkâr etmek” mânasına gelir. Bu inkâr, doğruluğu kalben tasdik edilen bir hükmün yanlış olduğunu ileri sürmek şeklinde olabileceği gibi yanlış bilinen bir hususun doğru olduğunu iddia etmek şeklinde de olabilir. Hangi şekilde olursa olsun netice itibariyle cahd insanın realiteye uygun olan, yani duyuların ve aklın verilerine dayanan kesin hükmün aksini savunarak kasten gerçeğe karşı tavır alması ve onu kabullenmekten kaçınmasıdır. Cahd ile inkâr ve küfür kelimeleri arasında anlam benzerliği bulunmakla beraber bazı farklar da vardır. İnkâr, bilgisizliğin sonucu olarak bir hükmü tasdik ve itiraf etmemek, cahd ise bilerek ve inat göstererek gerçeği kabullenmemektir. Küfür de ister bilerek ister bilmeyerek olsun inkârın her türüne verilen genel bir addır.

Kur’ân-ı Kerîm’de on iki yerde tekrarlanan cahd, bir âyette “ilâhî nimete karşı gösterilen nankörlük” (en-Nahl 16/71), diğerlerinde ise “Allah’ın âyetlerini bile bile görmemezlikten gelmek” anlamını ifade etmektedir. “Allah’ın âyetleri” vahiy ürünü olan Kur’an mânasına alındığı gibi Allah’ın varlığına, birliğine, eşsiz kudretine delâlet eden nesneler ve tabiat olayları, ayrıca nübüvvetin gerçekliğini belgeleyen mûcizeler anlamında da kullanılmıştır. Bu âyetlerin söz konusu ettiği inkârcılar ahdini bozan, fesat çıkaran, kâfir, zâlim ve nankör kimseler diye vasıflandırılır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “chd” md.). Cahd muhtelif hadislerde de aynı mânalarla birlikte “hukukî ve ahlâkî bir hükmü bile bile inkâr etmek” anlamında da kullanılmıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, “chd” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de Ehl-i kitab’ın, özellikle yahudilerin son peygamberin geleceğinden haberdar oldukları ve Hz. Muhammed’in hak peygamber olduğunu bildikleri halde onu inkâr ettikleri haber verilir (msl. bk. el-

Bakara 2/146). Bu gerçeği belirtmek amacıyla olmalıdır ki bazı İslâmî eserlerde yahudilerden cuhûd (câhidin [inkârcı] çoğulu) diye söz edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, “cahd” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “chd” md.; Lisânü’l-Arab, “chd” md.; Tehânevî, Keşşâf, “cahd” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “chd” md.; Wensinck, Muʿcem, “chd” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “chd” md.; Kamus Tercümesi, “cahd” md.; Muhammed İsmâil İbrâhim, Muʿcemü’l-elfâz ve’l-alâmi’l-Kurâniyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), “cahd” md.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, III, 200; XII, 205; XVIII, 15; Kurtubî, el-Câmi, IX, 54; Henrico Lammens el-Yesûî, Ferâidü’l-luga fi’l-furûk, Beyrut 1889, I, 54; Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü’t-tahrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XII, 105.

A. Saim Kılavuz

CAHEN, Claude

(ö. 1909-1991)

Fransız şarkiyatçısı.

26 Şubat 1909'da Paris'te doğdu. Yüksek öğrenimine Ecole Normale Supérieure'de başladı; 1931 yılında Ecole Nationale des Langues Orientales'in Türkçe-Arapça bölümünden mezun oldu. 1932'de tarih öğretmenliği imtihanını kazanarak Amiens, Rouen ve Paris'te görev yaptı ve araştırma faaliyetlerinde bulundu. 1936-1937 yıllarını Türkiye'de geçirdi. 1940'ta La Syrie du Nord K l'Zpoque des Croisades adlı teziyle doktor unvanını aldı. II. Dünya Savaşı süresince beş yıl tutuklu kaldı. 1945-1959 yıllarında Strasbourg Üniversitesi'nde, daha sonra da kariyerini tamamladığı Sorbonne Üniversitesi'nde (1959-1979) öğretim üyeliği yaptı. 1973'ten itibaren Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'in üyesi ve Société Asiatique'in başkanı olan Cahen, Légion d'Honneur nişanı sahibi idi. 18 Kasım 1991 tarihinde Savignysur-Orge'de öldü.

Cahen Ortadoğu'nun Ortaçağ tarihi alanında uzmandı. Belgeleri aslından inceleyebilmek için gerekli olan dilleri iyi bildiğinden vergiler, hukuk ve ticaret hayatı gibi çok geniş bir sahada dikkat çekici araştırmalarda bulundu. Anadolu, Suriye ve Mısır'ın idarî kurumları, ekonomik hayatı ve sosyal yapıları üzerinde derinliğine incelemeler yaptı. Anadolu'nun Selçuklu ve Beylikler devirleriyle ilgili kitap ve makaleler yazdı; İslâm, Batı ve Bizans kaynaklarını mukayese ederek Haçlı seferleri tarihine yeni bir anlayışla yaklaştı.

Eserleri. 1. Leçons d'histoire musulmane: VIIIe-XIe s. (Paris 1957-61). 2. Mouvements populaires et autonomismes urbains dans l'Asie musulmane du Moyen-Age (Leiden 1959). 3. Preottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History Circa 1071-1330 (Londres 1968; Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler [trc. Yıldız Moran], İstanbul 1979; gözden geçirilmiş ilâveli Fransızca neşri: La Turquie pré-ottomane, İstanbul-Paris 1988). 4. Islam des origines de but de l'empire

ottoman (Paris 1970; İslamiyet. Doğuşundan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar [trc. Esat Nermi Erendor], İstanbul 1990). 5. Introduction à l'histoire de l'Orient musulman médiéval (VII-XVe s.): Méthodologie et Zléments de bibliographie (Paris 1982). 6. Orient et Occident au temps des Croisades (Paris 1983).

K. M. Setton tarafından yayımlanan A History of the Crusades (Philadelphie 1958-1961) adlı eserin I ve II. ciltlerindeki Selçuklular'la ilgili bölümleri ve P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis'in neşrettikleri

Cambridge History of Islam'ın (Cambridge 1970) II. cildindeki ekonomi, toplum ve kurumlarla ilgili bölümü de Cahen yazmıştır. Ayrıca l'Encyclopédie de l'Islam'da ve Revue Historique, Le Moyen Age, Journal Asiatique, Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Orientales de Damas, Studia Islamica Byzantion, Turcica gibi dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Makalelerinin büyük bir kısmı Turcobyzantina et Oriens christianus (Londres 1974), Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale (Damas 1977) ve Makhzûmiyyat, études sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiévale'de (Leiden 1977) toplanmış, bazıları da Türkçe'ye çevrilmiştir: "XIII. Asır Ortalarında Cezire" (trc. Neşet Çağatay, AÜİFD, II/4 [1953], s. 93-106); "İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı" (trc. Zeynep Kerman, TM, 17 [İstanbul 1972], s. 77-100); "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri" (trc. İsmet Kayaoğlu, AÜİFD, XVIII [1972], s. 193-202); "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı" (trc. İsmet Kayaoğlu-Mehmed Dağ, AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, II/2 [1975], s. 175-198); "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi" (trc. Sabri Hizmetli, a.e., V [1982], s. 305-319); "İlk Ahiler Hakkında" (trc. Mürsel Öztürk, TTK Belleten, L/197 [1986], s. 591-601); "İslâm ve Haçlılar" (trc. İsmet Kayaoğlu, a.e., LI/200 [1987], s. 1045-1051); "Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi" (trc. Yaşar Yücel – Bahaeddin Yediyıldız, a.e., LI/201 [1988], s. 1375-1431).

BİBLİYOGRAFYA

C. Cahen, İslamiyet. Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar (trc. Esat Nermi Erendor), İstanbul 1990, s. 7; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1964, I, 342-346; “Claude Cahen”, Mesa Newsletter, IV/2, Arizona 1982, s. 7; J. C. Garcin, “Sur Claude Cahen”, Revue de monde musulman et de la Méditerranée, sy. 59/60 (1991).

Michel Balivet

CÂHİDÎ AHMED EFENDİ

(ö. 1070/1659-60)

Halvetiyye-Uşşâkıyye tarikatının Câhidiyye kolunun kurucusu, mutasavvıf-şair.

Edirne'de doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Asıl adı Ahmed, mahlası Câhidî'dir. Kitâbü'n-Nasîha adlı eserinden Rumelili bir aileden geldiği ve babasının adının Muhammed olduğu anlaşılmaktadır. Kaynakların tasavvufa intisabından sonraki dönemine ilişkin verdiği bilgiler çelişkilidir. Sâdık Vicdânî onu Eğrikapı Savaklar Dergâhı şeyhi ve Uşşâkıyye'nin Cemâliyye şubesinin kurucusu Cemâleddin Edirnevî'nin müridi olarak göstermişse de (Tomar-Halvetiyye, s. 110) bu bilgi doğru değildir. Zira Câhidî 1070'te (1659-60), Cemâleddin ise 1164'te (1751) vefat etmiştir. Bu yanlışlık sonraki yayınlarda da sürdürülmüştür (Bayrı, s. 874; TDEA, II, 6). Öte yandan Hüseyin Vassâf ve Sadeddin Nüzhet Ergun, Ayvansarâyî'nin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iken (TY, nr. 2466) bugün kaybolan Tercüme-i Meşâyih adlı eserine dayanarak Câhidî'nin Bosnalı Şeyh Hasan Kaimî Efendi'ye (ö. 1091/1680) intisap ettiğini ve ondan hilâfet aldığını söylerler. Câhidî'den yirmi yıl sonra vefat eden Kaimî, Öziçeli Muslihuddin Efendi'nin (ö. 1052/1642) müridi olup onun da şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi'dir. Kaynaklarda Kaimî'nin Uşşâkı olduğunu gösteren bir işaret bulunmadığına göre onun Câhidî'nin şeyhi olması şüphelidir.

Câhidî Ahmed Efendi muhtemelen Edirne'de bir Halvetî-Uşşâkı şeyhinden hilâfet aldıktan sonra Çanakkale'ye giderek Kilitbahir'de kurduğu tekkesinde irşad faaliyetinde bulunmuştur. Ölümüne "istirâhat" (1070) kelimesi tarih düşürülmüştür. Halk arasında yanlışlıkla "Câhide Sultan" diye anılan Câhidî'nin türbesi Çanakkale'nin önemli ziyaret yerlerinden olup yine aynı adla anılan mescidin ön tarafında yer almaktadır.

Câhidî Ahmed Efendi'ye nisbet edilen Câhidiyye tarikatı, şeyhin vefatından sonra oğlu Abdüllatif Efendi tarafından sürdürülmüştür. Tarikatın XVIII.

yüzyılda Çanakkale, Bursa ve Edirne çevresinde hayli yaygın olduğu, ancak İstanbul'a ulaşamadığı anlaşılmaktadır. Halifelerinden Muslihuddin Karamânî, Uşşâkıyye'nin Muslihiyye şubesinin kurucusudur (Harîrîzâde, II, 292b). Bir başka halifesi olan Şeyh Ali Efendi'nin müridi Bursalı Şeyh Muhyiddin Efendi (ö. 1091/1680), Câhidiyye tarikatını Bursa'da kurduğu Üçkozlar Dergâhı'nda temsil etmiş (Şeyhî, I, 576), bu dergâh son dönemlere kadar faaliyetini sürdürmüştür.

Hüseyin Vassâf'ın, Çanakkale'de uzun yıllar Kılâ'-ı Müstahkeme teşkilâtında görev yapan Seyyid Paşa'dan aktardığı tarikatla ilgili bilgilere göre Câhidiyye mensupları XIX. yüzyılın başlarından itibaren Câhidî'nin takip ettiği Sünnî çizgiden uzaklaşarak Bektaşîleşmişler ve sayıları giderek azalmıştır. XX. yüzyılın başlarında Câhidiyye'nin tamamen ortadan kalktığı anlaşılmaktadır (Sefîne, IV, 253).

Eserleri. 1. Divan. Yunus Emre'yi takip eden mutasavvıf halk şairlerinden olan Câhidî'nin divanı, çoğu hece vezniyle yazılmış 100 kadar gazel-ilâhî tarzında şiirden meydana gelir. Vezin ve kafiyeye önem vermeksizin duygu ve düşüncelerini ifade eden şairin, "Bir değirmendir bu dünya öğütür bir gün bizi" mısraını ihtiva eden meşhur şiiri, eviç ve acem makamlarında ilâhi olarak bestelenmiştir. Çağdaş şair ve yazarlardan Cahit Zarifoğlu (ö. 1987), fikrî yazı ve denemelerini derlediği eserine Câhidî'den ilham alarak Bir Değirmendir Bu Dünya (İstanbul 1985) adını vermiştir. Divanın yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 796). M. Halid Bayrı eserin kendisinde de bir nüshası olduğunu söyler. 2. Kitâbü'n-Nasîha. Tasavvufla ilgili genel bilgileri, sülûk âdâb ve erkânını, müellifin çeşitli sözlerini ihtiva eden eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (İbrâhim Efendi, nr. 350; Yazma Bağışlar, nr. 2141).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, I, 146, 576; Ahmed Ziyâeddin, Gülzâr-ı Sulehâ Vefeyât-ı Urefâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr.

1018/2, vr. 97b; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 163; Osmanlı Müellifleri, I, 53-54, 148; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 100; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 252-253; Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî, İÜ Şarkiyat Araştırma Merkezi Ktp., "Câhidî" md.; Tomar-Halvetiyye, s. 108, 110-111; Harîrîzâde, Tibyân, II, 292b; Ergun, Türk Şairleri, II, 894; M. Halid Bayrı, "Cahidî", TFA, sy. 58 (1954), s. 874-875; TDEA, II, 6.

Nihat Azamat

CÂHİDİYYE

الجاهديّة

Halvetiyye-Uşşâkıyye tarikatının Câhidî Ahmed Efendi’ye (ö. 1070/1659-60) nisbet edilen bir kolu.

(bk. CÂHİDÎ AHMED EFENDİ)

CÂHİLİYE

الجاهليّة

Özel olarak Araplar'ın İslâm'dan önceki dinî ve sosyal hayat telakkilerini, genel olarak da kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eden bir terim.

Cehl kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye ilmin zıddı olarak genellikle "bilgisizlik" anlamı verilir (Cevherî, es-Sıhâh, "chl" md.; Lisânü'l-Arab, "chl" md.; Tâcü'l-arûs, "chl" md.). Râgıb el-İsfahânî cehlin üç değişik anlamından söz ederek "nefsin bilgiden yoksun olması" şeklindeki ilk anlamın kelimenin asıl mânası olduğunu ifade eder. Diğer iki anlamı ise "bir konuda doğru olanın tersine inanma" ve "bir konuda yapılması gerekenin tersini yapma"dır (el-Müfredât, "chl" md.). Câhiliye (câhiliyye) kelimesi şekil bakımından ism-i mensub veya yapma (mec'ul) mastardır. İsm-i mensub olarak "cahile ait, cahile özgü, cahilce" gibi mânalara gelen câhilî ve bunun müennesi olan câhiliyye, sıfat tamlamaları içinde kullanılır. Ancak İslâm'dan önceki dönemi ifade etmek üzere Kur'an ve hadislerde, diğer İslâm literatüründe yaygın olarak kullanıldığı şekliyle câhiliyye, câhil kelimesine -iyyet ekinin ilâvesiyle elde edilen yapma bir masdardır. Bu durumda tek başına veya isim tamlaması içinde kullanılabilir.

İslâmî dönemde ortaya çıkmış bir terim olan câhiliye, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde Araplar'ın İslâm' dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu sebeple genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemine "Câhiliye" veya "Câhiliye çağı" (asrü'l-câhiliyye), o dönemde yaşayan şairlere de "Câhiliye şairleri" (şuarâü'l-câhiliyye) denilir.

Hz. Peygamber'in ashabı câhiliye kelimesiyle İslâm öncesini, yani milâdî 610 yılında vahyin inmeye başlamasından önce yaşadıkları devri kastediyorlardı. Onlar müslüman olduktan sonra bu devirle ilgili hâtıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hz. Peygamber'e o dönemde yaptıkları işlerin İslâm'daki hükmünün ne

olduğunu sorarken çoğunlukla bu kelimeyi kullanmışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Mekke devrinde nâzil olan âyetlerde câhiliye kavramının kullanılmamış olmasına bakarak bu terimin o devirde henüz yerleşmemiş olduğu düşünülebilir. Buna karşılık Medine döneminde inen dört âyette câhiliye kelimesi geçmektedir. Nüzûl sırasına göre bu kelimenin ilk defa içinde geçtiği Âl-i İmrân sûresinin 154. âyetinde, bazı münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşüncelerinin "Câhiliye zannı"na benzediği belirtilerek câhiliye kelimesi İslâm öncesini ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Nüzûl sırasına göre câhiliye teriminin geçtiği ikinci âyette Hz. Peygamber'in hanımları, "İlk Câhiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın" (el-Ahzâb 33/33) şeklinde ikaz edilirken yine İslâm öncesi döneme işaret edilmiştir (aş. bk). Üçüncü âyette "Câhiliye taassubu" (hamiyyetü'l-câhiliyye) üzerinde durulmaktadır. Burada Hudeybiye Antlaşması sırasında (6/628) müşriklerin ve Hz. Peygamber'le müslümanların içinde bulundukları farklı ruh halleri tasvir edilirken, "O zaman kâfirler kalplerine taassubu, Câhiliye taassubunu yerleştirmişlerdi; Allah da Resûlü'ne ve müminlere sükûnetini indirdi ve onları takvâ sözü (kelime-i şehâdet) üzerinde sabit kıldı" buyurulmuştur (el-Feth 48/26). Bu âyette Câhiliye çağının taassup ve barbarlığına, müşrik toplumun hayatına hâkim olan şiddet, kin ve nefrete işaret edilmektedir. Câhiliye kelimesinin yer aldığı dördüncü âyette ise, "Yoksa onlar Câhiliye idaresini mi arıyorlar? İyi anlayan bir toplum için hükümranlığı Allah'tan daha güzel kim vardır?" (el-Mâide 5/50) şeklinde yine İslâm öncesi döneme, o dönemin insanlar arasında farklı uygulamalarda bulunan haksız ve zalim idaresine dikkat çekilmektedir. Câhiliye kelimesi birçok hadiste de kullanılmıştır (aş.bk.).

Araplar'ın İslâm'dan önceki tarihlerinin câhiliye kelimesiyle ifade edilmesinin sebepleri araştırılırken onların hayat tarzına bedevîliğin hâkim olması, çevrelerinde yaşayan insanlara göre medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe hayatı yaşayan kabile topluluklarından oluşan, kayda değer önemli bir tarihleri olmayan, puta tapan, kötülük yapmalarını önleyen bir dine, bir peygambere ve semavî bir kitaba sahip bulunmayan insanlar olmaları gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre Câhiliye çağı "bilgisizlik çağı" demektir; İslâmiyet ise aydınlanma ve bilgi devridir ve bu anlamda Câhiliye çağının karşıtıdır. Buna karşılık başta şarkiyatçı

Goldziher olmak üzere modern araştırmacıların çoğu, eskiden beri kabul edilen “bilgisizlik çağı” şeklindeki bu anlayışa Câhiliye çağı şiirlerinden, Kur’an ve hadis gibi ilk İslâmî kaynaklardan örnekler vererek yeni bir yorum getirmişlerdir. Onlara göre, eski Arap şiirinde “cehl” “ilm”in zıddı olarak da kullanılmakla birlikte bu kelimenin ikinci derecedeki anlamıdır. Câhiliye’yi “barbarlık dönemi” olarak anlayıp tercüme eden Goldziher, Hz. Peygamber’in İslâm’ı barbarlığın karşıtı olarak açıklamış olduğunu hatırlatır ve bu anlamdaki câhiliyenin asıl karşıtının hilim (hilm) olduğunu belirtir. Hilim kelimesi “metanet, güç, fizikî bütünlük ve sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlâk ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve ılımlılık” gibi mânalara gelir. Buna göre halîm, günümüzde “medenî insan” diye adlandırılan kişidir. Bunun zıddı olan cahil ise “azgın, arzularının esiri, hayvanî içgüdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip” yani “barbar kimse”dir. Bu anlamdaki Câhiliye, barbarlık ve vahşetin hüküm sürdüğü dönemdir. Cahiliye devri Arapları Allah’ı hakkıyla bilmedikleri, O’na şeksiz ve şirksiz iman etmedikleri, gerek ferdî gerekse içtimaî hayat itibariyle bilgiden, nizamdan, sulh ve sükûndan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı kabul ettikleri ve adaletten yoksun bir hayat yaşadıkları için bu döneme Câhiliye denilmiştir. Eski Arap şiirinde cehlin “şiddet, saldırganlık ve barbarlık” anlamında kullanıldığını, hatta yerine göre bunun bir fazilet sayıldığını

gösteren pek çok örnek vardır. Meselâ meşhur Câhiliye şairi Amr b. Külsûm’un, “Hele biri kalkıp da bize karşı cahillik etmeyegörsün, o zaman biz cahillikte bütün cahillerden baskın çıkarız” anlamındaki beyti (Zevzenî, s. 178) bu örneklerin en çarpıcı olanlarındandır. Öte yandan Câhiliye devrine ait birçok şiirde “cehl” ve “hilm” köklerinden türemiş kelimeler aynı beyit içerisinde birbirine zıt anlamlı olarak kullanılmıştır.

İslâm’dan önce cehl insanın şahsî bir vasfı kabul ediliyor, zıddı olan hilm ise çoğunlukla ahmaklık ve budalalık sayılıyordu. Câhiliye devrinde fazilet kabul edilen birçok telakki ve gelenek Hz. Peygamber tarafından reddedilmiş ve yasaklanmış, buna karşılık o devir Araplar’ınca benimsenmeyen birçok husus da fazilet statüsüne çıkarılmıştır ki hilim vasfı buna en iyi örnektir. İslâmî devirde cehl kökünün “zorbalık” mânasında kullanılmasına ihtiyaç kalmadığı için bu kökten gelen kelimelerin yalnızca

“bilmezlik ve tanımazlık” anlamında kullanılageldiğine işaret eden Nafiz Danışman, cehile fiilinin “zorbalaştı” mânasının âdeta unutulmuş olduğuna ve bu durumun günümüze kadar devam ettiğine, bu tabirin yerine zulüm, fısk, gurur, ceberut, tuğyan ve fücur gibi kelimelerin kullanıldığına dikkati çeker (AÜİFD, I-IV, 192-197). Ancak cehlin bu anlamının büsbütün unutulduğu da düşünülmemelidir. Fârâbî, el-Medînetü’l-fâzıla adlı kitabında ve siyaset felsefesinin yer aldığı diğer eserlerinde zorbalığın hükümran olduğu sitelere “zorba sitesi” mânasına el-medînetü’l-câhile adını vermiştir. Fârâbî’nin açıklamasına göre, “Bu sitenin halkı arasındaki kavga ve geçimsizliğin konusu selâmet, şeref, refah, lezzet ve bunlara ulaştıran vasıtalardır”. Dolayısıyla her zümre başka zümreleri soyup elindeki bu tür imkânları gasbetmek ister. Hangisi diğerini ezerse o kazançlı, bahtiyar ve imrenilecek biri sayılır. Cahil site mensuplarına göre tabiata uygun olan şeylerin hepsi adalete de uygundur; bu sebeple dövüşmek ve başkasını ezmek tabiat düzenine uygun olduğu için adaletin ta kendisidir (el-Medînetü’l-fâzıla, s. 157). Fârâbî gibi İbn Hibbân da İslâmî dönemde cehl ile hilmi birbirine zıt iki mefhum olarak kabul etmiş ve bunları ahlâkî sahada kullanmıştır.

Cehl-hilm kelimelerinin semantik yapılarını inceleyen Japon araştırmacısı Izutsu, Câhiliye dönemi ve İslâm devrindeki insanların birbirine zıt hallerini ortaya koyduktan sonra cehlin fiilî tezahürünün zulüm olduğunu, Câhiliye çağı insanlarının Hz. Peygamber ve ashabına karşı yaptıkları bütün zulüm ve işkencelerin arkasında da bu cehalet ruhunun bulunduğunu belirtir.

Ashâb-ı kirâm İslâmiyet’in Câhiliye örf ve âdetlerini kaldırdığını söylerken Câhiliye kibir ve taassubunu, sürekli çekişmelere ve savaşlara sebep olan kabilecilik anlayışı ve kan davasını, affa yer vermeyen barbar âdetleri, vahşet mantalitesini ve putperestliğin bütün unsurlarını kastediyordu. Habeş muhacirleri adına Necâşî ile konuşan Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in şu sözleri, câhiliye kavramının daha o zamanlar kazanmış olduğu muhtevayı ifade etmesi ve ayrıca bu kavramın hicretten önce bir terim olarak kullanılmaya başlandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir: “Ey hükümdar! Biz câhiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık; akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik, güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi” (İbn Hişâm, I, 335-336).

Câhiliye kavramı esas itibariyle Araplar'ın İslâm'dan önceki durumlarını ifade etmekle birlikte Hz. Peygamber Câhiliye'ye geçmişte kalan bir dönem olarak bakmamış, aksine bunun her fırsatta tekrar ortaya çıkabileceğini düşünmüş ve bu yönde uyarılarda bulunmuştur. Resûl-i Ekrem bu kaygısında haklı olduğunu gösteren bazı olaylarla da karşılaşmıştır. Nitekim İbn Hişâm'ın eserinde yer alan İbn İshak'ın bir rivayetine göre, bir zamanlar düşman iki kabile iken Hz. Peygamber'in önderliğinde güçlü sevgi bağlarıyla birbirine bağlanmış olan Evs ve Hazrec'den bazı kimseler dostane bir şekilde sohbet ettikleri sırada müslümanların birlik ve beraberliğini kıskanan bir yahudi, iki kabilenin eski rekabetlerini hatırlatan bazı şiirlerle onları tahrik etmişti. Tarafların silâha sarılarak dövüşmek üzere harekete geçtiklerini öğrenen Hz. Peygamber kendilerine şöyle hitap etti: "Ey müslüman topluluk, Allah'tan korkun! Ben aranızda bulunuyorken, Allah sizi İslâm'a kavuşturmuş, onunla müşerref kılmış, Câhiliye zihniyetinden kurtarmış, küfürden uzaklaştırmış ve sizi birbirinize dost kılmışken nasıl oluyor da yine Câhiliye davasıyla birbirinize düşebiliyorsunuz!" (İbn Hişâm, I, 555-556).

"Câhiliye davası" Câhiliye çağrısı demektir ki bir kimsenin kabile mensuplarından yardım istemek için onlara, "Ey filân oğulları, yetişiniz!" diye bağırmasıdır. Bu çığlığı işiten kabile halkı toplanarak çağrıyı yapan kimseye, haklı veya haksız, zalim veya mazlum olsun yardım ederdi. İslâmiyet kabile taassubuna dayanan bu şekildeki yardımı ve kan davasını kaldırmış, ihtilâfları adalet ve hukuk kuralları çerçevesinde halletme yolunu tutmuş, suçun ferdîliği esasını kabul etmiş, bundan dolayı Câhiliye davasını sürdürmeyi ve bu şekildeki davete icabet etmeyi de büyük günah saymıştır. Resûlullah, "Câhiliye davasıyla hak iddia eden kimse bizden değildir" demiştir (Buhârî, "Cenâiz", 39). Ensar ile muhacirler arasında meydana gelen benzer bir tartışma üzerine de Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: "Şu Câhiliye çığlığını bırakınız! O ne kötü şeydir!" (Buhârî, "Menâkıb", 8).

İslâmiyet tevhid inancını getirerek putperestliğe karşı kesin tavır almış, bu inanışın eseri olan ve insan şerefine yakışmayan bütün kötü âdetleri ortadan kaldırmış, putlara tapmayı yasaklamıştır. Hukukî ve ahlâkî cephesiyle de Câhiliye ruhu ile sonuna kadar mücadele etmiş, sefih, gayr-i ahlâkî ve zalimane davranışlara son vermiş, Câhiliye zihniyetinin bütün tezahürlerini ortadan kaldırarak yerine hilimden kaynaklanan davranışların hâkim olduğu

yeni bir hayat düzeni kurmuştur. Vedâ haccındaki meşhur hutbesinde Hz. Peygamber Câhiliye devrinin ribâsını, kan davasını, hac hizmetlerinden olan sikaye (su sağlama) ve sidâne (Kâbe'nin bakımı) dışındaki dinî gelenek ve uygulamalarını yasaklamıştır.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Câhiliye devri Arapları'nın kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği, İslâm'ın temel hükümlerine aykırı olmayan bazı hususları kabul ettiği görülmektedir. Meselâ onun bir sahâbîye hitaben söylediği, "Ey Sâib! Câhiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla; yetime ikram et ve komşuna iyi davran!" (Müsned, III, 425) meâlindeki sözleri buna bir örnektir. "İnsanların Câhiliye devrinde hayırlı olanları İslâm devrinde de hayırlıdır" (Buhârî, "Enbiyâ", 8; "Menâkıb", 1) hadisi de aynı anlayışa işaret eder.

Câhiliye dönemi Hz. Muhammed'in peygamber olması, yani vahyin nâzil olmaya başlamasıyla sona ermiştir. Ancak bu dönemin, Câhiliye zihniyetinin merkezi haline gelen Mekke'nin fethiyle (8/630)

son bulduğunu ileri sürenler de olmuştur. Asıl ihtilâf ise Câhiliye çağının başlangıcını tayin hususunda ortaya çıkmaktadır. Nitekim müfessirler, Ahzâb sûresinin 33. âyetindeki "ilk câhiliye" (el-câhiliyyetü'l-ûlâ) tabirinin delâleti ve bununla hangi devrin murad edildiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşler, bazıları câhiliyeyi ilk (veya eski) ve ikinci (veya diğer) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İlk Câhiliye'nin hangi dönemleri içine aldığı hususunda da farklı görüşler belirtilmiş; Âdem-Nûh, Âdem-İbrâhim, Nûh-İdrîs, Nûh-İbrâhim, Dâvûd-Süleyman veya Mûsâ-Îsâ arasında geçen devirleri ihtiva ettiği şeklinde değişik zaman dilimleri ileri sürülmüştür. Câhiliye çağını ikiye ayıran bu anlayışı benimseyenlere göre ikinci Câhiliye devri ise Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasında geçen dönem veya İslâmiyet'in zuhurundan az önceki, yani V. yüzyıldan Hz. Peygamber'in İslâm dinini tebliğe başlamasına kadar süren zaman dilimidir. Bu dönemde yaşayan ve Hanîfler diye anılan tevhid ehline de bunları müşrik Câhiliye halkından ayırmak için "fetret ehli" denilmiştir.

Bu taksimi benimsemeyen bazı âlimler ise ilk Câhiliye'nin ayrı bir devir olmadığını, İslâm dininden önceki bütün devirleri içine aldığını ileri

sürmüşlerdir. Bu arada ilk Câhiliye ile İslâm'dan önceki devirleri, ikinci veya diğer Câhiliye ile de İslâmî devirdeki Câhiliye tezahürlerini anlamak gerektiğini savunanlar da olmuştur. Bunlara göre mutlak Câhiliye, bi'set-i nebevîden hemen önceki Araplar'ın putperestlik dönemidir; bununla birlikte İslâmî dönemde de aynı zihniyete sahip olanlara bu sıfat verilir. Nitekim Hz. Peygamber, bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye "kara kadının oğlu" diye hakaret eden Ebû Zer el-Gıfârî'ye, "Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen kendisinde hâlâ Câhiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin" demiştir (Buhârî, "Îmân", 22). Buna göre Câhiliye, bir çağın adı olması yanında belli bir ahlâk ve zihniyet tarzının ifadesi olup her çağda varlığını hissettirebilir. Orijinal mânada Câhiliye'nin "İslâm'dan önceki dönem" diye tercüme edilemeyeceğini, zira onun daha çok bugünü gösterdiğini belirten Izutsu, bu terimin pozitif olarak İslâmî olana aykırılık ifade ettiğini; Hz. Peygamber ve ashabının da Câhiliye'yi artık geçmişte kalan bir devir addetmediklerini; yeni İslâmî akım tarafından uzaklaştırılmış, ancak müminlerin kafalarında bile gizliden gizliye varlığını sürdürebilen, hortlamaya hazır dinamik bir şey olarak anladıklarını; Hz. Peygamber'e göre de bu durumun yeni dine yönelik bir tehlike olduğunu belirtir. Câhiliyenin müşrik Araplar'la birlikte ortadan kalkmadığını gösteren hadislerin birinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Ümmetimin içinde Câhiliye döneminden kalma, tamamen terkedemeyecekleri dört âdet vardır: Asâletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek, ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak" (Müslim, "Cenâiz", 29).

Bazı ilim ve fikir adamları da Câhiliye devrini yalnızca Araplar'ın putperestliğine, kan davalarına ve diğer ahlâkî bozukluklarına inhisar ettirmenin, Câhiliye tezahürlerini Câhiliye'nin kendisi diye kabul etmenin yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre insanların nefsânî ve keyfî arzularına köle oldukları, ilâhî kitaba tâbi olmayı reddettikleri, zulüm, sömürü ve ırkçılık gibi yaygın kötülüklerle beslenip ayakta duran sistem ve rejimlerin hâkim olduğu her zaman ve mekânda câhiliye varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, “chl” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “chl” md.; Lisânü’l-Arab, “chl” md.; Tâcü’l-arûs, “chl” md.; Müsned, III, 425; Buhârî, “Îmân”, 22, “Cenâiz”, 39, “Menâkıb”, 1, 7, 8, 12, “Edeb”, 50, “İstitâbe”, 1, “Enbiyâ”, 8; Müslim, “Cenâiz”, 29; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 335-336, 555-557; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VIII, 198-199; Taberî, Câmiu’l-beyân (Bulak), IV, 93-94; VI, 177; XXII, 3-5; XXVI, 65-67; İbn Düreyd, Cemheretü’l-luga (nşr. Fr. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1344-51, II, 114; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâzıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 151-157; Zevzenî, Şerhu’l-Muallakat, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri’l-Beyân), s. 178; İbn Hibbân, Ravzatü’l-ukalâ ve nüzhetü’l-fuzalâ᾽ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 208-211; Âlûsî, Rûhu’l-meânî, XXII, 7-9; XXVI, 116; Tecrid Tercemesi, I, 42-43; IV, 408-410; V, 186-188; IX, 215-216, 228-231; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu’l-ereb, I, 15-18; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 37,106; IV, 603-605, 650-652; V, 88100; VI, 102-162, 227 vd.; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Kahire 1969, s. 69-83; T. Izutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 187-207; a.mlf., Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul, ts., s. 51-61; I. Goldziher, Muslim Studies, New York 1977, s. 219-228; Charles Pellat, Risâle fi’l-hilm, Beyrut, ts., s. 151-158; Mücteba Uğur, Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu, İstanbul 1980, s. 1-29; Nafiz Danışman, “Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşei”, AÜİFD, I-IV (1956), s. 192-197; Süleyman Tülücü, “Cahiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşei”, İİFD, IV (1980), s. 279-285; TA, IX, 186-187; T. H. Weir, “Câhiliye”, İA, III, 11-12; “Djahiliyya”, EI² (Fr.), II, 393-394.

Mustafa Fayda

CAHÎM

الجحيم

Genel olarak cehennemi veya onun azabı en şiddetli tabakalarından birini ifade eden terim.

Sözlükte “şiddetle tutuşmuş alevli ateş, kat kat yanan ateş, çukurda yanan büyük ateş” veya “derin vadi” gibi anlamlara gelir. Bazı şarkiyatçılar Kur’an’daki cahîm kelimesinin, Eski Ahid ile (Tekvîn, 15/17) onun Ârâmîce tefsirlerinde bulunan ve “saf ateş ocağı” mânasına gelen İbrânîce gehinnom kelimesinden geldiğini ileri sürmüşlerdir (bk. Thomas, s. 451). Arap dilcilerine göre ise cahîm Arapça asıllı bir kelime olup İslâm öncesi Arap şiirinde de mevcuttur. Nitekim Taberî’nin naklettiği bir mısrada Câhiliye devri şairlerinden Ümeyye b. Ebü’s-Salt’ın bu kelimeyi kullandığı görülmektedir (Tefsîr, II, 562).

Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi altı yerde geçen cahîm, cehennem için kullanılan yedi isim (cehennem, cahîm, hâviye, saîr, lezâ, sakar, hutame) içinde cehennemden sonra en çok tekrar edilenidir. Üç yerde belirsiz isim veya sıfat (cahîm), diğer yerlerde ise belirli isim olarak (el-cahîm) geçer. Bunlardan, Hz. İbrâhim’in atıldığı ateşi ifade eden biri (es-Sâffât 37/97) dışındakiler “cehennem” veya “cehennemde bulunan şiddetli ateş” mânasını taşır. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre cahîmin dibinden, cehennemliklerin yiyeceği olan ve şeytanların başlarına benzeyen zakkum ağacı çıkar (es-Sâffât 37/64-66). Ölümden sonraki diriliş gerçekleşince cahîm tutuşturularak herkese apaçık bir şekilde gösterilecek (et-Tekâsür 102/6) ve zalimlerle yardımcıları ona doğru sevkedileceklerdir (es-Sâffât 37/23). Yine bu âyetlerde kaydedildiğine göre Allah’ı tanımayanlar, peygamberlere verilen mûcizeleri ve ilâhî kitapları yalanlayanlar, kâfirler, zalimler, sapıklar, günahkârlar, yeniden dirilişi ve âhiret âlemini inkâr edenler, azgınlık yolunu tutup dünya hayatını tercih edenler, amel defterleri sol taraftan verilenler cahîmin ortasına atılacak; buna karşılık müttakiler ve günahlarından tövbe edip ilâhî buyruklara uygun hareket edenler onun azabından korunacaklardır.

Cahîm hadislerde de cehennem karşılığında ve onun isimlerinden biri olarak kullanılmıştır.

Bazı müfessirler, kelimenin sözlük anlamına ve zayıf kabul edilen bir kısım

rivayetlere dayanarak cahîmi cehennemin altıncı tabakası olarak yorumlamışlar ve buranın Arap müşriklerine has olduğunu ileri sürmüşlerdir. Elmalılı ise cahîmin cehennemin en şiddetli tabakası olduğunu kaydeder (Hak Dini, VIII, 5333). Bir kısım müfessirler de cehennem hakkında kullanılan yedi isimden her birinin onun kapılarının adı olduğunu söylemişlerse de bu yorum isabetli görülmemiştir. Şiî kaynaklarının bir kısmı (Muhammed er-Riyşehrî, II, 186) cahîmi cehennemin en üst ve azabı en hafif tabakası olarak gösterir (bk. CEHENNEM).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, “chm” md.; Râğıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “chm” md.; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), II, 259; Lisânü’l-Arab, “chm” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cahîm” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “chm” md.; Müsned, II, 230; III, 183; Buhârî, “Kader”, 15; Nesâî, “Sıyâm”, 5; Taberî, Câmiu’l-beyân (Şâkir), II, 562; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, I, 136; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXVI, 150; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1285, II, 329; Elmalılı, Hak Dini, V, 3065; VIII, 5333; IX, 6058; Muhammedî er-Riyşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1362-63 hş./1403-1405, II, 186; Thomas O’Shaughnessy, “The Seven Names for Hell in the Qur’an”, BSOAS, XXIV (1961), s. 451-455; Bustânî, DM, Tahran 1299/1882, IV, 397-403.

A. Saim Kılavuz

CAHİT SITKI TARANCI

(bk. TARANCI, Cahit Sıtkı)

CÂHİZ

الجاحظ

Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869)

Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelâmcılarından biri.

1150-160 (767-777) yılları arasında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. İlk kaynaklara dayanarak biyografisini yazan Sendûbî'ye göre dedesi Mahbûb deve çobanı bir zenci idi. Buna göre Câhiz bir Arap-zenci melezi olmalıdır. "Câhiz" lakabı kendisine patlak gözlü olmasından dolayı verilmiştir.

Küçük yaştan itibaren ilim öğrenmeye karşı şiddetli bir arzusu olan Câhiz'in gençliğinde, en parlak devrini yaşayan Basra'da çok canlı bir ilim ve kültür hayatı vardı. Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ahfeş, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî gibi birçok büyük âlim Basra'da bulunuyordu. Câhiz bu âlimlerin derslerine devam ederek gramer, şiir, tarih ve edebiyat öğrendi. Bir yandan da geçimini sağlamak için ticaretle uğraştı. Bu arada Basra Camii'ndeki ilmî ve edebî meclislere, Basra panayırının kurulduğu, çöl Arapları'nın geldiği, şairlerin ve hatiplerin şiirlerini ve hutbelerini okudukları Mirbed'e (Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, V, 97-99) devam etti. Fasih Arapça'yı onlardan öğrendi. Ayrıca kelâmcıların, çeşitli mezhep mensuplarının, müslümanlarla diğer dinlere mensup olanların ve Şuûbiyye'nin aralarında tartıştıkları meseleleri dinledi. Âlimlerin ve ediplerin meclislerine katılmak için bazan Kûfe'ye ve Bağdat'a kadar gitti.

Câhiz eserlerini 200 (815) yılından daha önce yazmaya başlamış olmalıdır. Zira hilâfet ve diğer konularla ilgili eserlerinin Halife Me'mûn tarafından beğenilmesi ve kendisinin Bağdat'a çağrılması 200 yılına rastlar. Câhiz bundan sonra zaman zaman Bağdat ve Sâmerrâ'da halifenin ve devlet büyüklerinin muhitinde kalmış ve çeşitli eserler yazıp onlara takdim ederek

oldukça büyük bir yekün tutan câizeler almıştır. Bu durum, 247 (861) yılında Halife Mütevekkil-Alellah ile Feth b. Hâkan el-Fârisî'nin Sâmerrâ yakınında öldürülmelerine kadar devam etmiştir.

Câhiz Bağdat'ta bulunduğu sırada bilhassa Aristo'dan yapılan tercümelerden faydalanmıştır. Vedîa Tâhâ Necm bu konuyu Menkulâtü'l-Câhiz an Aristo fî Kitâbi'l-Hayevân adlı eserinde (Küveyt 1985) ele almıştır. Edindiği bu kültür Nazzâm, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezile büyüklerinin tesiri altında teşekkül eden kelâma dair fikirlerinin olgunlaşmasına yardım etti. Me'mûn devrinde bir ara Dîvânü'r-resâil başkanlığına getirildiyse de birkaç gün sonra bu görevden istifa etti. Daha sonra bu makamda İbrâhim b. Abbas es-Sûlî'ye vekâlet ettiği bilinmektedir. Geçimini, eserlerini ithaf ettiği kimselerden aldığı câizelerle sağlayan Câhiz'in Kitâbü'l-Hayevân, Kitâbü'l-Beyân, Kitâbü'z-Zer ve'n-nahl adlı eserlerinin her biri için 5000 dinar mükâfat aldığı rivayet edilir.

Câhiz'in asıl parlak devri, 220-233 (835-847) yılları arasında vezirlik makamında bulunan İbnü'z-Zeyyât Muhammed b. Abdülmelik zamanına rastlar. Bu sırada kaleme aldığı birçok risâlesini İbnü'z-Zeyyât'a ithaf etti. Onun bu devirde yaşadığı müreffeh hayatı ve sahip olduğu itibarı Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bir hadise göstermektedir (Târîhu Bagdâd, XII, 219). Câhiz bu arada Şam, Humus ve Antakya'yı ziyaret etti. 233 (847) yılında İbnü'z-Zeyyât öldürülünce kendisi de yakalanıp hapsedildi. Daha sonra Ahmed b. Ebû Duâd onu affetti. Bunun üzerine eserlerinin bir kısmını İbn Ebû Duâd ve oğlu Muhammed'e ithaf etti. Bir ara Halife Mütevekkil-Alellah Câhiz'i çocuklarına hoca tayin etmek istediyse de çirkin yüzlü olduğu için bundan vazgeçti. İbn Ebû Duâd ve oğlunun ölmesinden sonra ise Halife Mütevekkil-Alellah ile Feth b. Hâkan'ın himayelerini gördü ve bazı eserlerini onlara ithaf etti. Bu sırada Feth ile birlikte Şam'a gitti.

Hayatının sonuna doğru felç olan Câhiz, ayrıca damla hastalığından mustarip ve çok yaşlanmış olarak Basra'ya çekildi. Bir ara Halife Mütevekkil-Alellah kendisini Sâmerrâ'ya davet ettiyse de bu davete icabet edemedi (Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâ, XVI, 113). 255 yılı Muharreminde (Ocak 869) doksan beş yaşlarında iken Basra'da vefat etti.

Patlak gözlü, ince boyunlu, kalın dudaklı, esmer tenli, kısa boylu olan Câhiz

neşeli, şakacı, zeki, nüktedan, biraz cimri ve tartışmadan hoşlanan bir kimse idi. Çirkinliğine rağmen meziyetleriyle kendisini sevdirmiş, en yüksek makamlarda bulunan devlet adamları ile münasebet kurabilmiştir. Kaynaklarda onun evlendiğine ve çocuk sahibi olduğuna dair bilgi yoktur. Meymûn b. Hârûn'un rivayetine göre bir câriyesi, bir de hizmetçisi vardı (İbnü'n-Nedîm, s. 39). Diğer bir rivayete göre ise satın aldığı bir Türk câriyeden bir oğlu olmuştur (Ch. Pellat, Le Milieu basrien..., s. 242, not 2).

Üslûbu ve Şahsiyeti. Câhiz'in İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunmakla beraber onun asıl şöhreti yazarlığı ve edipliği dolayısıyladır. Halife Me'mûn ile Câhiz'den bahseden müellifler onun üslûbunu takdir etmişlerdir. Her ne kadar daha önce İbnü'l-Mukaffa', Sehl b. Hârûn gibi büyük nesir ustaları yetişmişse de Arap nesrine mükemmel şeklini veren Câhiz olmuştur. Onun üslûbunda lüzumsuz seciler ve sunîlik yoktur. Geniş eserlerinde konu dağınıklığına rastlanmakla beraber risâlelerinde bu durum görülmez. Üslûbundaki âhengi, seci yerine aynı fikri iki değişik şekilde ifade etmek suretiyle sağlamıştır. Böylece kendisinden önceki nesirciler gibi kısa ve özlü ifade yerine konuyu biraz daha

uzun bir tarzda ele almayı tercih etmiştir.

Câhiz'e göre kitap, okuyan ve dinleyenlerin kolayca anlayabilmeleri için açık bir ifade ile yazılmalı ve mânayı açıklayan gerekli ayrıntılardan mahrum olmamalıdır. Eğer müellif özlü anlatımı tercih ederse kendisini sadece yüksek kültürlü kişiler anlayabilir.

Arap ve İslâm kültürünün altın çağında yaşayan Câhiz bu kültürün en büyük temsilcilerinden biri olmuş, hem dinî hem din dışı alanlarda eserler vermiştir. İslâm akılcılığının beşiği olan Basra'da doğması ve elde ettiği diğer imkânlar onu büyük zekâlardan biri yapmıştır. Dinîsiyasî sahadaki eserlerinde İslâm'ın ilk devirlerindeki meseleleri, din dışı eserlerinde ise İslâm kültürünü ve hümanizmasını inceledi. Günümüze pek azı ulaşan eserlerinden çıkan sonuca göre Câhiz, imanın sınırlarını aşmadan tabii hadiseleri, eski tarihi, gerçek gibi nakledilmiş efsanevî rivayetleri büyük bir ustalıkla tenkit süzgecinden geçirir ve bunların akla uygun çözüm yollarını arar. Nakledilen hadiselerin kabul edilebilmesi için çok meşhur olmalarının ve senedlere dayanmalarının yeterli olmadığını, bazan önemsiz ve yanlış

olan bir şeyin büyük şöhret kazanabileceğini söyler. Câhiz çok kimse tarafından rivayet edilen hususların muhteva bakımından psikolojik bir tenkide tâbi tutulması gerektiği kanaatindedir. Bu görüşünden ve şakacı tabiatından dolayı muhaddisler onu güvenilir bir kişi olarak kabul etmemişlerdir. İbn Asâkir'in bir kaydına göre şifahî rivayete pek itimat etmezdi. Câhiz Arap mirasından, eski Yunan-Hint kültüründen faydalı gördüğü şeyleri dindaşlarına öğretmeye çalışmış, bununla beraber bazan Aristo gibi büyük otoriteleri tenkit etmekten de geri kalmamıştır.

Câhiz'in en çok dikkat çeken taraflarından biri de psikolojik tahlilleridir. Bu tahlillere bilhassa küçük risâlelerinde rastlanır. Tabii çevrenin insan ve hayvanlara etkisi üzerinde ısrarla duran Câhiz, bu hususta sosyal çevrenin etkisinden de önemle söz ederken Kitâbü'l-Beyân'da şarkıcı bir câriyeyi örnek olarak ele alır, onun mesleği ve aldığı terbiye gereği dürüst bir hayat yaşamasının mümkün olmadığını söyler (H. el-Fâhûrî, s. 68-69). Câhiz, birçok İslâm müellifinin aksine, edebî eserlerinde yaşadığı toplumdan, toplum hayatından söz etmeyi ihmal etmez ve günlük hayatın birçok meselesini ele alır. Şu var ki o her şeyden önce Arap kültürünün ateşli bir savunucusudur. Eserlerinde verdiği örnek insan tipleri hep Araplar'dan seçilmiştir. Câhiz aynı zamanda hilâfetin kuvvetli bir müdafii olduğu için eserlerinde devletin gelişmesinde etkili olan unsurları darıltmamaya çalışmış, hatta fırsat düştükçe onları övmüştür.

Eserleri. Câhiz Arap edebiyatında en çok eser veren müellifler arasında yer alır. Kitaplarının sayısı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, onun 360 eseri olduğunu ve bunların çoğunu Bağdat'ta Ebû Hanîfe Türbesi Kütüphanesi'nde gördüğünü söyler (bk. Aynî, IX, vr. 72[a]; Şeşen, ŞM, VI, 113). Câhiz'in, eserlerini genellikle belirli adlar altında zikretmeyip çeşitli yerlerde farklı isimlerle kaydettiği veya onları yeniden telif ettiği, gençliğinde bazı eserlerini İbnü'l-Mukaffa' ve Halîl b. Ahmed gibi âlimlerin adlarıyla yazdığı, bu arada başkalarının onun şöhretinden istifade için kendi kitaplarını Câhiz'e isnat ettikleri de bilinmektedir. Pellat tarafından eserleri üzerinde yapılan son araştırmada 244 kitap adı tesbit edilmiştir (Arabica, XXXI/2, s. 117-164; Şeşen, TED, I, 231-272). Eserlerinin yirmi beş kadarı günümüze tam, altmış beş kadarı da eksik olarak gelebilmiştir. Bir kısmı küçük risâleler halinde kaleme alınmış olan bu eserler, değişik araştırmacılar tarafından Mecmûatü resâili'l-Câhiz (nşr.

Sâsî, Kahire 1325/1907; P. Kraus – Tâhâ el-Hâcirî, Kahire 1943) veya Resâʾilü'l-Câhiz (nşr. Sendûbî, Kahire 1352/1933; Abdüsselâm Hârûn, I-II, Kahire 1964-1965; III-IV, Kahire 1979) adlarıyla bir araya getirilerek neşredilmiştir. Brockelmann onun eserlerinden tesbit edebildiklerini konularına göre tasnif etmeye çalışmıştır (GAL, I, 158-159; Suppl., I, 239-247). Câhiz'in hemen hepsi ansiklopedik mahiyette olan eserlerini konularına göre kesin sınırlarla tasnif etmek güçse de bunların belli başlılarını aşağıdaki gruplar altında ele almak mümkündür (eserlerinin tamamı için bk. Pellat, Arabica, III, 147-180; a.mlf., The Life and Works of Jahiz; Sezgin, III, 368-375 ; VII, 240-241; ayrıca bk. ciltlerin sonundaki indeksler):

A) Dil ve Edebiyat. 1. el-Beyân ve't-tebyîn*. Arap dilinin özellikleri üzerinde duran ve Araplar'ın şiir ve hitabetteki kabiliyetlerini ortaya koyan Câhiz'in bu konudaki en önemli eseridir. Tarihî ehemmiyeti olan çeşitli vesika ve kayıtları da ihtiva eden ve birçok defa basılan eserin en iyi neşri Abdüsselâm Hârûn tarafından dört cilt halinde yapılmıştır (Kahire 1378/1958). 2. Kitâbü Âyi'l-Kurân. Kur'ân-ı Kerîm'in Arap gramerine uygunluğundan, belâgat ve i‘câzından bahseder (bk. Şeşen, TED, I, 240). 3. Risâle fi'l-belâga ve'l-icâz (bk. a.g.e., I, 240).

B) Kelâm ve Mezhepler Tarihi. 1. el-Osmâniyye*. Şiîler'in iddialarına karşı ilk üç halifeyi savunan bir eserdir (nşr. A. Hârûn, Kahire 1955). Câhiz bu kitabında daha sonraki kelâmcıların aksine sosyopsikolojik ve tarihî deliller kullanır. 2. Kitâb fi'l-Abbâsiyye. Hilâfetin Hz. Abbas'ın soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia edenlerin görüşlerini konu edinir (nşr. Sendûbî, Resâʾilü'l-Câhiz, içinde). 3. Tasvîbü Alî fî tahkîmi'l-hakemeyn. Hakem Vak‘ası'nda Hâricîler'e karşı Hz. Ali'yi savunan eser, onun bu olayda en uygun yolu takip ettiğini ispata çalışır. Eserde ayrıca her iki tarafa mensup askerler psikolojik ve sosyolojik özellikleri açısından tahlile tâbi tutulur (nşr. Ch. Pellat, el-Meşrık, LII [Beyrut 1958], s. 417-491). 4. Fazîletü'l-Mutezile (bk. Pellat, Arabica, III, 168).

5. Kitâbü'r-Red alâ ashâbi'l-ilhâm. İlhamı bilgi vasıtalarından biri olarak kabul edenleri reddetmek amacıyla yazılan eser (bk. a.g.e., III, 160), konunun işlenişi bakımından Câhiz'in orijinal teliflerinden biridir. 6. Kitâbü Halkı'l-Kurân. Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğu tezini müdafaa eder. 7.

Hucecü'n-nübüvve*. Peygamberliğin ve mûcizelerin lüzumuna dairdir (her iki eser için bk. Sendûbî, Resâ͗ilü'l-Câhiẓ). 8. Tafzîlü sınâ ati'l-kelâm (bk. Şeşen, TED, I, 263, 265). 9. er-Red ale'n-nasârâ ve'l-yehûd. Câhiz bu reddiyesinde, Kur'ân-ı Kerîm'in yahudi ve hıristiyanlara dair verdiği bilgilerin yanlışlığını iddia eden hıristiyanların yöneltikleri altı soruya cevap vermektedir. Eserin temel özelliği, bu soruları cevaplandırması dolayısıyla, İslâm'a dil uzatan hıristiyanların kendi dinlerinin savunulacak bir yanı olmadığını onlara göstermesidir. Bir diğer özelliği de İslâm'ın ortaya çıkışından milâdî IX. yüzyıla kadar geçen dönemde gayri müslimlerin sosyal durumları hakkında bilgi vermesidir. Câhiz'in reddiyesinin asıl metni günümüze ulaşmamıştır. Sadece Ubeydullah b. Hassân tarafından seçilmiş bazı kısımları mevcuttur. Eser Ezher Kütüphanesi ile (nr. 6836) Ahmed Teymur Paşa Kütüphanesi'nde (Edeb, nr. 19) bulunmaktadır. Eldeki reddiyenin büyük bir kısmı, Müberred'in el-Kâmil adlı eserinin kenarında (Kahire 1324), daha sonra da J. Finkel tarafından neşredilen Selâsü resâil (Kahire 1926) içinde yer almaktadır. Finkel bu reddiyeyi "A Risala of Al-Jahiz" adıyla İngilizce'ye de çevirmiştir (JAOS, XLVII (1927), s. 311-334). J. Finkel'in neşri esas alınarak I. S. Allouche tarafından "Un traité de polémique Christiano-Musulmane au IXe siècle" (Hespéris, XXVI [Paris 1939], s. 123-156) adıyla Fransızca'ya tercüme edilen eserin tahkikli neşri Abdüsselâm Hârûn ve Muhammed Abdullah eş-Şerkavî tarafından yapılmış, bu neşirden Osman Cilacı tarafından Hıristiyanlığa Reddiye adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Konya 1992). 10. Risâle ilâ Ahmed b. Ebî Duâd fî Kitâbi'r-Red ale'l-Müşebbihe. Câhiz'in, muhaddislerin ve Şîa'nın teşbih*e dair fikirlerini red için kaleme almış olduğu eserini tanıtmak ve onların Mu'tezile'ye karşı tehlike oluşturduklarını belirtmek üzere İbn Ebû Duâd'a hitaben yazdığı mektup tarzında bir eserdir (nşr. A. Hârûn, Resâ͗ilü'l-Câhiz, içinde). 11. Risâle fî beyâni mezâhibi'ş-Şîa (nşr. Sendûbî, Resâ͗ilü'l-Câhiz, içinde).

C) Tarih ve Siyaset. 1. Risâle fî Benî Ümeyye. 2. Kitâbü Cemhereti'l-mülûk (trc. Pellat, Le livre de couronne sur les règles de conduite des rois, Paris 1954). 3. Kitâbü'l-Mülûk ve'l-ümemi's-sâlife ve'l-bâkıye (her üç eser için bk. Sendûbî, Resâ͗ilü'l-Câhiẓ).

D) Ahlâk. 1. et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*. Halife Mütevekkil-Alellah'ın veziri

Feth b. Hâkan’a ithaf edilen, siyasetnâme türüne de giren bir eserdir (nşr. A. Zeki Paşa, İstanbul 1914; Fevzî Atavî, Beyrut 1970; eserin Câhiz’e nisbeti konusunda bk. A. Zeki Paşa’nın neşri, s. 23-65; Şeşen, TED, I, 238, 269). Eser bir girişle dört bölümden oluşur. Özellikle Emevîler ve Abbâsîler’de eğlence ve mûsiki ile ilgili âdet ve uygulamaların, folklorik bilgilerin yer aldığı üçüncü bölüm kültür tarihi bakımından büyük değer taşır. 2. Kitâbü’l-Mehâsin ve’l-azdâd. İnsanların iyi ve kötü davranışlarını psikolojik tahliller sonucu tenkide tâbi tutan bir eserdir (bk. Pellat, Arabica, III, 165). 3. Risâle fi’n-nübl ve’t-tenebbül ve zemmi’l-kibr (nşr. ve trc. Pellat, Arabica, XIV/3, s. 259-283; nâşir bunun Kitâbü’l-Kibr el-müstahsen ve’l-müstakbah, ile aynı eser olduğu kanaatindedir; krş. Şeşen, TED, I, 254, 261). 4. Risâle fi’l-fasl mâ beyne’l-adâve ve’l-hased. Psikolojik davranışların tahlil edildiği edebî bir eserdir (nşr. A. Hârûn, Resâʾilü’l-Câhiz, içinde; krş. Şeşen, TED, I, 246, 247). Câhiz bu konuda Risâle fî kitmâni’s-sır ve hıfzi’l-lisân, Risâle fî zemmi ahlâki’l-küttâb ve Kitâbü’l-Hicâb ve zemmüh adlı eserleri de kaleme almıştır. Muhammed Kürd Ali tarafından Câhiz’e nisbet edilerek neşredilen Kitâbü Tehzîbi’l-ahlâḳ’ın (Dımaşk 1924) Yahyâ b. Adî’ye ait olduğu sonraki araştırmalarla ortaya konmuştur.

E) Sanat ve Ticaret. 1. Kitâbü’t-Tebassur bi’t-ticâre. Ziynet eşyası, mücevherat ve ıtriyat gibi değerli ticarî malların yapımı, kaliteleri, alım ve satımı vb. konuları işleyen bir eserdir (nşr. H. H. Abdülvehhâb, Beyrut 1966). 2. Risâle fî sınâ ati’l-kuvvâd. Halife çocuklarına muhtelif ilim ve sanatların öğretilmesini tavsiye ettiği ve çeşitli mesleklerden on bir kişiye kendi mesleklerinin terim ve ifadeleriyle bir savaş sahnesini hikâye ettirdiği risâlesidir (nşr. A. Hârûn, Resâʾilü’l-Câhiz, içinde). 3. Risâle fî medhi’t-tüccâr ve zemmi ameli’s-sultân. Serbest meslek sahiplerini öven, buna karşılık devlet işlerinde ve sultanın maiyetinde çalışanları yeren bir risâledir. 4. Kitâbü’lMuallimîn. Çocuk terbiyesine dairdir. 5. Kitâbü Gışşi’s-sınâât. Çeşitli mesleklerin hilelerini anlatır. 6. Risâle fî tabakati’l-mugannîn. Mûsiki alanında şöhret bulmuş şarkıcıların isimlerini ihtiva eden bir listedir (son dört eser için bk. Şeşen, TED, I, 256, 259, 248, 268). 7. Kitâbü’l-Kıyân. Eserde içkili şarkılı toplantı düzenleyenler eleştirilmektedir. Ancak câriyelerin erkekler arasında örtünmeye riayet etmeden şarkı söylemelerinin sakıncalı olmadığı belirtilmekte ve İran kültüründe edeb*in, Grek kültüründe ise felsefenin bir bölümü sayılan müziğin meşruiyetiyle güzellik ve aşkla ilişkisi üzerinde durulmaktadır (Amnon Shiloah, s. 92). Eser

Abdüsselâm Hârûn tarafından Resâʾilü'l-Câhiz, içinde neşredilmiş (Kahire 1964), ayrıca A. F. L. Beeston tarafından The Epistle on Singing-girls adıyla İngilizce'ye çevrilerek Arapça metniyle birlikte yayımlanmıştır (Warminster 1980).

F) Diğer Eserleri. 1. Kitâbü'l-Hayevân*. Câhiz'in en önemli eseri sayılır (I-VII, Kahire 1323-1325; nşr. A. Hârûn, I-VII, Kahire 1939-1945). Zoolojinin çeşitli bölümlerine, hayvan türlerinin evrimine, iklim ve muhitin tesirine dair müellifin geniş bilgisi yanında tecrübeye de dayanan

ansiklopedik mahiyette bir eserdir. 2. Kitâbü'l-Buhalâ. Cimriliği tahlil ederek toplumdaki çeşitli sınıftan cimrileri ve özellikle Araplar'dan başka milletleri hicveder. Cemiyet hayatını inceleyen ve edebiyat tarihi için de değerli bir kaynak olan eser ilk defa G. von Vloten tarafından yayımlanmış (Leiden 1900), daha sonra değişik kişilerce de neşirleri yapılmıştır (Sâsî, Kahire 1323/1905; Ali el-Cârim – Ahmed el-Avâmirî, I-II, Kahire 1357-1358/1938-1939; Tâhâ el-Hâcirî, Kahire 1948, 1963; Fransızca trc. Pellat, Le livre des avares, Paris 1951). 3. Kitâbü't-Terbî ve't-tedvîr. Felsefe, kozmoloji, astroloji, sihir ve müzik gibi konularda ilmî tartışmaya zemin teşkil edecek soruların yer aldığı, bilhassa eski Yunan ve İran müzisyenleriyle mûsiki form ve aletlerinden bahseden bir eserdir (nşr. Pellat, Dımaşk 1955; Fransızca trc. için bk. Maurice Adad, Arabica, XIV/3, s. 298-319; Amnon Shiloah, s. 95). 4. Fezâilü'l-Etrâk*. İslâm âleminde Türkler'e dair yazılan en eski eserdir. A. Hârûn tarafından Resâʾilü'l-Câhiz, içinde neşredilen (Kahire 1964) kitabı Ramazan Şeşen Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1967). 5. Fahrü's-sûdân ale'l-bîzân. Zencilerin beyazlara karşı üstünlük iddialarını ele alır (nşr. A. Hârûn, Resâʾilü'l-Câhiz, içinde). 6. Kitâbü'r-Recül ve'l-mere. Erkekle kadın arasındaki farklardan bahseder (bk. Şeşen, TED, I, 261-262). 7. Müfâharetü'l-cevârî ve'l-gılmân (nşr. Pellat, Beyrut 1957; A. Hârûn, Resâʾilü'l-Câhiz, içinde). 8. el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân. Sakat ve hastalıklı olan meşhur kişileri konu edinir (nşr. M. M. el-Hûlî, Kahire 1972). 9. Kitâbü'l-Arab ve'l-mevâlî. Müellif bu eserinde Araplar'ın üstünlüğünü ispata çalışır (bk. Şeşen, TED, I, 239). 10. Kitâbü'l-Esmâ ve'l-künâ ve'l-elkab ve'l-enbâz (bk. Şeşen, TED, I, 239). 11. Kitâbü'z-Zer ve'n-nahl ve'z-zeytûn ve'l-anâb. Bitkilere dair önemli bir eser olup zamanımıza kadar gelmemiştir (bk. Şeşen, TED, I, 270-271). 12.

Kitâbü'l-Kavl fi'l-bigal. Kitâbü'l-Hayevân'a ek olarak yazılmış olup katırları konu edinir (nşr. Pellat, Kahire 1955; A. Hârûn, Resâʾilü'l-Câhiz, içinde). 13. Kitâbü'l-Büldân. Kitâbü'l-Emsâr veacâibü'l-büldân adıyla da bilinen eser (Şeşen, TED, I, 243) Mekke, Medine, Basra ve Kûfe gibi şehirlerin ahalisinden ve onların meziyetinden bahseden bir coğrafya ve folklor kitabıdır (nşr. Sâlih Ali, Bağdad 1970).

Şöhreti ve Tesiri. Çirkinliği yanında nükteciliğiyle de Arap edebiyatında birçok fıkra ve hikâyeye konu olan Câhiz, daha hayatta iken şöhretin zirvesine ulaşmış nâdir şahsiyetlerden biridir. Çağdaşı Ebû Hiffân'a, "Câhiz seni perişan etti, onu niçin hicvetmiyorsun?" denildiğinde, "Benim aklımdan zorum mu var! Vallahi, sabahleyin aleyhimde bir risâle yazsa akşam olmadan şöhreti Çin'e ulaşır" cevabını vermiştir. Câhiz bir beytinde, "Benden önce birçok kimse ileri mesafeler katettiyse de önemi yok, ben yavaş yavaş yürüyerek onların hepsini geçtim" der. Üç büyük şahsiyete sahip olduğu için Arap milletine gıpta ettiğini söyleyen Sâbit b. Kurre, çeşitli üstünlüklerini anlattığı Hz. Ömer ile Hasan-ı Basrî'den sonra üçüncü kişi olarak müslümanların hatibi, edibi ve kelâmcıların hocası saydığı Câhiz'in adını zikreder (Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâ, XVI, 95-98). Daha sonraki nesiller içinde kendisini taklit eden el-Kâmil müellifi Müberred (ö. 285/898), coğrafyacı İbnü'l-Fakıh (ö. 289/902'den sonra), İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī (ö. 320/932), meşhur edip Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), eserlerinden iktibaslarda bulunan, başta Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö. 345/956) olmak üzere Kazvînî (ö. 682/1283) ve Demîrî (ö. 808/1405) gibi birçok takipçisi olan Câhiz, İslâm kültürünün zayıfladığı çağlarda ihmal edilmişse de XIX. yüzyılda Avrupa'da başlayan şarkiyat incelemeleri ve İslâm dünyasındaki uyanış ile eserleri araştırılarak birçoğu yayımlanmış, bir kısmı da Batı dillerine ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ch. Pellat, Câhiz ve eserleri konusunda önemli çalışmalar yapmış ve bunların bir kısmını Batı kültürüne kazandırmıştır. Bunun dışında Câhiz'in hayatını, eserlerini ve ilmî şahsiyetini inceleyen çeşitli araştırmalar mevcuttur. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî'nin Ebû Osmân el-Câhiz (Beyrut 1982), Cemîl Cebr'in el-Câhiz fî hayâtih ve edebih ve fikrih (Beyrut 1974), Ahmed et-Tavîlî'nin Ebû Osmân el-Câhiz (Tunus 1983), Sellûm Dâvûd'un en-Nakdü'l-menhecî inde'l-Câhiz (Beyrut 1986), Fevzî Halîl Atavî'nin el-Câhiz dâiretü maârifi asrih (Beyrut 1971), Muhammed es-Sagır Benânîn'in en-Nazariyyâtü'l-lisâniyye ve'l-belâgıyye ve'l-

edebiyye inde’l-Câhiz (Beyrut 1986) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 98, 145-146; II, 59, 61, 164; III, 1-50, 58, 235-236, 374-375; a.mlf., Kitâbü’l-Hayevân, I, 11, 89-91, 93-94; III, 360; IV, 71, 208-209; V, 373; a.mlf., Kitâbü’l-Buhalâ˒ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1963, s. 24-38, 108; a.mlf., Fezâilü’l-etrâk: Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türklerin Faziletleri (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1967, s. 11-21; a.mlf., Resâ˒ilü’l-Câhiz (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1964; a.mlf., Risâle fî beyâni mezâhibi’ş-Şîa (nşr. Sendûbî, Resâ˒ilü’l-Câhiz içinde); Hayyât, el-İntisâr, s. 70 vd.; Eş‘arî, Makalât (Ritter), İstanbul 1930, s. 342-343, 408-555; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), VIII, 33-36; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), bk. İndeks; Askerî, Kitâbü’s-Sınâ ateyn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim – Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1952, s. 5; Abdülkahir el-Bağdâdî, el-Fark beyne’l-fıraḳ (nşr. İzzet Attâr), Kahire 1367/1948, s. 105-107; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 213-219; İbnü’l-Murtazâ, Tabakatü’l-Mutezile, I, 195-199; Bedîüzzamân el-Hemedânî, el-Makamât, Beyrut 1921, s. 72-73; Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâ, XVI, 74-114; a.mlf., Muʿcemü’l-büldân, V, 97-99; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), I, 413; III, 140-144; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 195; IV, 155-157; Aynî, İkdü’l-cümân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2911, IX, vr. 72ª-73b; Sendûbî, Edebü’l-Câhiz, Kahire 1350/1931; Brockelmann, GAL, I, 158-160; Suppl., I, 239-247; a.e. (Ar.), III, 114; H. el-Fâhûrî, el-Câhiz, Beyrut 1953; Ch. Pellat,

Le Milieu basrien et la formation de Gaahiz, Paris 1953, s. 136, 242; a.mlf., The Life and Works of Jahiz, London 1969; a.mlf., “al-Gaahiz Jigé par la postérité”, Arabica, XXVII/1, Leiden 1956, s. 1-67; a.mlf., “Gaahiziana III., essai d’inventaire de l’oeuvre Gaahizienne”, a.e., III (1957), s. 147-180; a.mlf., “Nouvel essai d’inventaire de l’oeuvre Gaahizienne”, a.e., XXXI/2 (1960), s. 117-164; a.mlf., “Une risâla de Gaahiz sur le-snobisme-et l’orguel.”, a.e., XIV/3 (1967), s. 259-283; a.mlf., “al-Djahiz”, EI² (Fr.), II, 395-398; M. Adad, “Le Kitab al-Tarbiʿ wa-l-tadwır d’al-Gaahiz”, Arabica,

XIII/3 (1966), s. 268-294; XIV/1 (1967), s. 32-59; XIV/2 (1967), s. 167-190; XIV/3 (1967), s. 298-319; Cemîl Cebr, el-Câhiz, Kahire 1959; Sezgin, GAS, III, 368-375; VII, 240-241, ayrıca bk. ciltlerin sonundaki indeksler; Fevzî Atavî, el-Câhiz, Beyrut 1971; Amnon Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 92, 93, 95; Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî, Ebû Osmân el-Câhiz, Beyrut 1982; “Eine Biographie über al-Gaahiz”, RAAD, IV (1929), s. 203-217; Ramazan Şeşen, “Cahiz’in Eserlerinin İstanbul Kütüphânelerindeki Yazma Nüshaları”, ŞM, VI (1966), s. 113-134; a.mlf., “Cahiz’in Eserleri Hakkında Bâzı Yeni Malzemeler”, TED, I (1970), s. 231-272; a.mlf., “Cahiz’in Eserlerinde Farsça Kelimeler”, ŞM, VII (1972), s. 137-181; “Câhiz”, İA, III, 12-14.

Ramazan Şeşen

Kelâmî Görüşleri.

Nazzâm ekolünde yetişen ünlü Mu‘tezile âlimlerinden biri olan ve hocasından sonra Basra Mu‘tezilesi’nin reisi kabul edilen Câhiz bilgi problemi, tabiat felsefesi, ilâhî sıfatlar, kulların fiilleri, nübüvvet ve imâmet başta olmak üzere kelâm ilminin konusuna giren önemli problemlerle ilgilenmiş, ayrıca Zeydiyye, Râfiza, İbâzıyye, Sufriyye, Cebriyye, Cehmiyye gibi itikadî mezheplerin görüşlerini nakledip tenkide tâbi tutmuş büyük bir kelâm âlimidir. Kelâma ve mezheplere dair yazdığı yirmiyi aşkın eserin pek azı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Her ne kadar Ebü’l-Hüseyin el-Malatî gibi bazı müellifler Câhiz’in bir kelâm âlimi olmadığını ileri sürmüşlerse de Mu’tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri onu ekol kurmuş bir kelâmcı olarak kabul etmişlerdir. Câhiziyye adı verilen bir grubun ona ait görüşleri benimsediğinin nakledilmesi de bu kanaati desteklemektedir. Çağdaşlarından İbn Kuteybe Câhiz’i döneminin son kelâmcısı olarak gösterir ve onun, muarızlarına ait açıkları yakalayıp gösterdiğini, delilleri en güzel şekilde kullandığını, birbirine zıt görüşleri bile başarıyla savunabilecek kadar usta bir tartışmacı olduğunu, nitekim ilme, mantığa ve tarihî gerçeklere ters düşen bazı Şiî görüşler karşısında Ehl-i sünnet’i savunduğunu, bazan da bunun aksini yaptığını belirtir (Tevîlü muhtelifi’l-hadîs, s. 59). Yaşadığı dönemde zındıklar, Mecûsîler ve Maniheistler’le münazaralar yaparak İslâm dinini dirayetle savunan Câhiz, diğer dinler ve

felsefî görüşler karşısında müslümanların inançlarını yok olmaktan kurtaranların kelâm âlimleri olduğunu, bu sebeple kelâm ilmiyle meşgul olacak kimselerin felsefe ve tabiat ilimlerini de öğrenmeleri ve bunların verileriyle itikadî esasları desteklemeleri gerektiğini belirtir. Ayrıca ona göre kelâm âlimleri nasları, özellikle hadisleri objektif bilgi vasıtalarının ışığı altında incelemeli, bu ölçülere uymayan haberleri reddetmelidirler (Kitâbü'l-Hayevân, I, 11; II, 134; VI, 206). Câhiz'in bazı kelâmî görüşleri şöylece özetlenebilir:

1. Bilgi Problemi. Bilgi kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Duyular vasıtasıyla idraki gerçekleştiren nefis olduğuna göre bütün duyumlar tek cinse irca edilmelidir. Bununla birlikte algılanacak hususlar farklı olduğundan farklı idrakler meydana gelmektedir. Üzerinde ittifak edilmeyen haberler güvenilir bilgi kaynağı sayılamaz. Aynı konudaki farklı rivayetlerin doğru olanını belirleyebilmek için onları tarihî olaylarla karşılaştırmak ve aklî tenkitten geçirmek lâzımdır. Buna göre birbiriyle çelişen veya aklın gerçekleşmesini imkânsız gördüğü haberlerin sahih sayılan ölçüler içinde rivayet edilmiş olması onları kabul etmeyi gerektirmez. Akıl her ne kadar duyu ve haber desteğinden yoksun olduğu takdirde bazan gerçeği kavramakta yetersiz kalabilirse de duyuların yanılması ve haberin sahih olmaması muhtemel bulunduğundan bilgi kaynaklarının en güvenilir olanı yine de akıldır. Bu sebeple gözün gösterdiğine değil aklın hükmettiğine itibar etmek daha doğrudur (el-Osmâniyye, s. 6, 31, 42, 50, 116; Kitâbü'l-Hayevân, I, 207; III, 238; Eş'arî, s. 340, 341). Sözü edilen bilgi vasıtalarıyla kazanılan bilgilerin zihinde teşekkülü yaratılışın bir gereği olarak tabii ve zaruridir. Gözünü açan insanın karşısındaki objeyi görmesi zorunlu olduğu gibi akletme gücünü nazarî konulara yöneltip düşünenlerin belli sonuçlara ulaşması da zorunludur. Bilginin oluşumunda insanın etkisi, duyularını ve akletme gücünü kullanma iradesiyle sınırlıdır. Ancak insanların yaratılışları ve dolayısıyla istidatları farklı olduğundan farklı düzeyde veya keyfiyette bilgilere ulaşmaları tabiidir.

2. Ulûhiyet. Âlemin aslı Allah tarafından yaratılmış olup bütün varlıklar çeşitli birleşimler sonucu meydana gelmiş ve her varlık, cevherinde bulunan hâkim özelliğe göre oluşmuştur. Madde hiçbir zaman yok olmaz, sadece arazları değişir ve bozulur (İbnü'l-Arabî, s. 111; Ahmed Emîn, III, 135).

Her insan Allah’ın varlığına iman etmesini sağlayacak zaruri bilgiye doğuştan sahiptir. Allah’ın varlığını benimsemeyenler ya gerçek karşısında direnen inatçı kimselerdir veya gerçeği bilmekle beraber kendi kanaatlerine aşırı bağlılıktan doğan bunalımın bir sonucu olarak gerçeği bildiklerinin farkına varamayanlardır. Maddenin cevheri ve nitelikleri üzerinde akıl yürüterek âlemin engin bilgiye ve eşsiz güce sahip bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna ulaşmak insan için mümkün olmakla birlikte bu herkesin altından kalkamayacağı kadar zor bir yükümlülüktür. Bundan dolayı Allah’ın varlığına inanmak için gereken bilgi her insana doğuştan verilmiştir; yani insanların Allah hakkındaki ilk bilgileri tecrübî değil “apriorik” bilgidir (el-Osmâniyye, s. 255; Ebü’l-Kasım el-Belhî, s. 73).

“Allah’ın ilmi ve iradesi vardır” demekle O’nun âlim ve mürîd olduğunu söylemek benzer hükümlerdir. İkisi de hiçbir şeyin Allah’a gizli kalmadığı, unutma, yanılma, bilgisizlik, mecburiyet ve mağlûbiyetin Allah hakkında düşünülemeyeceği anlamına gelir. Allah kulları için aslah* olan fiilleri terketmeye, yalan konuşmaya, zulmetmeye, müminlere ve çocuklara azap etmeye gücü yetmekle nitelendirilemez; zira bütün bunlar O’nun hakkında düşünülmesi imkânsız olan eksiklik ve ihtiyaç emareleridir.

Kulların fiilleri tabii yolla (bir nevi tevlîd*) meydana gelir, bu hususta fiili yapmayı istemek dışında kulun bir fonksiyonu yoktur. Fiilin meydana gelmesinde etkili olan güç (istitâat) fiilden önce mevcuttur. Nitekim Hz. Süleyman’ın isteği üzerine bir cinnînin (ifrit) Belkıs’a ait tahtı kısa sürede getirme gücüne sahip olduğunu söylemesi (en-Neml 27/39), bu hususun önemli delillerinden biridir (Kitâbü’l-Hayevân, II, 192; Eş‘arî, s. 407).

3. Nübüvvet. Akıl bilgi kaynaklarının en mükemmeli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Bundan dolayı insanlar dinî ve dünyevî konularda gerekli bilgileri kendilerine sağlayacak başka bir kaynağa muhtaçtır ki bu peygamberler vasıtasıyla gelen vahiydir. Ne var

ki bütün insanlar peygamberleri ve mûcizelerini müşahede edememekte, sadece onları müşahede edenlerin verdikleri haberleri incelemek suretiyle bilgi sahibi olabilmektedirler. Şu halde haber nübüvvetin ispat edilmesinde ilk merhaleyi teşkil etmektedir. İkinci merhale ise peygamberin,

nübüvvetini ispat etmek için sunduğu delilin iddiasını doğrulayıp doğrulamadığının tesbitidir ki bu da ancak akıl yürütme ile mümkündür. Son peygamber Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair en önemli delil Kur'ân-ı Kerîm olduğuna göre bu konuda şöyle bir istidlâl yolu takip edilebilir: Hz. Muhammed, içlerinde seçkin şairler ve ediplerin yaşadığı Araplar'ın hepsine Kur'an'a bir nazîre yapmalarını ısrarla teklif ettiği halde onlar başka türlü mücadele şekillerine başvurarak Kur'an'a karşı direnmeye devam etmişlerdir. Bu husus, hem Arap kavmi için hem de Arap edebiyatını bilmeyen yabancı milletler için kuvvetli bir delil teşkil eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in gayba dair verdiği haberlerin gerçekleşmesi ve hiçbir insanda görülemeyecek derecede üstün bir ahlâka sahip olması da nübüvvetini kanıtlayan delillerdendir. Peygamberler beşer olmanın tabii bir sonucu olarak bazı hatalar da işlemişlerdir. Ancak bu hatalar onların peygamberlikle görevlendirilmelerini zedeleyecek nitelikte olmamıştır (el-Osmâniyye, s. 89-92).

4. Âhiret Halleri. Günahkârlarla kâfirler cehenneme, müminler cennete gireceklerdir. Müminlerin tabiatı cennetle, kâfirlerin tabiatı da cehennemle uyum sağlayacağı için bunlar cennetle cehennem tarafından âdeta cezbedileceklerdir. Cehenneme girenlerin bünyesi bir müddet sonra ateş tabiatına dönüşecek ve artık cehennem onlar için azap yeri olmaktan çıkacaktır (Hannâ el-Fâhûrî, s. 23). Anne ve babası müşrik veya kâfir de olsa hiçbir çocuk ilâhî gazabı celbetmez; dolayısıyla mükellef olmadan ölen çocuklar azap görmeyeceklerdir.

5. İman-Küfür. Allah'a ve son peygamber Hz. Muhammed'e ayrıntılara girmeden icmâlen inanan herkes gerçek mümindir. Zira tafsilî iman zaruri değildir. Ancak iman konularının ayrıntılarına giren kimse Allah'ın cisim olmadığına, gözle görülemeyeceğine, kullarına zulmetmeyeceğine inanıp teşbih ve cebir görüşlerini reddetmelidir. Aksi takdirde müşrik veya kâfir statüsüne girer (Şehristânî, I, 75-76). Büyük günah işleyenlerin cehennemde kâfirlerle beraber bulunacağını söylemek, cennette müminlerle birlikte olacaklarını kabul etmekten daha doğrudur. İslâm davetiyle karşılaşmayan, yani fetret* döneminde yaşayan insanlar bâtıl inançlarından dolayı hesaba çekilmeyeceklerdir. Fakat İslâm davetiyle karşılaştıkları halde bu hususta aklî istidlâllerde bulunmayanlarla eski dinlerinde ısrar eden inatçıların sorumlu olacaklarında şüphe yoktur. İslâm dinini iyi niyetle inceleyip de

inanmayı mümkün kılacak tatmin edici delillere ulaşamadıkları için müslüman olmayanlar da mâzur sayılır. Zira Allah hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmaz.

6. İmâmet. Hz. Peygamber ashaptan hiçbirini halife olarak belirlememiştir. Hulefâ-yi Râşidîn'in hepsi meşrû halifelerdir. Hiçbir halife mâsum değildir. Cemel ve Sıffîn'de Hz. Ali haklı, muhalifleri haksızdır.

Görüşlerinde akılcılığın ağır bastığı Câhiz, kelâm sisteminde Nazzâm'dan oldukça etkilenmesine rağmen hocasına ve bağlı bulunduğu mezhebe muhalefet edip kendine has fikirler üreten bir kelâmcı olarak görünmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Câhiz'in sadece bilginin insanda doğuştan mevcudiyeti ve zaruri oluşu ile Şîa'yı tenkit noktasında temayüz ettiğini söylüyor, Abdüllatîf Hamza da onun Mu'tezile'ye hiçbir katkıda bulunmadığını iddia ediyorsa da bu görüşlere katılmak oldukça zordur. Zira Câhiz maddenin yok olmayıp sadece şekil değiştirdiğini, Allah'ın varlığına ilişkin bilginin (O'na inanma duygusunun) insanlarda doğuştan bulunduğunu, erişilmez nazım güzelliği taşıyan Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair aklî bir delil teşkil ettiğini, dinî sorumluluğun bilgiyle yakından ilgili olduğunu ve gerçek karşısında direnen inatçılar hariç İslâm dini hakkında bilgisi bulunmayanların âhirette sorumlu tutulmayacağını, nihayet kâfirlerin ve müminlerin tabiatları ile cennet ve cehennem arasında bir alâkanın mevcut olduğunu savunarak çoğu kendine has olan fikirleri benimsemiştir. Kelâm sisteminde genel çerçeve itibariyle Mu'tezile'ye bağlı kalmakla birlikte i'câz konusunda Nazzâm'ın sarfe* teorisini tenkit etmiş, ancak Dehriyye'nin tenkitlerine cevap verirken Kur'an'ın erişilmezliğine zarar getirmeyen bir yaklaşımla bu teoriden faydalanmıştır. Câhiz'in Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Sehl b. Hârûn dışında Yunan felsefesine bağlı tabiatçı filozoflardan, ayrıca Aristo'dan etkilendiği kabul edilir. Sokrat'ın bilgi teorisiyle onun bilgi problemine yaklaşımı arasında ilgi kuranlar da vardır. Kendisinden sonra Câhiziyye adı verilen bir fırka tarafından görüşlerinin benimsendiği nakledilirse de bu fırkaya kimlerin dahil olduğu bilinmemektedir.

Bilgi teorisinde Fahreddin er-Râzî Câhiz'le aynı görüşü paylaşmış, gayri müslimlerin dinî sorumluluğu meselesinde Gazzâlî Faysalü't-tefrika adlı eserinde (s. 105-106) onun görüşüne meyletmiş, ancak son kitaplarından

biri olan el-Müstasfâ’da bu fikri tenkit etmiş (II, 359), nübüvvetin ispat edilmesiyle ilgili metotta ise kısmen tesirinde kalmıştır. İbnü’r-Râvendî Câhiz’in Hz. Peygamber’e düşmanlık beslediğini (Hayyât, s. 111), Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, onun bütün beşerî problemlerin akıl vasıtasıyla çözülebileceği gerekçesiyle peygamberlere ihtiyaç bulunmadığına inandığını ve peygamberlerin mâsum olmadıklarını söylediğini, çağdaş yazarlardan Hannâ el-Fâhûrî de âlemin ezelî olduğu görüşünü savunduğunu ileri sürerler. Ancak bu görüşlerin Câhiz’e nisbet edilmesi doğru değildir. Zira o âlemin yaratılmış olduğu tezini konu edinen Uhdûsetü’l-âlem, peygamberlik müessesesini ve özellikle Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat etmek maksadıyla Kitâbü’l-Hücce fî tesbîti’n-nübüvve (Hucecü’n-nübüvve) adlı eserleri yazmış (İbnü’n-Nedim, s. 211), peygamberlerin değil imamların mâsum olamayacaklarını açıkça belirtmiştir (el-Osmâniyye, s. 91-92).

Câhiz’in büyük çapta tabiatçı felsefeye dayanan bilgi teorisini ve kendine has diğer kelâmî görüşlerini tenkit edenlerin başında Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim gelir. Ebû Ali Nakzu Kitâbi’l-Marife, Ebû Hâşim de Kitâbü’t-Tabâi ve’n-nakz ale’l-kāʾilîne bihâ adlı eserleri ona reddiye olarak yazmışlardır. Daha sonra Kadî Abdülcebbâr çeşitli eserlerinde özellikle bilginin zaruri oluşu meselesinde onu tenkit etmiştir (el-Mugnî, XII, 140-141, 235, 306). Bunların dışında Ca‘fer b. Mübeşşir el-Maârif ale’l-Câhiz, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî er-Red ale’l-Câhiz fî Nakzi’t-tıb ve Münâkazatü’l-Câhiz fî kitâbihî fî Fezâili’l-kelâm adlı eserleriyle Câhiz’e reddiye yazanlar arasında yer almışlardır (İbnü’n-Nedîm, s. 208, 222, 358). Câhiz’in Şîa’ya yönelttiği eleştirileri Ebû Ca‘fer el-İskâfî Münâkazât’ta, Cemâleddin Tâvûs da Binâü’l-makaleti’l-Aleviyye fî nakzi’r-Risâleti’l-Osmâniyye’de

cevaplandırmışlardır (Îzâhu’l-meknûn, I, 197). Abdülkahir el-Bağdâdî ise çeşitli görüşlerinden dolayı Câhiz’i tekfir etmiştir (el-Fark, s. 105, 106, 197).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü’l-Hayevân, I, 11, 207; II, 109, 134, 192; III, 238, 299, 303-304, 397; VI, 206; a.mlf., Kitâbü’t-Terbî ve’t-tedvîr (Mecmûatü Resâˀil içinde, nşr. Sâsî), Kahire 1324, s. 88, 129; a.mlf., el-Osmâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 6, 17, 20, 31, 42, 50, 89-94, 116, 255; a.mlf., “Risâle fi’l-hakemeyn” (nşr. Charles Pellat), el-Meşrık, sene 52, Kahire 1958, s. 460; İbn Kuteybe, Tevîlü muhtelifi’l-hadîs (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), Kahire, ts., s. 59-60; Hayyât, el-İntisâr, s. 24, 27, 70, 72, 111, 120; Ebü’l-Kasım el-Belhî, Zikrü’l-Mutezile (Fazlü’l-itizâl ve’l-Mutezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1984, s. 73; Eş‘arî, Makalât (Ritter), s. 340-341, 407, 555; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 39; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 133-134, 204, 208, 210, 211, 222, 358; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, VI/I, s. 127; VI/II, s. 5; IX, 11; XII, 140-141, 235, 306, 316; a.mlf., Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 52; a.mlf., el-Muhît, s. 76; a.mlf., Tesbîtü delâili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 511; a.mlf., Tabakatü’l-Mutezile, Beyrut 1380/1961, s. 276; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 105-106, 197; a.mlf., Usûlü’d-dîn, s. 67-68; İsferâyînî, et-Tebsîr (Hût), s. 82; Gazzâlî, el-Müstasfâ, II, 359; a.mlf., Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-zenâdıka, Beyrut 1986, s. 105-106; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Avâsım (Tâlibî), s. 99-101, 111, 476; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 75-76; İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 364; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, II, 430; İbnü’l-Murtazâ, Tabakatü’l-Mutezile, s. 68; a.mlf., el-Münye ve’l-emel, Rabat 1912, s. 140; Oskar Rescher, Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften und Dogmatikers Gaâhız aus Baçra, Stuttgart 1931; Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, I, 129, 394; III, 134-139; Îzâhu’l-meknûn, I, 197; Nafiz Danışman, Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz’in Kitaplarından Parçalar, Ankara 1955; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câhiz, [baskı yeri yok] (Dârü’l-Maârif), 1956, s. 23, 59-64; Ch. Pellat, The Life and Works of Jahiz, London 1969; Corc Gureyyib, el-Câhiz, Beyrut 1975, s. 26-30, 109; Mâ lem yünşer min turâsi’l-Câhiẓ (nşr. H. S. ez-Zâmin), Bağdad 1979; A. Muhammed el-Hûfî, el-Câhiz, Kahire 1980; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 1, 206, 278, 284; M. Abdülganî el-Masrî, Nazariyyetü’l-Câhiz fi’l-belâga, Amman 1983; Ahmed Ebû Zeyd, el-Menha’l-itizâlî fi’l-beyân ve icâzi’l-Kurân, Rabat 1986, s. 79-82, 255, 259, 266-268, 282; B. Hasan, el-Fikrü’l-akdî inde’l-Câhiz, Tunus 1987; Vedîa

Tâhâ Necm, el-Câhiz ve’n-Nakdü’l-edebî, Küveyt 1409-10/1988-89; W. M. Hutchins, Nine Essays of Al-Jahiz, New York 1989; Abdüllatîf Hamza, “el-Câhiz el-Mutezilî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XIX/2, Kahire 1957, s. 129-133; G. Vajda, “La Connaissance Naturelle de Dieu Selon al-Gaahız”, St.I, XXIV (1966), s. 19-33.

Yusuf Şevki Yavuz

CÂHİZİYYE

الجاحظيّة

Mu‘tezile kelâmcılarından Amr b. Bahr el-Câhiz’in (ö. 255/869) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. CÂHİZ)

CÂİFE

(bk. CİRÂH)

CÂİHA

الجائحة

Meyve ve sebzelere zarar veren tabii âfet anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “âfet ve musibet” mânasına gelen câiha, İslâm hukukunda meyve ve sebzelere kısmen veya tamamen zarar veren, önceden beklenmeyen ve önlenemeyen âfet demektir. Kelime hadis metinlerinde hem sözlük (meselâ bk. Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26), hem terim (meselâ bk. Müslim, “Müsâkat”, 14) anlamlarında kullanılmıştır.

Dalında veya tarlada iken satılan, fakat müşteri tarafından henüz kaldırılmayan meyve ve sebzelerin âfete mâruz kalması halinde zararın kime ait olacağı, başka bir ifade ile müşterinin ödeyeceği bedelin (semen) zarar oranınca indirilip indirilmeyeceği hususu (vad‘u’l-câiha) İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Hz. Peygamber’den nakledilen, satılan bir meyveye âfet isabet ettiği takdirde müşteriden herhangi bir bedelin alınmasının helâl olmadığını belirten hadisin (Müslim, “Müsâkat”, 14-17; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 58; Nesâî, “Büyû”, 29) sübûtu, rivayet farklılıkları ve değişik yorumlara tâbi tutulması, ayrıca dalda veya tarladaki meyve ve sebzelerin satışında kabzın ne zaman tamam olmuş sayılacağı meselesi, hukukçular tarafından bu konuda farklı sonuçların çıkarılmasına zemin hazırlamıştır. Satılan mala gelecek zararın kabz öncesi satıcı, kabz sonrası ise alıcı tarafından üstlenileceği noktasında genelde ittifak bulunduğu halde, burada kabzın ne zaman gerçekleştiği hususu tartışmalı olduğundan farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Hanefî ve Şâfiî hukukçuları söz konusu alışverişte kabzın, dolayısıyla akdin tamamlandığı noktasından hareketle olayı malı teslim alan müşterinin zarara uğraması şeklinde değerlendirmiş ve akde bağlılığı esas alarak zarar sebebiyle bedel indirimini doğru bulmamışlardır. Buna karşılık Mâlikî ve Hanbelîler, aralarında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, prensip olarak câihayı müşterinin ödeyeceği bedelin indirilmesi için yeterli ve uygun bir sebep saymışlardır. Bu hukukçulara göre ziraî hastalıklar, dolu, kuraklık ve su baskını gibi âfetler câiha sayılır. İnsanların fiil ve müdahalesi sonucu meydana gelen

zararlara gelince, Mâlikîler'de bir görüşe göre, sakınılamaz olması veya müşterinin fiili dışında meydana gelmiş bulunması şartıyla bunlar da câiha sayılır ve mal bedelinde indirime gidilir. Hanbelîler ise bu nevi zararları câiha saymazlar, dolayısıyla bedelde indirimi kabul etmezler. Sadece müşteriye, ya akdi feshetme veya haksız fiil sahibinden zararın tazminini talep etme hakkı tanırlar. Ayrıca câiha sebebiyle bedelin indirilmesi meyvelerde ittifakla benimsenirken bu hükmün sebzelere de uygulanıp uygulanmayacağı da tartışmalıdır. Bu konularda mevcut görüş farklılıkları, ilgili hadiste geçen lafızların zâhirinin veya gayesinin esas alınmasından kaynaklanmaktadır.

Câihanın tanımı ve mahalli kadar meydana geliş vakti de önemlidir. Müşteri meyve ve sebzeyi, dalında veya tarlada olgunlaşmasını beklemek gibi haklı bir sebebe dayanarak bırakmış ve câiha bu esnada isabet etmişse her iki mezhep de satış bedelinin zarar oranınca indirilmesinde müttefiktir. Buna karşılık meyve ve sebzeler olgunlaştığı halde malı tedrîcen satma veya fiyat artışını bekleme gayesiyle bunları bir müddet daha yerinde bırakmışsa durum tartışmalıdır. Hanbelîler ile bazı Mâlikîler bunu bedelde indirim sebebi saymazken bir kısım Mâlikîler müşterinin ürünü taze veya uygun fiyatla satma isteğini de olgunlaşmayı bekleme gibi haklı bir sebep olarak görmektedirler.

Câihada bir başka önemli nokta ise meydana gelen zararın miktarıdır. Mâlikîler'e göre bedelde indirimi gerektirecek zarar miktarı genelde üçte birden az olmamalıdır. Daha az miktardaki zarar câiha olarak kabul edilmez; olağan sayılan bu zarara müşteri katlanmak zorundadır. Hanbelîler'de böyle bir oran konmasından ziyade zararın mâkul bir sınırı aşması ölçü olarak alınmıştır. Söz

konusu zarar oranının hesaplanmasında ölçünün mü, yoksa değerin mi esas alınacağı hususu bilhassa Mâlikî hukuk doktrininde tartışılmış ve her iki yönde de görüşler geliştirilmiştir.

Hanbelî ve özellikle Mâlikî hukukçular câihayı "beklenmeyen hal" (ez-zurûfü't-târie) olarak değerlendirmişler ve satıcıyı da zarara ortak ederek alışveriş akdinde karşılıklı dengeyi korumaya çalışmışlardır. Bu durum, Batı hukukunda ancak XX. yüzyılın başında ortaya çıkan "beklenmeyen hal

nazariyesi”nin özel borç münasebetlerine yansıyan uygulamasında ve hâkimin beklenmeyen hal sebebiyle mevcut sözleşmeyi tâdil edebilmesinde göze çarpmaktadır. Konunun hicrî III. yüzyıldan itibaren, münferit olaylarda da olsa, İslâm hukukçularınca tartışmaya açılmış olması dikkat çekici bir husustur.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta, “Büyû”, 16; Müslim, “Müsâkat”, 14-17; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 26, “Büyû”, 58; Nesâî, “Büyû”, 29; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 25-39; Bâcî, el-Münteka, Kahire 1332, IV, 231-236; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, II, 207-215; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire 1389, IV, 80-82; İbn Teymiyye, Mecmûatü’r-resâil, V, 208-225; İbn Kayyim el-Cevziyye, İlâmü’l-muvakkıîn, Beyrut, ts., II, 356-358; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, V, 200-201; Senhûrî, Mesâdirü’l-hak, VI, 103-110; M. Ebû Zehre, İbn Teymiyye, Kahire 1977, s. 396-405; Abdüsselâm et-Termânînî, Nazariyyetü’z-zurûfi’t-târie, Dımaşk 1971, s. 60-71; Karaman, İslâm Hukuku, II, 409-412; Ali Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta «Beklenmeyen Hâl» Nazariyesi”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Kayseri 1985, s. 63-97.

Ali Bardakoğlu

CÂİZ

الجائز

“Zatına nisbetle varlığı ve yokluğu eşit olan” anlamındaki aklî hüküm.

(bk. HÜKÜM)

CÂİZ

الجائز

Dinen veya hukuken yapılmasına izin verilen veya serbest olan fiilleri ifade eden bir terim.

“Geçip gitmek, mümkün, geçerli ve serbest olmak” gibi anlamlara gelen cevâz kökünden türemiş bir isim olup İslâm hukukunda bir söz ve davranışın dinî veya hukukî esaslara uygunluğunu, yapılmasının serbest ve geçerli olduğunu belirtmek için kullanılmıştır.

Kur’an’da birtakım fiillerin serbest olup yasak veya günah grubuna girmediği değişik ifade tarzlarıyla bildirilmişse de bunun için câiz kelimesi kullanılmamıştır. Hadislerde ise kelime terim anlamıyla yer almıştır (meselâ bk. İbn Mâce, “Ahkâm”, 23; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 12, “Dahâyâ”, 6). İlk devirlerden itibaren İslâm âlimleri tarafından çok yaygın bir şekilde kullanılan câizin (câiz olur-câiz olmaz) giderek İslâm hukukunun belli alanlarında farklı kullanım ve anlamlar kazandığı görülmektedir.

Fıkıh usulünde câizin, dinin beş temel teklifî hükmünden (aş.bk.) biri olan mubah ile yakın ilgisi vardır. Aralarında Gazzâlî’nin de bulunduğu bir grup usulcüye göre câiz mubah ile eş anlamlı olup kişinin yapma veya yapmama hususunda dinen serbest bırakıldığı fiilleri ifade eder. Bu anlamda câiz, yapılması zorunlu olan vâcip ile yapılması tavsiye edilen menduptan farklıdır. Fakat Cemâleddin İbnü’l-Hâcib, Sadrüşşerîa, İbnü’l-Hümâm, İbn Abdüşşekûr gibi bazı usulcülere göre câiz, mubahın yanı sıra dinen veya aklen imkânsız olmayan yahut iki yönü de eşit olan fiilleri de ifade eder. Bu anlayışa göre câiz mubahtan daha kapsamlı bir kavram olup haram ve tahrîmen mekruh dışında kalan teklifî hükümlerin hepsini, diğer bir ifadeyle vâcip, mendup, mubah ve tenzîhen mekruhu içine alır. Ancak bu ikinci tanım, biraz da kelâm ve mantık ilmindeki câizi de tarif kapsamına alma gayretinden kaynaklanmaktadır.

Fıkıh usulünde câiz konusunda ortaya çıkan bir başka tartışma da cevazın

şer‘î hüküm olup olmadığıdır. Çoğunluğu teşkil eden usulcüler şer‘î hükmü vücûb, hurmet ve cevaz=ibâha şeklinde üç temel kategoride ele almış, cevazı da “şâri‘in hitabının bir sonucu” olarak değerlendirip onu şer‘î hükümden saymıştır. Aralarında bazı Hanefî ve Şâfiîler’in de bulunduğu diğer usulcüler ise cevazı, “şeriat ve kanunun kapsamı dışında kalan, hakkında hüküm verilmemiş veya serbestlik bildirilmiş aslî durum” olarak tanımlamış, eşyada ibâhanın esas olduğundan hareketle câizi de “şâri‘in hitabının yokluğunun sonucu” şeklinde açıklamışlardır.

Fıkıh kaynaklarında ise câiz genelde, işlenmesine bir günahın terettüp etmediği fiilleri ifadede ve fiilin dinî hukuka (şer‘) uygunluğu anlamında kullanılır. Bu anlamda câiz ile helâl ve meşrû kavramları arasında yakın ilgi vardır. Nitekim helâl ile câiz, “helâl olmaz” ile “câiz olmaz” ifadelerinin fürû kitaplarında eş anlamlı olarak sık sık kullanıldığı görülür. Diğer yönden özellikle Hanefî kaynaklarında akidlerin Kur’an’a, Sünnet’e ve hukuk mantığına uygunluğu belirtilirken zaman zaman meşrû yerine câiz tabiri de kullanılmaktadır.

İslâm hukukçuları ibadet, fiil, akid ve hukukî işlemleri sahih, bâtıl ve fâsit şeklinde hukukî bir değerlendirmeye tâbi tutmalarının yanı sıra onları dinî esaslar veya dinin yazılı kaynakları ışığında geliştirdikleri rey açısından da değerlendirmişler ve burada da genelde câiz tabirini kullanmışlardır. Bu anlamda câiz, bilhassa ibadet alanında sahih ile eş anlamlı ise de muâmelâtta “kazâen hüküm-diyâneten hüküm” ayırımına paralel olarak sahihten daha farklı bir anlam kazanmıştır. Bu yönüyle câiz, daha çok konunun dinî açıdan değerlendirmesini ifade eder. İlk nesil İslâm hukukçularında bu ayırıma pek rastlanmamakta ise de (bk. Buhârî, “Şehâdât”, 8; Dârimî, “Vesâyâ”, 15) sonraki devirlerde bu ayırım doğrultusunda kullanımın geliştiği görülmektedir. Bundan dolayı, meselâ kaynaklarda geçen “kendisiyle abdest veya temizlenmenin câiz olduğu sular”, “namazın, secdenin câiz olması” gibi ifadelerdeki câiz ile sıhhat kastedilmişken âyet veya hadisle yasaklanmış bazı alışveriş türlerinin câiz görülmemesi, fakat sahih yani hukukî sonuç doğurabilir kabul edilmesi bu ayırımla açıklanabilir.

Câiz kelimesi, genel akid nazariyesi alanında da giderek özel bir anlam kazanmış, özellikle Hanefî ekolü dışındaki hukuk ekolleri gayri lâzım

akidleri “câiz akidler” olarak vasıflandırmıştır. Diğer bir ifadeyle “câiz akid” âriyet, vedîa, vekâlet akidlerinde olduğu gibi iki tarafın veya rehin ve kefalet akidlerinde olduğu gibi ilgili tek tarafın dilediğinde feshetme imkânına sahip olduğu akid nevini ifade eder.

Sorumluluk hukuku açısından câiz, zararlı sonuçları olsa da kanunî sınırı aşmayan, hukuken izin verilmiş fiil demektir. Bu anlamda cevaz hukukî ve cezaî mesuliyeti kaldırır. Nitekim, “Cevâz-ı şer‘î zamâna (tazmine) münâfî olur” (Mecelle, md. 91) küllî kaidesinde söz konusu edilen

şer‘î cevaz da bir işin yapılması veya terkedilmesi yönünde hukukun başta tanıdığı mutlak müsaade anlamındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-Arab, “cvz” md.; Dârimî, “Vesâyâ”, 15; Buhârî, “Şehâdât”, 8; İbn Mâce, “Ahkâm”, 23; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 12, “Dahâyâ”, 6; Nesâî, “Rukbâ”, 1-2, “Umrâ”, 1-2; Bâcî, Kitâbü’l-Hudûd fi’l-usûl (nşr. Nezîh Hammâde), Humus 1973, s. 59-60; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 73-74; Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, et-Temhîd fî usûli’l-fıkh (nşr. Müfîd Muhammed – Ebû Ameşe), Cidde 1985, I, 67; Âmidî, el-İhkâm, I, 117; İbnü’l-Hâcib, Muhtasarü’l-Müntehâ, Bulak 1316 → Beyrut 1983, II, 5-6; Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, I, 11; İbnü’l-Hümâm, et-Tahrîr, II, 143-144; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü’s-sübût, I, 103-104; Mecelle, md. 91; Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 120-123; Muhammed Selâm Medkûr, Nazariyyetü’l-ibâha inde’l-usûliyyîn ve’l-fukahâ, Kahire 1965, s. 89-91; Mansûrîzâde Saîd, “Cevâzın Şer’î Ahkâmdan Olmadığına Dair”, İslâm Mecmuası, X, İstanbul, ts., s. 295-303; İzmirli İsmail Hakkı, “Cevâzın Ahkâm-ı Şerîatten Olup Olmadığı”, SR, XII/303-307 (1332), s. 296-301, 315-319, 326-329, 345-351, 358-360; XIII/329-332 (1333), s. 128-129, 135-137, 144-145, 152-153; Chafik Chehata, “Djāʾiz”, EI² (İng.), II, 389-390.

Ali Bardakoğlu

CÂİZE

جائزه

Sanat, edebiyat ve Osmanlı idarî teşkilâtında mükâfat, hediye anlamında kullanılan bir terim.

Arapça “geçip gitmek” anlamındaki cevâz masdarından türemiş bir kelime olan câize (çoğulu cevâiz), genel olarak beğenilen bir işi yapan kimseye, âlim ve sanatkârlara yazdırılan veya bunlar tarafından devlet adamlarına takdim edilen eserlere verilen mükâfat, hediye ve ihsan mânalarına gelir. Ancak câize daha çok yazdıkları şiirler karşılığında şairlere verilen her türlü hediyeyi ifade etmek için kullanılmış ve bu sebeple bir edebiyat terimi niteliği kazanmıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe’de aynı anlamda sıla, in‘âm, sevâb (Tâhir’ülMevlevî, s. 28) ve atıyye kelimeleri de kullanılmıştır.

Şiir Câhiliye devrindeki kadar olmasa bile gelişen İslâm medeniyeti içinde yerini ve önemini korumuş, her sınıftan hâmilerce desteklenmiştir. Şairin ve sanatının çeşitli vesilelerle itibar görmesine yol açan bu anlayışın değişik örneklerini ilk devirlerden itibaren görmek mümkündür. Câhiliye devrinin tanınmış asillerinden ve cömert simalarından Harîm b. Sinân el-Mürrî, dönemin üç büyük şairinden biri olan Züheyr b. Ebû Sülmâ’ya samimi methiyelerine karşılık her fırsatta ihsanlarda bulunmuştu. Nitekim Hz. Ömer, Harîm’in çocuklarının birinden Züheyr’in, babası hakkında söylediği şiirlerden birini okumasını istemiş, dinlediklerini çok beğenip şair hakkında takdirlerini bildirince Harîm’in oğlu bu şiirler için şaire câizeler verildiğini söylemişti (Çetin, s. 1-2). Kaynaklar, istemediği halde kendisine verilen câizelerle Züheyr’in müreffeh bir hayat sürdüğünü belirtirler. Câize vermenin İslâm’dan sonraki en meşhur örneği olduğu kadar şairlere câize vermeyi âdeta İslâmî bir gelenek haline getiren bir olay da Züheyr’in şair olan oğlu Kâ‘b’ın Hz. Peygamber’e sunduğu şiir sebebiyle peygamberin kendisine hırkasını (bürde) hediye ederek onu mükâfatlandırmasıdır. Kâ‘b’ın bu şiiri daha sonra “Kasîde-i Bürde” adıyla tanınmıştır. Hz. Peygamber’e na‘t yazan sonraki şairler bu câizeye telmihte bulunarak ondan şefaat dilemişlerdir. Emevî ve Abbâsî halifeleriyle diğer müslüman

hükümdarlar da şiir ve eserlerini beğendikleri şairlere pek çok atıyye ve ihsanda bulunmuşlardır.

Câizenin medih maksadıyla yazılan şiirler (kasideler) karşılığında övülenler tarafından verildiği bir gerçektir. Methiyelerin bir karşılık beklenmeden yazılanları olduğu gibi birtakım taleplerin yerine getirilmesine yönelik olanları da vardır. Bunun İslâm tarihindeki en meşhur örneği, Hevâzin Gazvesi'nde esir düşenler arasında bulunan şair Ebû Cervel el-Cüşemî'nin Hz. Peygamber'e okuduğu, bağışlanmalarını isteyen şiiridir. Kasideyi beğenen Resûlullah, "Bana ve Abdülmuttaliboğulları'na ait ne varsa sizindir" deyince muhacir ve ensar da, "Bize ait ne varsa hepsi peygamberindir" diyerek bütün ganimetlerden vazgeçtiler. Kaynaklarda bu şekilde bağışlanan esirlerin 6000 kişi, develerin 24.000, koyunların 40.000 baş olduğu, 4000 ukıyye gümüşün de geri verildiği belirtilmektedir (Kettânî, I, 290-291). Ancak bu kadar büyük bir ikramı câize olarak görmek yerine, Osmanlı şairlerinden Ahmed Paşa'nın Fâtih'ten af dilemek için yazdığı, divan edebiyatında pek çok örneği bulunan "kerem" redifli kasidelerin karşılığında elde edilen af ve ihsanların Hz. Peygamber'in uygulamasındaki bir örneği kabul etmek daha uygun olsa gerektir. Divan şairleri arasında yazdığı şiirlerden dolayı oldukça fazla câize elde edenler arasında adı geçen Fuzûlî, meşhur "Bağdat" kasidesi için günde 9 akçe almış, bir kasidesinden dolayı Nef'î Vezir Osman Paşa tarafından bir at, bir köle, birçok değerli eşyadan ibaret atıyye ile mükâfatlandırılmış, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa da şiirlerine câize olmak üzere Nedîm'e çeşitli mücevher ihsan etmiştir.

Methiye yazma (kasidecilik) işinin zamanla istismar edildiği bilinmektedir. Birçok şair sırf câize elde etmek amacıyla şiirler yazarak övdükleri kimselerin ihsanına kavuşmak istemişler ve bu işi bir geçim vasıtası telakki etmişlerdir. Türk edebiyatında ramazanın gelişi, ramazan ve kurban bayramları, yeni yıl, sefere çıkma ve seferden dönme, fetihler, düğünler, doğum ve ölümler, tahta çıkma gibi olayların kaside yazıp câize almaya vesile addedildiği görülmektedir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait bir in'âmat defterinde rastlanan "âdet-i câize-i şuarâ-i mezkûrîn ki der ıyd-i adhâ kasîde dâde-end" kaydı ve benzerlerinden (Erünsal, Osm.Ar., s. 16, nr. 38, s. 17, nr. 43), bu vesilelerle sunulan kasideler karşılığında şairlere câize vermenin Osmanlı sarayında resmî kayıtlara geçecek derecede bir

uygulama olduğu anlaşılmaktadır. İn‘âmat defterlerinde, saraydan maaş alan şairler de dahil olmak üzere her sınıftan pek çok sanatkâra, imparatorluğun uzak yakın her bölgesinden padişaha sundukları şiir ve eserleri dolayısıyla çeşitli câizelerin verildiği görülmektedir. Bu defterlerde câize yerine genellikle aynı anlamda in‘am, tasadduk, ıydâne (ıydiyye) kelimeleri kullanılmıştır. Tasadduk, hem mersiye ve tâziye gibi şiirler veya bir eser karşılığında verilen hediyeyi, hem de karşılıksız yapılan ihsanları ifade etmektedir. Câizeler ya para (nakdiyye) olarak veya kumaş, elbise, cübbe şeklinde verilirdi. Nakdî olanların dışında en çok görülen câize şeklinin elbise veya cübbe olmasının, Hz. Peygamber’in Kâ‘b b. Züheyr’e mükâfat olarak hırkasını ihsan etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Çeşitli vesilelerle şiir takdim etme ve açıkça bazı taleplerde bulunarak câize koparma gayretleri, bilhassa son asırlarda bu işin âdeta dilencilik seviyesine düştüğünü göstermektedir. “Kıymet-i şi‘ri eden himmeti şâir gibi pest/Şâirin meskenet-i câize-cûyânesidir” beyti bu hususu anlatır. Hicviyelerde ve

nasihat kitaplarında da bu duruma işaret edildiği görülür. Nitekim Sünbülzâde Vehbî, oğlu Lutfî’ye nasihat için yazdığı “Lutfiyye”de bu şairleri, “Sözleri bir çürük akçe etmez/Câize almasa kalkıp gitmez” beytiyle tasvir eder ve bu duruma düşülmemesi gerektiğini belirtir. Aynı şair “sühan” redifli kasidesinde de, “Nice nâ-ehl-i gedâ-tıynet ü sâil-meşreb/Cerri sermâye eder eylese imlâ-yı sühan” diyerek işi bu derecede ayağa düşürenleri yerer.

Eskiden, yazılan eserler karşılığında devlet büyüklerinden alınan bir nevi telif ücreti olarak da kabul edilebilecek olan câize günümüzde bir anlamda şekil değiştirerek müesseseleşmiş, çeşitli sanat ve edebiyat kuruluşlarının jüriler aracılığıyla seçilen yazar ve eserlere verdikleri ödül biçimine dönüşmüştür.

Osmanlı Teşkilâtında Câize. Câize tabiri Osmanlı idarî ve malî teşkilâtında, özellikle yüksek makamlara tayin edilen kişiler tarafından verilmesi mûtat olan aynî ve nakdî çeşitli hediyeler (gelirler) için kullanılmıştır. Nitekim başta padişah ve sadrazam olmak üzere tayinin yapılmasında yetkili olanlara ve maiyetlerindeki memurlara rütbelerine uygun olarak hediyeler (câize/pîşkeş) verilmesi yerleşmiş bir usuldü. Padişahlara verilen câizeye

“Tuğ-ı Hümâyûn câizesi” denilirdi. Sadrazam dahil pek çok devlet adamının, Tanzimat’a kadar aylık belirli bir maaş yerine has, zeâmet vb. isimlerle alınan yıllık gelirler yanında (Uğur, s. 246) böyle bir gelirden de faydalanması, o günün şartlarına göre bir ihtiyaç ve belki de bir zaruretti. XVI. yüzyılda Vezir Damad İbrâhim Paşa’nın “harc ve havâyicine lâzım olan mühimmat masrafı için bir miktar câize elde etmek maksadıyla” bir kişiyi Eflak voyvodalığına tayin ettiğini Selânikî tabii bir hareket olarak bildirmektedir. Başlangıcından itibaren uygulandığı her dönemde çeşitli mahzurların ortaya çıkması, XVII ve XVIII. yüzyıllarda rüşvet dedikodularına sebebiyet vermesi, hatta son devirlerde rüşvete dönüşmesi dolayısıyla zaman zaman uygulamadan kaldırılmakla birlikte uzun müddet geçerli olmuş bu usulün bir ara hazineye gelir sağlamak üzere kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim 1109’da (1697-98) sadrazamlara Mısır eyaletinden verilen 50 kese câize hazineye gelir kaydedilmiştir (Karamursal, s. 192).

Uygulanmaya başlandığı tarih kesin olarak tesbit edilemeyen ve XVI. yüzyılda artık bir kanun haline gelen bu usule göre, bir kişinin herhangi bir şekilde divanda görevlendirilmesinde (menâsıb-ı dîvâniyye) kendisinden, eyalet tevcihlerinde ise valilerden, tayin edildikleri vilâyetin vâridâtına göre kanunen bir miktar câize alınarak sadrazama ve maiyetine verilirdi. Pîşkeş olarak adlandırılan bu meblağ bazan tayinden önce de verilmekle birlikte tayinden sonra verilmesi usulü daha yaygındı. Ancak câizenin zamanla âdeta tayinin yapılması için önceden verilen bir rüşvet haline geldiği ve rüşvetle eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir (Koçi Bey, s. 21). Hatta bazan câize peşin alındığı halde tayinin gerçekleşmediği de olurdu. Selânikî’nin bildirdiğine göre önceden câizesi alınıp Mısır’da Circe beyliğine tayini emredilen Hüseyin Paşa’nın buraya gitmesi mümkün olmamış, görevi Lahsâ beylerbeyiliğine çevrilmiştir.

En çok câizesi olan yerlerden biri Mısır valiliği idi. Bu husustaki pek çok örnek arasında, Osman Paşa’nın (ö. 1686) Mısır valiliği için 900 kese altın ödediği kaynaklarda belirtilmektedir (Mumcu, s. 91).

XVIII. yüzyılda vali tayinlerinden 10.000 kuruş olarak alınan câizenin defterdar ve yeniçeri ağası tayinlerinden yirmişer bin, gümrük emini tayininden 30.000 kuruş olarak alındığı bilinmektedir. Vezirlerden ise tayin

edildikleri hizmete göre çeşitli miktarlarda olmak üzere “tuğ câizesi” ve “mansıb câizesi” adıyla iki türlü vergi alınırdı.

Tayinlerden başka yüksek dereceli memurların, bulundukları yerde bırakıldıklarında yani senelik ibkalarda sadrazamla sadâret kethüdâsına kürk ve kumaş hediye ettikleri gibi nakdî câizeler gönderdikleri de bilinmektedir. Tayinlerin yıllık olarak yapılmasının veya her yıl yenilenmesinin sebepleri arasında, devlet erkânının bu yolla gelir elde etmesinin de tesiri olduğu belirtilmektedir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bir yerin cizyesini mâlikâne olarak alan kişinin bu sebeple verdiği câizeye “cizye câizesi” denilmektedir (Cezar, s. 106, 346).

1779 yılında sadrazamdan başkasına tevcihat dolayısıyla câize verilmemesi emredilmiştir (Uzunçarşılı, s. 157). Vezirlerin yaptığı tayinlerden câize alma usulü 1828’de kaldırılmışsa da bir süre sonra yeniden konmuş, alınan para mukataat hazinesine gelir kaydedilmiştir (a.g.e., s. 202). Sultan Abdülmecid zamanında ise sadrazamlara maaş bağlanarak câize alma usulü kesin olarak kaldırılmıştır.

Câizenin bir makama tayin için peşin olarak alınan bir rüşvet haline dönüşmesi, vak‘anüvis tarihlerinde, siyasetnâmelerde vb. klasik kaynaklarda şikâyet konusu olduğu gibi (Selânikî, II, 479) yeni yayınlarda da umumiyetle bu şekilde telakki edilmektedir (Mumcu, s. 86). Ancak câize meselesini her yönüyle ele alan müstakil çalışmalar yapılmadıkça konunun bütünüyle aydınlığa kavuşması ve kesin hükümler verilmesi mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, “câize”, “sıla” md.leri; Tâhir’ülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 28-29; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 200, 239; II, 479, ayrıca bk. İndeks; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 21; Ziya Karamursal, Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler (Ankara 1940), Ankara 1989, s. 192; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 157, 164, 165, 199, 202; Nihat Özön,

Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 43-45; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 1-2; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), İstanbul 1985, s. 86, 90-91; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 106, 346, ayrıca bk. İndeks; Cemâl Kurnaz, Halk Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Denemeler, Ankara 1990, s. 49-50; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 286-291; Ahmet Uğur, "Âsaf-nâme-i Vezir Lütfi Paşa", AÜİFD, IV (1980), s. 246; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I. II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", TED, X-XI (1981), s. 303-342; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları II. Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", Osm.Ar., IV (1984), s. 1-17; Mehmed Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", TDl. (Türk Şiiri Özel Sayısı II : Divan Şiiri), LII/415-417 (1986), s. 10; Pakalın, I, 254-255.

Mustafa Uzun

FIKIH.

Yapılan bir iş veya elde edilen bir başarıdan dolayı câize vermek ve almak, faydalı ve hayırlı şeylere özendirdiği için mubah kabul edilmiştir. Gayri meşrû olmaması şartıyla câizenin dinî veya dünyevî bir iş karşılığında verilmesi bu hükmü değiştirmez. Ancak fıkıh kaynaklarında câize ele alınırken konuya iki açıdan bakıldığı görülmektedir.

1. Hanefî âlimleri, servetlerinin çoğunu meşrû olmayan yollardan elde eden kimselerle mallarını bu şekilde elde etmeleri ihtimali kuvvetli olan zâlim devlet adamlarından câize almayı meşrû görmemişlerdir. Böyle olduğu bilinmeyen devlet adamlarından veya diğer kimselerden Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre câize alınmasında bir

mahzur yoktur. Şâfiîler'e göre servetinin çoğu haram olduğu bilinen kimseden, doğrudan haram maldan vermemesi şartıyla sadaka, hediye ve benzeri şeyler almak haram olmamakla birlikte mekruhtur. Ahmed b. Hanbel de devlet adamlarından câize almayı mekruh görmüş ve yakınlarını bundan menetmiştir. Ona göre böylelerinin mallarına genellikle haram karışır ve onlardan alınacak herhangi bir şey, Hz. Peygamber'in

sakındırdığı “şüpheli şeyler” (bk. Buhârî, “Îmân”, 39, “Büyû”, 2; Müslim, “Müsâkat”, 107-108) grubuna girer. Ayrıca devlet adamlarından câize almak, minnet altında kalma ve dolayısıyla onların hak ve hukuka uymayan icraatlarını tasvip etme veya gerçeği dile getirmeme sonucunu doğurabilir. Özellikle davranışları örnek olarak kabul edilen ilim ve fazilet sahibi kimselerin bu tür hareketlerden kaçınması gerekli görülmüştür. Nitekim Huzeyfe b. Yemân, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muâz b. Cebel, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîler devlet adamlarından herhangi bir şey kabul etmemişlerdir. Ancak Ahmed b. Hanbel câizeyi haram kabul etmemiş ve sultandan câize almanın sadaka almaya tercih edileceğini söylemiştir (İbn Kudâme, VI, 443-444). Çünkü sadaka insanların mânevî kiri sayılmış, Hz. Peygamber kendisini sadakadan uzak tuttuğu gibi ailesini de sakındırmıştır.

2. Câizeye vesile olan hususlar, ilim ve sanat alanında elde edilmiş başarılar veya takdir ve teşvike değer üstün hizmet gibi meşrû şeyler türünden olmalıdır. Bundan başka binicilik, atıcılık, koşu ve yüzme gibi sportif faaliyetlerle ilgili yarışmalar fakihler tarafından meşrû kabul edilmiştir. Sağlık açısından zararlı olan, israfa sebebiyet veren, tabiatın tahribine yol açan, hayvanlara işkence yapan, din ve ahlâk kurallarına aykırı olan yarışmalar ve bunlar için konulan ödüller meşrû sayılmamıştır (bk. MÜSABAKA).

Öte yandan câizenin meşrû sayılabilmesi için cins ve miktarının belirlenmesi, İslâm’da mal olarak kabul edilen bir nesne olması, devlet başkanı veya yetkili kıldığı kimse yahut yarışan taraflardan yalnızca biri tarafından konmuş olması da gerekli kabul edilmiştir. Yarışan taraflardan her birinin bir bedel koyması ve kazanan tarafın onu alması kumar sayılacağından câiz görülmemiştir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre iki yarışmacının karşılıklı ödül koyarak yaptıkları müsabakaya üçüncü bir yarışmacının ödül koymaksızın katılması halinde kumar niteliği ortadan kalkacağından ödülün alınması meşrûdur. Mâlikî mezhebinde ise böyle bir durumda da müsabakanın kumara dönüşme ihtimali mevcut olduğundan söz konusu câizeyi almak haram sayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 256, 358, 425, 505; III, 402; IV, 267, 269-271, 275; Dârimî, “Büyû”, 1, “Cihâd”, 35; Buhârî, “Salât”, 41, “Cihâd”, 57-58, “İtisâm”, 16, “Îmân”, 39, “Büyû”, 2; Müslim, “İmâre”, 95, “Müsâkat”, 107-108, “Zekât”, 161-168; İbn Mâce, “Cihâd”, 44, “Fiten”, 14; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 60, “Büyû”, 3, “İmâre”, 20; Tirmizî, “Büyû”, 1, “Cihâd”, 22; Nesâî, “Hayl”, 12, 14, “Zekât”, 95; Şâfiî, el-Üm, IV, 148; İbn Hazm, el-Muhallâ, VII, 354; Kâsânî, Bedâi, VI, 206; İbn Kudâme, el-Mugnî, VI, 443-444; VIII, 654-655; Nevevî, el-Mecmû, XV, 128-129; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü’l-İklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 271; İbn Hacer el-Heytemî, Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc [baskı yeri ve yılı yok], IX, 389; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, IV, 305, 311-314; Buhûtî, Keşşâfü’l-kınâ, IV, 4849; a.mlf., Şerhu Münteha’l-irâdât, Beyrut, ts., II, 384; Kalyûbî, Hâşiye alâ Şerhi’l-Minhâc [baskı yeri ve yılı yok], IV, 262; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 342; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VIII, 8794; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, V, 258; Mv.F, XV, 76-81.

Salim Öğüt

CAKARTA

Endonezya Cumhuriyeti’nin başşehri.

Geniş bir alana (578 km²) yayılmış olup ülkenin en büyük liman şehridir ve idarî bakımdan Cava’nın (Java) vilâyet statüsünde ayrı bir yönetim birimini (Jakarta Raya) teşkil eder. Cava adasının kuzeybatı kıyısında, Cava denizi ile Sunda, Karimata ve Malaka (Malacca) boğazları gibi önemli ticaret yollarının geçtiği suları denetlemeye elverişli Teluk Cakarta körfezinin gerisinde ve Tjiliwung ırmağının ağzında kurulmuş olan Cakarta çok önemli bir konuma sahiptir. Bol yağışlı (yıllık ortalama yağış 1760 mm.), aşırı nemli (yıl boyunca nisbî nem % 80-85) ve çok sıcak olan (ayların ortalama sıcaklığı 26-28º C) iklimi sağlığa elverişli değildir. İklimin yağışlı ve nemli olmasından dolayı şehrin çevresi yaz kış yeşil kalan çay ve benzeri bitkilerle kaplıdır.

Güneydoğu Asya’nın en kalabalık şehri olan Cakarta’nın nüfusu, Endonezya’nın bağımsızlığını ilân ettiği II. Dünya Savaşı sonrası yıllarda 1 milyon dolayında iken 1950’de 1.4 milyona, 1961’de 2.9 milyona, 1971’de 4.5 milyona ve 1988’de 7.991.939’a ulaşmıştır. Nüfusta gözlenen bu hızlı artış, Cakarta’nın ticaret, kültür, finans ve eğitim merkezi oluşunun yanı sıra iş bulma imkânlarının diğer şehirlere göre daha çok olmasından dolayı köylerden buraya yönelen göçler sebebiyledir. Kısa zamanda şehir nüfusunun dört beş misli artması konut, aydınlanma, içme suyu ve istihdam sorunu gibi bazı ciddi problemler ortaya çıkarmıştır. Merkezî ve mahallî yönetimler bu problemlere çözüm getirmede zorlanmaktadırlar. Cakarta’nın nüfusu hem etnik hem de dinî bakımdan çeşitlilik arzeder. Çoğunluğu müslüman olmakla birlikte sömürge döneminde hıristiyanlaştırılmış olan yerlilerle Amerika ve Avrupa ülkelerine mensup Katolik ve Protestanlar da önemli bir nisbete sahiptirler; daha çok ticaret alanında çalışan yahudilere de rastlanır. Nüfusun çoğunu Endonezya’nın çeşitli yerlerinden buraya gelip yerleşmiş yerli halk oluşturmakta ise de sömürge döneminde ülke dışından gelen Çinliler’in, Araplar’ın ve Avrupalılar’ın sayısı az değildir. XVII. yüzyılın başlarından itibaren

şehir ekonomisinde etkileri görülen Çinliler'in 1740 yılında kale içinde 2500 evi olduğu ve sayılarının en az 15.000'e ulaştığı belirtilmektedir. 1778'de yapılan bir sayıma göre de o yılki nüfusun % 36'sının Çinli olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde de nüfus içerisinde önemli bir nisbete sahip olan Çinliler, daha çok bütün Endonezya'nın en önemli ticaret, maliye ve iş merkezi durumunda olan şehrin kuzeydeki Kota (kale) veya Mentena adı verilen en eski semtinde yaşamaktadırlar. Burası gündüz insanların kaynaştığı, gece ise büyük ölçüde tenhalaşan bir yerdir. Cakarta'nın ekonomik hayattaki ününü ve önemini artıran milletlerarası liman tesisleri, şehir merkezinin 10 km. doğusunda yer alan Tanjung Priok'tadır. Her türlü yükleme ve boşaltmaya uygun olan bu modern liman, şehre demiryolu, karayolu ve ayrıca bir kanalla bağlıdır. Cava adasındaki ithalât ve ihracatın büyük bir bölümü bu limandan yapılır. Tjiliwung nehrinin ağzındaki eski limandan ise küçük tekneler faydalanmaktadır.

Şehir eski yerleşim yerinin güneyine doğru genişlemiştir. Burada oluşan modern bahçe-şehrin ortasında geniş Medan Merdeka (hürriyet meydanı) ve Lapangan Banteng meydanları bulunmakta, bunların çevresinde de Hürriyet Âbidesi, İstiklâl Camii gibi önemli anıtlarla parlamento, bakanlıklar, başkanlık sarayı, radyoevi, merkez bankası ve müze gibi resmî binaların en büyükleri yer almaktadır. Bu kesimi üç yönde yine bahçeler içinde kurulmuş daha yeni ve düzenli yerleşme alanları ile bunların arasında mantar gibi üremiş görünüşü hoş olmayan gecekondu mahalleleri (kampong) kuşatmıştır. Ülkenin en büyük üniversitesi olan Endonezya Üniversitesi'nin (Universitas Indonesia) kampüsü ile 1858'den bu yana faaliyet gösteren meteoroloji merkezi, devlet kütüphanesi, bazı yüksek okul ve özel üniversite binaları da bu civarda bulunmaktadır.

Cava adasının diğer şehirlerine demiryolu, karayolu ve havayoluyla, dış dünyaya da Tanjung Priok Limanı ve Sukarno-Hatta havaalanıyla bağlanmış olan Cakarta aynı zamanda Endonezya'nın başlıca sanayi şehridir. Kâğıt, cam eşya, sigara, otomobil montaj ve otomobil lastiği, margarin, bira ve dokuma fabrikaları ile tersaneler buradaki en önemli sanayi kuruluşlarıdır. Şehrin gelişmesinde ve dışarıdan buraya nüfus göçünün yönelmesinde sanayinin rolü büyüktür. Ayrıca Endonezya'nın ve Cava adasının en önemli kültür merkezi olan Cakarta'da, aralarında Endonezya Üniversitesi ile Millî Üniversite'nin de (Universitas Nasional)

yer aldığı çok sayıda yüksek öğretim kurumu, resmî ve özel kütüphaneler, müzeler, radyo televizyon merkezi ve millî arşiv gibi kuruluşlar bulunmaktadır. İslâmî ilimlerin okutulduğu Institut Agama Islam Negeri ile Muhammediye Üniversitesi (Universitas Muhammadiyah), İbn Haldûn Üniversitesi (Universitas Ibnu Chaldun), Cakarta İslâm Üniversitesi de (Universitas Islam Jakarta) bu şehirde faaliyet göstermektedir.

Cakarta'nın ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. XVI. yüzyılın başlarında ilk defa bir Portekiz gemisi Cava denizine geldiğinde koy kıyısında Sunda Kalapa adında bir şehrin mevcut olduğu bilinmektedir. Portekizliler Tjiliwung nehrinin ağzında devamlı bir yerleşme merkezi sağlamak için Sundanes Pajajaran Krallığı'yla bir anlaşma yaparak ülkelerine döndüler (1522). Ancak beş yıl sonra geri geldiklerinde Sunda Kalapa'nın müslüman Bentem Sultanlığı tarafından işgal edildiğini ve Jajakarta adını aldığını gördüler. "Müreffeh ve muzaffer" anlamına gelen şehrin yeni adı zamanla Cakarta (Jakarta) şekline döndü ve 1619 yılına kadar böylece kaldı. Portekizliler burada kara biber ticaretiyle ilgilendiler. Bu yıllarda Cava adasının kara biber ticareti yapılan en önemli limanı haline gelen Cakarta'ya Çinli, Arap, İranlı ve yahudi tüccarlar yerleşerek ticarî faaliyetlerde bulundular. XIII. yüzyıldan itibaren müslüman Arap tüccarların etkisinde kalan Cava ve diğer adalarda İslâmiyet'in yayılması, daha çok yerli kadınlarla evlenen bu tüccarların sayesinde olmuştur (bk. CAVA).

XVII. yüzyılın başında Bentem Sultanlığı'na bağlı müslüman Prens Pangeran Wijayakrama tarafından yönetilen Cakarta'ya Hollandalı sömürgeciler geldiler ve 1811-1816 arasındaki beş yıllık geçici İngiliz idaresi dönemi hariç II. Dünya Savaşı'na kadar buraya hâkim oldular. Hollandalılar işgal sırasında tahrip ettikleri Cakarta'nın harabeleri üzerine, yüksek surlarla çevrilmesi 1619'da biten yeni bir kale-şehir kurarak buraya İlkçağ'da Hollanda'nın kuzeybatı kıyılarında yaşayan Cermen kökenli Batavlar'a izâfeten Batavia adını verdiler ve 1949 yılına kadar şehir bu adla anıldı. 1625-1627 yıllarında baş gösteren bulaşıcı hastalıklardan yaklaşık nüfusun üçte ikisi hayatını kaybetti; fakat sonraları dışarıdan gelen göçmenler şehrin nüfusunu yeniden arttırmışlardır. 1628-1629 yıllarında Mataram Sultanı Agung'un saldırılarından sonra başlayan barış döneminde şehir hızla gelişti. Hollandalılar burada şehrin çekirdeğini oluşturan kale ile

okul ve yönetim binalarının yanı sıra tarım ve endüstri tesisleri kurdular ve kanal kenarına Hollanda stilinde evler ve kiliseler inşa ettiler. 1611 yılından itibaren Hollanda Doğu Hint Şirketi'nin (Vereenigde Oost-Indische Compagnie), 1799'dan itibaren de Hollanda Doğu Hint Sömürgesi'nin merkezini teşkil ettiği halde XIX. yüzyılın başlarına kadar küçük bir şehir olarak kalan Batavia, bu tarihten sonra daha sağlıklı ve daha yüksek yerlere doğru hızla gelişerek eski kale-şehrin güneyinde bahçelerle çevrili yapıları, geniş meydanları ve bulvarları ile güzel bir sömürge başşehri halini almıştır. Geçici İngiliz yönetimi sırasında bölgedeki misyonerlik faaliyetlerinin de merkezi olması, milletlerarası ticaret sebebiyle yabancıların çoğaldığı şehri daha kozmopolit bir hale getirdi; ayrıca burada yeni kiliseler, misyoner okulları ve çeşitli dinî kuruluşlar tesis edildi. Ünlü şarkiyatçı C. S. Hurgronje'un

Hollanda hükümeti tarafından burada görevlendirilmesinden sonra Batavia teorik ve pratik İslâmî ilimler üzerine çalışmaların yapıldığı bir merkez haline geldi; 1924 yılında da hukuk fakültesi kuruldu ve burada İslâm hukuku okutulmaya başlandı.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hollanda Hindistanı'nda başlayan milliyetçi hareketin merkezi olan şehir II. Dünya Savaşı sırasında da Japonya'nın işgalinde kaldı (1942-1945). Savaştan sonra Amerikan ve İngiliz hükümetlerinin desteğiyle Endonezya Devleti'nin kurulup bağımsızlığın burada ilân edilmesi (17 Ağustos 1945) sırasında şehrin adı, yabancı boyunduruğundan kurtulmanın simgesi olarak Hollanda işgali öncesindeki Cakarta ile değiştirildi. Ancak Hollanda'nın Endonezya'nın bağımsızlığını resmen kabul ettiği 27 Aralık 1949 tarihine kadar yine sömürge dönemindeki ismi olan Batavia kullanılmaya devam etti. Bağımsızlığın gerçekleşmesinden sonra Endonezya Cumhuriyeti'nin başşehri oldu ve bu tarihten itibaren nüfusu eşine az rastlanır bir hızla artmaya başladı. Bugün Endonezya'nın ticaret, sanayi, kültür ve finans merkezi haline gelen Cakarta, bölgenin en kalabalık şehridir.

BİBLİYOGRAFYA

A. de Wit, Java Facts and Fancies, The Hague 1912, s. 29-56; D. G. H. Hall, A History of South-East Asia, London 1981, s. 267-268, 302, 330, 343-344, 350-365; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, Hong Kong 1981, s. 27, 28, 34, 86, 87, 221, 226; S. D. Brunn – J. F. Williams, Cities of the World, New York 1983, s. 371, 376, 379-380, 383-385; H. de la Bastide, “Les Universités islamiques d’Indonésie”, Orient, VI/21, Paris 1962, s. 81-84; “Djakarta”, EAm., IX, 212^a-212b; C. C. Berg, “Djakarta”, EI^2 (Fr.), II, 400-401; “Jakarta”, EBr., XII, 848-849.

Sırrı Erinç

CÂLÎNÛS

(ö. 200 [?])

İslâm tıbbını etkileyen ünlü Grek tabip ve filozofu.

Asıl adı Galenos olup bu isim İslâmî literatürde Câlînûs şeklinde şöhret bulmuştur. İbn Ebû Usaybia Câlînûs kelimesinin “sakin, doğru yolu gösteren” veya “faziletli” anlamlarına geldiğini belirtir (Uyûnü’l-enbâ, s. 129). Çağdaş Batı dillerinde Câlînûs adı Galen veya Galien şekillerinde yazılmaktadır.

Doğum tarihi konusunda modern araştırmacılar gibi müslüman müellifler de farklı tesbitlerde bulunmuşlardır. Bu sonuncular içinde doğruya en yakın olanı İbn Ebû Usaybia’nın tesbitidir. Bu müellif Câlînûs’un doğumunun, Trayinus (Trajan) adlı Roma imparatorunun (98-117) tahta geçişinin onuncu yılında olduğunu söyler. Buna göre Câlînûs milâdî 108 yılında doğmuş olmalıdır. Modern araştırmalara göre ise yaklaşık 130’da doğmuştur. Câlînûs’un doğum yeri Batı Anadolu’daki Pergamon’dur (bugünkü Bergama). İbn Ebû Usaybia’nın Câlînûs’un kendi eseri olan Fî Merâtibi kırâati kütübih’ten (Sezgin, III, 79) aktardığına göre bir mimar olan babası kendisine on beş yaşına kadar aritmetik ve geometri öğretmiş, ardından onu mantık, sonra da tıp tahsiline yöneltmiştir.

Câlînûs Bergama, Smyrna (İzmir), Corinthos ve İskenderiye’de tıp öğrenimi yaptı. Daha sonra Roma’ya giderek Vali Boethius’un himayesinde anatomi çalışmalarında bulundu, ayrıca çoğu Aristocu filozoflardan oluşan felsefecilerle temasları oldu. Roma’dan Bergama’ya döndü. Kısa süre sonra, İbn Ebû Usaybia’nın Antonius lakabıyla andığı Marcus Aurelius tarafından Adriya denizinin üst kesimindeki Aquilée (Ar. Akulyâ) şehrine çağırıldı; oradan Roma’ya getirildi ve kralın küçük oğlu Commodus’ün özel hekimi olarak görevlendirildi. Antonius’un bu sırada çıktığı Cermen seferlerinin planlanandan uzun sürmesi Câlînûs’a ilmî faaliyet için gerekli boş zamanı sağlamış, tıp ve felsefe konularında dersler verip çok sayıda eser yazmış, fakat 191 yılında çıkan bir yangında kaleme aldığı birçok kitap

yanmıştır. Câlînûs Fî Nefyi'l-gam adlı eserinde söz konusu Roma yangınında Aristo ve Anaxagoras gibi ünlü filozoflara ait müellif hattı yazmaların da yok olduğunu kaydetmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 126).

Câlînûs'un bundan sonraki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ölüm yeri olarak Mısır'ın doğusundaki Ferma veya Sicilya gibi farklı bölgeler gösterilmiştir. Modern araştırmalara göre ise Roma veya Bergama'da 200 yılı dolaylarında vefat ettiği sanılmaktadır (ER, V, 463).

Antikçağ tıbbında metot açısından aklî istidlâl yanlıları (ashâbü'l-kıyâs) ve deney-gözlem yanlıları (ashâbü't-tecribe) şeklinde iki farklı anlayış mevcuttur. Hipokrat ile Câlînûs birinci anlayışın temsilcileri olarak bilinmektedir. Kökleri Asclepios Mâbedi'ne kadar uzanan bu telakkiye göre tıp bir Tanrı vergisidir ve bunda ilhamın payı büyüktür. Dolayısıyla sadece gözlem ve deneyle tıbbın künhüne ulaşmak mümkün değildir. Nitekim Câlînûs, Hipokratik tıp yemini üzerine yazdığı ve İslâm dünyasında "Fî Tefsîri Kitâbi'l-Eymân li-İbukrât" (Sezgin, III, 123) adıyla bilinen yorumunda açıkça tıbbın insanlığa Allah tarafından ilham edildiğini, bu sebeple aynı ilâhî kaynağa bağlı olan felsefe ile eşit değerde olduğunu söylemektedir. İkinci anlayış mensupları ise tıbbın gelişip ilerlemesi için ampirizmin vazgeçilmez bir şart olduğunu savunmuş ve bu fikir tıp tarihinde hayli etkili olmuştur. Onun tanınmış takipçilerinden İskenderiyeli Yahyâ en-Nahvî, daha önce tıp sahasına sofistler hâkimken Câlînûs'un onların aksine bir gelenek olan Hipokrat tıbbını ihya ettiğini yazmaktadır (İbn Ebû Usaybia, s. 109).

Câlînûs, Hipokratik tıp ilmi ve ahlâkına sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte tecrübenin önemini inkâr etmemiş, bizzat Hipokrat ve takipçilerinin tecrübî metoda yoğun şekilde başvurduklarını ifade ederek Hipokrat tıbbına dair gelenekleşmiş yorumu aşmaya çalışmıştır. Câlînûs'a göre tıp sürekli gözlem ve tecrübeyle geliştirilip temellendirilen bir teoridir; tıp hakkındaki bilgilerimiz yalnızca geleneksel teoriden istidlâlle doğmaz; yeni tecrübeler yeni bilgilerin de kaynağıdır. Tıp ilmi tecrübesiz ilerleyemez (Rosenthal, s. 189-191). Nitekim müslümanlar da Câlînûs'un Hipokrat tıbbını yeni yorumlarla zenginleştirmekle kalmayıp tamamen kendine has tecrübî ve klinik gözleme dayalı birikimler oluşturduğunun farkındaydılar. Meselâ onun Fî Takdimeti'l-marife (Sezgin, III, 114, 123), Fî Sınâati't-tıb (a.g.e.,

III, 80-81) ve Fî Mihneti't-tabîbi'l-fâzıl (a.g.e., III, 125) adlı eserlerinde yer alan farmakolojik buluşlarını, orijinal tedavi şekillerini ve anatomi uygulamalarını biliyorlardı. Anatomi incelemelerinin sonuçları XVI-XVII. yüzyılların anatomi bilginleri için bile başvuru kaynağı olabilmiştir. Fizyoloji alanındaki en önemli buluşu, İskenderiye tıp okulunun 400 yıldan beri kabul ettiğinin aksine, damarlarda hava değil kanın dolaştığını ortaya koyması ve küçük kan dolaşımını kısmen kavramış olmasıdır.

Câlînûs'un tabiat görüşünü büyük ölçüde Aristo'dan aldığı bilinmektedir. Özellikle dört unsur ve dört tabiat doktrinini ahlât-ı erbaa* kavramıyla ustaca irtibatlandırması, tabiatın boşluk kabul etmediğine, kâinatta bir gayenin mevcut olduğuna inanması hep Aristocu

temayüllerdir. Gaye-sebep telakkisinin yer aldığı Fî Menâfii'l-azâ (a.g.e., III, 106-107) adlı eserinde Tanrı'nın her organı görevine en uygun şekilde yarattığını savunmuş, bununla gayeyi belirleyen ve eşyada ona uygunluğu temin edenin Tanrı olduğu inancını temellendirmek istemiştir.

St. Peter'den beri İtalya'da yayılan Hıristiyanlığa sempati beslemiş olan Câlînûs yine de bu dine girmemiştir. İbn Ebû Usaybia, Câlînûs'un Fî Tefsîri Kitâbi Eflâtûn fi's-siyâseti'l-medeniyye adlı Politeia şerhinden iktibasla onun hıristiyanlar hakkındaki gözlemlerini aktarmaktadır. Buna göre çağdaşı olan hıristiyanlar, mûcize inancından kaynaklanan sembolizme dayalı bir ahde bağlı, ölümden korkmayan, iffetli, içlerinde kadınlar olduğu halde cinsî ilişkide bulunmayan, yiyip içmede kontrollü, adalete düşkün insanlardır ve felsefî ahlâka uygun hareket etmektedirler. Câlînûs yahudiler hakkında ise genellikle eleştirici bir tutum takınmıştır. Onun Kitâb-ı Mukaddes'i okuduğu anlaşılmaktadır. Kâinat görüşü itibariyle Hıristiyanlık ve Stoacılık arasında yer alır. Kendisi bir yandan Stoacı tabiat kanunu fikrini kabul ederken Stoacı astrolojiyi reddetmekte, öte yandan ilâhî hidayet ve tek tanrı inancına rağmen mûcizeyi inkâr etmektedir. Ancak onun benimsediği Tanrı yaratan değil yapan yani mimar Tanrı (demiurgos) olup bu inancın kaynağı bir telhisini yazdığı Eflâtun'un Timaios adlı eseridir. Câlînûs, "Tekvîn"e dayandırılan yoktan yaratma (creatio ex nihilo) fikrini de eleştirmekten geri durmamış, birçok Romalı'nın yaptığının aksine Hıristiyanlığı bâtıl bir mezhep olarak görme yerine hatalar ihtiva eden bir felsefî sistem şeklinde değerlendirmiştir. Hatta onun monoteist felsefesi

hıristiyan teologlar üzerinde etkisini göstermekte gecikmemiş, Bizanslı Theodotus önderliğinde bir grup Anadolulu teolog, Câlînûs'un etkisiyle Hıristiyanlığı felsefî terimlerle ortaya koydukları için kilise tarafından aforoz edilmiştir (ER, V, 465).

Ancak onun gerçek hayranları İskenderiye okulu mensuplarıdır. İslâm'ın ortaya çıkışından önce aralarında Yahyâ en-Nahvî'nin de bulunduğu İskenderiye okuluna bağlı hekim ve düşünürler Câlînûs'un eserleri üzerinde inceleme, ihtisar ve tefsir şeklinde yoğun çalışmalar yapmışlardır. İslâm dünyasında kısaca Cevâmiu'l-İskenderâniyyîn olarak anılan bu külliyat Batı'da Latince Summaria Alexandrinorum unvanıyla tanınır.

Câlînûs'un ahlât-ı erbaaya dayalı hümorolojisi oldukça erken dönemde konuyla ilgili yeni teliflere zemin hazırlamıştır. Meselâ Câbir b. Hayyân'ın risâlelerinde Câlînûs'un tıp teorisinin bir özeti yer almaktadır. Bu özette önce dört unsur, dört keyfiyet ve dört mevsim arasında irtibat kurulmakta, ardından ahlât-ı erbaa yoğunluk, hareket ve renk özelliklerine göre bu şemaya dahil edilmektedir. Yine Câbir b. Hayyân'ın risâlelerinde, Câlînûs tıbbına uygun olarak, mizaçlar arasındaki fizyolojik dengenin mevcudiyeti sağlığın, bu dengenin bozulması ise hastalığın veya ölümün sebebi sayılmaktadır (Muhtâru Resâ᾽ili Câbir b. Hayyân, s. 49-52). En eski İslâm tıp eserlerinden biri olan Firdevsü'l-hikme'nin yazarı Ali b. Rabben et-Taberî, Câlînûs tıbbındaki bu mizaçlar teorisini etraflıca aktarmıştır (Firdevsü'l-hikme, s. 42-43). Câlînûs'un bütün hayatî fonksiyonları "pneuma" (ruh) kavramına bağlayan sistemini takip eden müslüman fizyologlar, maddeden ayrı bir cevher olarak nefs ile karıştırılmaması gereken ve kalbin kıvrımlarında latif bir cisim olarak tasavvur edilen "ruh" kavramını benimsemişlerdir (S. H. Nasr, s. 159-162).

Câlînûs, Eflâtun psikolojisindeki nefsin şehvet, öfke ve akıl güçlerini de sırasıyla karaciğer, kalp ve beynin mizacıyla özdeşleştirdiği, böylece organların mizaçlarındaki bozulmanın onlarla ilişkili bulunan ruhun da ölümü olduğunu ileri sürdüğü Fî Enne kuva'n-nefs tevâbi li-mizâci'l-beden adlı eserinde (s. 183-186) bedenî özelliklerin ahlâkla ilişkisi üzerinde de durarak eğitimin karakter formasyonundaki rolünün sanıldığından daha az olduğunu ve yalnızca insandaki gizli özellik ve kabiliyetlerin açığa çıkmasına veya çıkmamasına yardım ettiğini savunur. İslâm dünyasında

tanınan ve günümüze bir muhtasarıyla ulaşan Kitâbü'l-Ahlâk, adlı eserinde de yine insanın mizacı ve tabii eğilimleriyle ahlâk (karakter) arasında ilişki kurmakta, tabiatı gereği eğitimi kabul etmeyen şehvet gücünü öfke gücünün de yardımıyla akıl tarafından bastırmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Buna göre eğitimi kabul eden öfke gücü ve akıldır. Ancak Câlînûs şundan emindir: İnsan ruhunun hazlara yönelip elemlerden kaçınmasının, zararlıdan uzaklaşıp faydalıya yönelmesinin, kısaca psikolojik motivasyonların aklî bir boyutu yoktur. Çünkü henüz aklı gelişmemiş çocuklarda ve akıldan yoksun hayvanlarda da ahlâkî davranışlar gözlenmektedir. Böyle bir tabii ahlâk kavramıyla aklî faaliyeti birbirinden ayırmak ve tabii eğilimleri aklın kontrolüne vermek gerekir. Esasen Câlînûs'un bütün meselesi huyların kaynağının akıl olmadığını, insanları iyiliğe veya kötülüğe sevkeden motifin tabii olduğunu ortaya koymaktır. Huy o kadar tabiidir ki sonradan kazandığımız alışkanlıklarımız bile ikinci tabiat olarak adlandırılmalıdır (Câlînûs, [Muhtasar min] Kitâbi'l-Ahlâk, s. 25, 30, 42, 47).

Câlînûs İslâm dünyasında gerek tıp gerekse ahlâk teorileri bakımından hayli tesirli olmuştur. Ancak "İslâm dünyasının Câlînûs'u" lakabıyla tanınan (İbn Ebû Usaybia, s. 415) ve el-Hâvî adlı eserinde onun kitaplarından çok faydalanan Ebû Bekir er-Râzî'nin Kitâbü'ş-Şükûk alâ Câlînûs adlı bir eleştiri kaleme almış olması, onun İslâm dünyasında mutlak bir otoriteye sahip olmadığının erken işaretlerinden biri sayılabilir. Bu eleştiri Câlînûs'un hem tıbbî hem de felsefî görüşlerine yöneliktir. Klinik gözlemciliğiyle tanınan Râzî, Rey ve Bağdat hastahanelerindeki bazı gözlemlerinin Câlînûs'un tıp külliyatına uymadığını belirtmektedir. Râzî kendi birikiminin Câlînûs'unkinden fazla olduğunun kesin olarak farkındadır. Ayrıca Râzî'ye göre Câlînûs teorik hatalar da yapmıştır. Meselâ onun soğutucu veya hararet verici şeylerin, bunların tesiriyle soğutulmuş veya ısıtılmış şeylerden daha soğuk veya sıcak olduğu şeklindeki formülü tıp bakımından her zaman geçerli değildir. Zira tecrübeler göstermiştir ki ılık bir meşrubat, hastalık durumunda kendi hararetinden daha fazla bir hararete yol açabilir. Râzî'ye göre ayrıca Câlînûs'un görme teorisi, onun matematik izahlara aşırı düşkünlüğü sebebiyle kusurludur. En önemlisi de Râzî'nin, Câlînûs'un insan nefsini cismanî addeden yaklaşımını reddetmesidir (DSB, VI, 325-326). Ancak Câlînûs'un tıptaki otoritesini muhafaza etmek isteyen tıp çevreleri bu eleştiriye reddiyeler yazmışlardır. Bunların en ünlüsü, Ali b.

Rıdvân'ın Fî Halli Şükûki'r-Râzî alâ kütübi Câlînûs adlı kitabıdır. Aynı başlığı taşıyan diğer iki reddiye ise İbn Sînâ'nın İbn Ebû Sâdık en-Nîsâbûrî adlı bir öğrencisiyle Ebü'l-Alâ b. Zühr

(Latin dünyasındaki Avenzoar) adlı Endülüslü bir hekime aittir (İbn Ebû Usaybia, s. 461, 519).

Kitâbü'ş-Şükûk, yahudi filozof Mûsâ b. Meymûn'a da Câlînûs'u eleştirme fikrini ilham etmiştir. Râzî'nin eserini güya sırf felsefî açıdan yapılmış bir eleştiri şeklinde değerlendiren İbn Meymûn, kendi eserinin ondan farklı olarak aynı zamanda tıbbî amaç taşıdığını belirtir (Mehdî Muhakkık, s. 14). İbn Meymûn Fusûlü Mûsâ fi't-tıb (Fusûlü'l-Kurtubî) adlı eserinde Câlînûs'un kırktan fazla çelişkisini ortaya koyduğu iddiasındadır ve onu felsefî meselelerde bilgisizlikle itham etmektedir. Buna karşılık Câlînûs külliyatı konusunda İshak b. Ali er-Ruhâvî gibi uzman hekimler yetişmiş, Râzî ve İbn Rüşd onun başlıca tıbbî eserlerine ihtisarlar yazmış, ünlü hekim-filozof İbn Sînâ bile onun tıp teorisinden faydalandığını belirtmiştir ki bütün bunlar Câlînûs'un İslâm tıbbındaki önemini ortaya koymaktadır. Onun İslâm ahlâk ilminde karakter formasyonu konusundaki tesirleri de ayrıca kayda değer mahiyettedir.

Eserleri. Câlînûs'a 400'den fazla eser nisbet edilmekteyse de bunların çoğu kayıptır. 140 civarında eseri tamamen veya kısmen Grekçe orijinalleriyle günümüze ulaşmıştır. Tıbba dair on dokuz eserinin şüpheli, kırk beşinin nisbetinin ise uydurma olduğu kabul edilmektedir. Câlînûs'a ait eserlerin eksiksiz bir Latince koleksiyonu C. G. Kühn tarafından Claudii Galeni Opera Omnia başlığıyla yirmi cilt halinde neşredilmiştir (Lipsiae 1821-1833; 2. bs. Hildesheim 1964-1965). Onun eserlerinden yapılmış iktibaslardan oluşan bir İngilizce antoloji Arthur John Brock tarafından Greek Medicine adlı bir çalışma içinde (London 1929) yayımlanmıştır. Bazı eserleri de müstakil olarak İngilizce'ye tercüme edilerek neşredilmiştir. Tatmin edici bulunmamakla birlikte George Sarton'un Galen of Pergamon (Lawrence, Kansas Press 1954) adlı monografisi toplu bir değerlendirme bakımından kayda değerdir. Owsei Temkin'in Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy (Ithaca, N. Y., 1973) adlı çalışması Câlînûs'un tıp tarihindeki etkilerini konu edinmiştir.

Câlînûs'un Grekçe orijinalleri kayıp olan bazı tıbbî ve felsefî eserleri Arapça ve Latince tercümeleriyle günümüze ulaşmıştır. Huneyn b. İshak'ın, Halife Mütevekkil-Alellah'ın dostu ve kâtibi Ali b. Yahyâ el-Müneccim (ö. 275/888-89) için yazdığı Risâle fî zikri mâ türcime min kütübi Câlînûs bi-ilmihî ve bazi mâ lem yütercem adlı zamanımıza ulaşmış bir eseri, Câlînûs'un Arapça'ya çevrilmiş olan kitaplarının listesini ihtiva eder. Huneyn b. İshak, Câlînûs'un tıp ve felsefe kitaplarını iki makale halinde tanıtan Pinax (Ar. Fîneks) adlı fihristin orijinalini görmüş, bunu hem Süryânîce'ye hem de Arapça'ya çevirmiş, fihristte zikredilmeyen eserleri de üçüncü bir liste halinde Pinax çevirisine ilâve etmiştir. Yine İbn İshak'ın Risâle'sinden anlaşıldığına göre bu ünlü mütercim, Benî Mûsâ ailesinden Muhammed ve Ahmed'in himayesiyle, içlerinde İshak b. Huneyn, Hubeyş b. Hasan, İstefan b. Bâsil, Îsâ b. Ali gibi isimlerin yer aldığı mütercim kadrosuyla birlikte Câlînûs'un 129 eserini Süryânîce nüshalardan Arapça'ya tercüme etmiştir (Huneyn b. İshak, Risâle, s. 149-179). İbn İshak'ın bu risâlesi Max Meyerhof'un ayrıntılı bir incelemesine konu olmuş (bk. bibl.), yazar onun verdiği listedeki 129 eseri Latince'deki adlarıyla sıralamıştır. Câlînûs hakkında en geniş bilgiyi aktaran İbn Ebû Usaybia ise Huneyn'in adı geçen sahih ve şüpheli eserler bibliyografyasını aktarmakta ve daha sonra birçok şüpheli eserin adını da bu listeye ilâve etmektedir (Uyûnü'l-enbâ, s. 149). Muhammed Zübeyr el-Bâbâ, Câlînûs'un eserlerini Hipokratik şerhler, anatomi ve embriyolojiye dair eserler, fizyolojiye dair eserler, teşhise dair eserler, tedavi şekillerine dair eserler, farmakolojik eserler, hıfzıssıhhaya dair eserler şeklinde tasnif eden bir liste vermektedir (bk. bibl.). Câlînûs'un özellikle tıbbî eserlerine dair ayrıntılı bir bibliyografya Fuat Sezgin'in kitabında mevcuttur (GAS, III, 68-140). Aynı eser, İslâm dünyasında Cevâmiu'l-İskenderâniyyîn adıyla anılan Câlînûs koleksiyonunu da tanıtmaktadır (III, 140-150).

Câlînûs'un Fi'l-Ahlâk, Fi'l-Âdât, Fî Enne'l-ahyâre mine'n-nâs kad yentefiûne bi-azâihim, Fî Enne kuva'n-nefs tevâbi li-mizâci'l-beden, Fî Enne'l-muharrike'l-evvel lâ yeteharrek, Kitâbü Ârâi Bukrât ve Felâtûn gibi bazı başlıklarla anılan felsefî eserleri de İslâm dünyasında belirli bir ilgi ve tesire sahip olmuştur. Bunlardan bazıları muhtasar halde de olsa günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Câlînûs, [Muhtasar min] Kitâbi'l-Ahlâḳ (nşr. P. Kraus, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, V/1, Kahire 1937 içinde), s. 25, 30, 42, 47; a.mlf., [Muhtasaru Makali Câlînûs] Fi'l-Has alâ taallümi'l-ulûm ve's-sınâât (nşr. A. Bedevî, Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab, Beyrut 1981 içinde), s. 187-189; a.mlf., Fî Enne kuva'n-nefs tevâbi li-mizâci'l-beden (nşr. A. Bedevî, a.e. içinde), s. 183-186; Câbir b. Hayyân, Muhtâru Resâ᾽ili Câbir b. Hayyân (nşr. P. Kraus), Kahire 1354, s. 49-52; Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü'l-hikme (nşr. M. Z. Sıddîqî), Berlin 1928, s. 42-43; Huneyn b. İshak, Rîsâle fî zikri mâ türcime min kütübi Câlînûs bi-ilmihî ve bazi mâ lem yütercem (nşr. A. Bedevî, Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde), s. 149-179; İshak b. Huneyn, Târîhu'l-etıbbâ ve'l-felâsife (nşr. F. Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 152, 156; İbn Cülcül, Tabakatü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ᾽ (İshak b. Huneyn, Târîhu'l-etıbbâ ve'l-felâsife içinde), s. 41-50; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 347-350; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ulemâ, s. 86; İbn Ebû Usaybia, Uyûnü'l-enbâ, s. 12-13, 20, 30, 40, 106-107, 109-130, 149, 157, 295, 324-325, 342, 415, 461, 519, 532; Sezgin, GAS, III, 68-150; Richard Walzer, Greek into Arabic, Oxford 1962, s. 142-174; a.mlf., "Djalinus", EI² (İng.), II, 402-403; F. Rosenthal, The Classical Heritage in Islam (trc. Emile – Jenny Marmorstein), London 1975, s. 187-192; Sarton, Introduction, I, 288-307; S. H. Nasr, İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 159-162; İlhan Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü (doktora tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 647, s. 40-42, 146-147, 163, 166, 171, 216, 276, 282-283; Max Meyerhof, "New Light on Hunain Ibn Ishaq and his Period", ISIS, VIII (1926), s. 685-724; a.mlf. – Joseph Schacht, "Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, V/1, Kahire 1937, s. 54-64; Mehdî Muhakkık, "Redd-i Mûsâ b. Meymûn Ber Câlînûs ve Difâ ez Mûsâ b. İmrân", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u Ulûm-i İnsânî, sy. 1, Tahran 1346 hş., s. 1-34; a.mlf., "Kitâb al-Şukûk alâ Jâlînûs (Le livre des doutes sur Galien) de Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî", Etudes Orientales, nr. 9/10, Cedex (Paris) 1990, s. 826; Muhammed Züheyr el-Bâbâ, "Câlînûs, hayâtühû,

müellefâtühû, mahtûtâtühü't-tıbbiyyetü'l-Arabiyye fi'l-Mektebeti'l-Vataniyye bi-Bârîs", MMMA (Küveyt), XXI/1 (1407/1987), s. 211-229; "Galen", EBr., IX, 1083-1084; a.e. [1990], V, 82-83; Shlomo Pines, "Al-Razı, Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya", DSB, VI, 323-326; "Galen", ER, V, 463-465.

İlhan Kutluer

CÂLİYE

جالية

Genel olarak Osmanlı topraklarından göç edip Amerika kıtasına yerleşen toplulukları ifade eden bir terim.

Arapça “göç etmek” anlamındaki celâ masdarından türetilmiştir. Hicret kavramından farklı bir anlam taşımakta olup XIX ve XX. yüzyıllarda Osmanlı hâkimiyetindeki

topraklardan Güney ve Kuzey Amerika’ya yapılan göçleri ifade etmektedir. Son otuz kırk yıl içinde bu terimin kapsamı, Amerika kıtasına ve Orta Amerika adalarına yapılan diğer müslüman göçlerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Hatta bugün sadece Amerika’ya göç eden müslümanlar için kullanılmaya başlanmıştır. II. Dünya Savaşı’na kadar Yeni Dünya’ya göç edenlerin büyük bir kısmını hıristiyanlar oluşturmaktaydı. Fakat son yıllarda Asya ve Afrika’dan müslüman göçünün artması câliyenin bu anlamda kullanılmasında etkili olmuştur.

Öte yandan son otuz kırk yıl içinde Amerika’da bir kısım zencilerin eski kültür ve din kökenlerini araştırmaya koyulmaları, câliye ile ilgili çalışmalara yeni ve dikkat çekici boyutlar kazandırmıştır. XVI. yüzyılda başlayan köle ticareti hakkında arşiv belgeleri ve aile evrakı içinde kalmış şahsî hâtıralara dayanılarak Amerika Birleşik Devletleri’nden J. C. Fletcher, D. P. Kidder, Roger Bastide, Folarin Shyllon, Clyde Ahmed Winters ve Brezilya’dan Gilberto Freyte, Nina Rodrigues gibi yazarlarla birçok enstitü ve araştırma merkezi tarafından yapılan incelemelerde Amerika’ya getirilen kölelerin önemli bir kısmının müslüman olduğu, bunların arasında tahsil görmüş, yüksek ailelere mensup kişilerin de bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bu araştırmalarda ayrıca Afrika kökenli müslümanların önemli bir kısmının Gana, Mali, Sokotro, Kânim-Bornu, Songay ve Sudan gibi yerlerden getirildiği tesbit edilmiştir. Bunlardan bir kısmı, Amerika’ya ulaştıklarında din değiştirmeye mecbur edilmelerine rağmen esas dinlerini muhafaza ederek ibadetlerini sürdürmüşlerdir. Bu sebeple Brezilya’da siyah köleler

arasında İslâmiyet bir hayli yaygın olarak XIX. yüzyıla kadar varlığını korumuştur. Ussa (Havsa) ve Mali'den getirilen köleler, XVII. yüzyılda merkezleri Pernambuco ve Alagoas olmak üzere Palamares Cumhuriyeti'ni kurarak Portekizliler ve Hollandalılar'la mücadele etmişlerdir. Ayrıca Brezilya'nın Bahia eyaletinde bulunan siyahlar 1830 yılında Antonio Conselheiro'nun liderliğinde Brezilya tarihinde çok önemli yeri olan bir isyan hazırlamışlardır. Sûfî yönü ağırlık taşıyan bu isyan bastırıldıktan sonra harekete katılan siyahların bir kısmı Afrika'ya dönmüş, bir kısmı da Dahomey vb. bölgelere yerleşerek camiler inşa edip eski İslâmî geleneklerini sürdürmüşlerdir.

Câliye teriminin kapsamını çok daha geniş anlamda ele alan bazı araştırmacılar, Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfi sırasında yanında yeni hıristiyan olmuş, fakat İslâmî inançlarını muhafaza eden gemiciler bulunduğunu iddia etmektedirler. Hatta Amerika'nın iç taraflarına giden ilk kâşifler arasında birçok müslümanın bulunduğunu ileri sürenler de vardır. Endülüs'ün 1492'de İspanyollar tarafından tamamen geri alınmasından sonra uygulanan baskıdan kurtulmak için birçok müslüman görünüşte din değiştirerek (takıyye*ye başvurarak) kurtuluşu Yeni Dünya'ya göç etmekte bulmuştur. Genellikle Orta Amerika'ya yönelen bu göç o derece artmıştır ki İspanya kraliçesi 1531 yılında bir emirnâme çıkararak kendi şahsî izni olmadan müslümanların Amerika'ya gitmelerini yasaklamıştır.

Câliyenin kapsamının bu şekilde genişlemesi, yapılacak araştırmaların yeni bir metot ve anlayışla ele alınmasını ve câliye tarihinin en azından dört bölüme ayrılarak incelenmesini gerektirmektedir. Birinci devre Amerika'nın keşfinden XIX. yüzyıla kadar olan zamanı, ikinci devre XIX. yüzyılın ortalarından I. Dünya Savaşı'na kadar olan zamanı, üçüncü devre iki dünya savaşı arasını, dördüncü devre de müslümanlar bakımından en önemlisi olan ve II. Dünya Savaşı'ndan bugüne kadar geçen zamanı içine alan dönemdir. Bunlardan ikinci devrede Amerika'ya en yoğun göç meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti'nden Amerika'ya ilk göçlerin 1820'de ve özellikle 1860'lardan sonra başladığı bilinmektedir. Amerika Birleşik Devletleri İstatistik Dairesi'nin yayınlarından göç edenlerin kökenleri ve sayıları tesbit edilebilmektedir. Buna göre 1869-1875 arasında Anadolu ve Suriye'den yalnız on altı muhacirin gelmesine karşılık 1886-1890 arasında bu sayı 2215'e yükselmiştir. 1901 ile 1905 arasında ise göçmen sayısı

30.515'e ulaşmıştır. Göçün en kesif yılları sayılan 1911-1915 yıllarında muhacir sayısı 72.231 kişiye yükselmiştir. Böylece 1869-1915 arasında Anadolu ve Suriye'den Amerika Birleşik Devletleri'ne giden göçmenlerin yekünü 178.712 olmuştur. Bazı kaynaklar Rumeli'den göç edenlerin sayısını 1891'de 265, 1892'de 227 kişi olarak göstermektedir. Ancak diğer bazı kaynaklar, Osmanlı Rumelisi'nden Amerika'ya göçlerin daha 1857'de başladığını ve 1903'ten itibaren her yıl bu göçlerin 1000 kişinin üzerine çıktığını, 1907'de 20.767, 1908'de 11.209 kişiye ulaştığını ve 1911-1914 arasında 14.000 civarında olduğunu belirtmektedir. 1890-1910 yıllarında Anadolu ve Suriye'den Amerika'ya ortalama olarak yılda 40.000 kişinin göç ettiği bilinmektedir. Göçmenlerin büyük bölümü Güney Amerika'da Brezilya ve Arjantin'e gitmiştir. Ayrıca Meksika, Küba ve diğer ülkelere de önemli miktarda göç olmuştur. Latin Amerikalılar'ca Turcos (Türkler) denilen (1992 Mayısında Türkiye'yi ziyaret eden Arjantin Cumhurbaşkanı Carlos Menem de "Turco" lakabını taşıyordu) bu göçmenlerden Arjantin'e 1895 yılına kadar 11.585, 1896-1905 arası 66.558, 1906-1915 arası ise 59.272 kişi, yani yirmi dört yıl içinde yaklaşık 138.000 kişi göç etmiştir. Brezilya'ya da 1897-1915 yılları arasında Suriye, Anadolu ve Filistin'den 45.000 göçmen gitmiştir. Aynı süre içinde Küba'ya giden Osmanlı göçmenlerinin sayısı ise 4500'dür. Buna göre 1880-1914 yılları arasında kıtanın diğer ülkelerine gidenlerle birlikte yaklaşık 200.000 kişi Güney Amerika'ya göç etmiştir. Bu sayıya Amerika Birleşik Devletleri'ne gidenler de eklenirse Kuzey ve Güney Amerika'daki göçmen sayısının en azından yarım milyona ulaştığı görülür. Bazı kaynaklar bu sayıyı 1 milyona kadar çıkarmaktadır.

Çoğunluğunu hıristiyan Araplar'ın teşkil ettiği göçmenler, Osmanlı topraklarında zulme uğradıklarını söyleyerek Amerika halkının acıma duygusunu istismar etmişlerdir. Halbuki Osmanlı arşivleri incelendiğinde göç edenler arasında çok sayıda müslümanın da bulunduğu görülür. Nitekim göçlerle ilgili bir Osmanlı konsolosluğu raporunda, Malta adasına uğrayan bir gemide 201 Suriyeli muhacirin bulunduğu ve bunların yarısının müslüman olduğu belirtilmektedir. Marsilya'da bulunan diğer bir Osmanlı konsolosu ise Amerika'ya giden göçmenler arasında Elazığ, Aydın ve Trabzon'dan çok sayıda müslüman gencin bulunduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Washington'da bulunan Osmanlı sefâreti 1900 yılında Massachusetts, Michigan ve Saint Louis'de 200'den fazla müslümanın

yaşadığını tesbit etmiştir. Yine resmî istatistiklere göre 1909'da Arjantin'e giriş yapan 11.765 Suriyeli muhacir arasında 5111 kişi müslüman olarak kaydedilmiştir. Bununla beraber ayırım yapılacağı veya Amerika'ya kabul edilmeyecekleri korkusu ile önemli miktarda müslümanın dinlerini sakladıkları

da bir gerçektir. Öte yandan Hıristiyanlığı kabul ettikleri takdirde göçlerinin kolaylaşacağı ve iş bulacakları şeklinde misyoner propagandasının tesiriyle birçok müslümanın dinini değiştirmediği halde hıristiyan ismi aldığı da görülmüştür. Bu arada bekâr müslüman muhacirlerden önemli bir kısmı Amerikalı kadınlarla evlenip çocuklarını hıristiyan olarak yetiştirmek zorunda kalmıştır. Makedonya'da 1900-1913 yılları arasında meydana gelen karışıklıklar sonucunda önemli bir göç hareketi olmuştur. Bu kargaşa döneminde özellikle Dâhilî Makedon İhtilâl Örgütü (Vnatresna Makedonska Revolucionerna Organizaciya: VMRO) tarafından öldürülen Türkler'in çocuklarının bir kısmı, Amerika'ya göç eden Bulgarlar tarafından beraberlerinde götürülmüştür. Bu çocukları kendi aileleri arasında gösteren Makedonyalı Bulgarlar onları hıristiyan olarak yetiştirmişlerdir. Ancak bugün bunlardan birçoğu Türk asıllı olduğunu ifade etmektedir.

Osmanlı ülkesinden Amerika'ya göçlerin yalnız Suriye ve Lübnan'dan olduğu şeklindeki görüş yanlıştır. Mevcut bazı vesikalar, Doğu Anadolu'dan da çok sayıda insanın Amerika'ya göç ettiğini göstermektedir.

Amerika'ya yapılan göçün sebepleri zamana göre değişiklik göstermiştir. Göçmenler arasında fakir köylülerden yüksek okul mezunu kimselere kadar çeşitli sınıftan insanlar bulunmaktadır. Meselâ bunların içinde Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji'nden (bugünkü Beyrut Amerikan Üniversitesi) mezun olanlar bulunduğu gibi fakirlikten ve topraksızlıktan kurtulmak isteyen köylüler de vardır. Öte yandan yerli ekonominin uğradığı sarsıntılar, geleneksel sanatların gittikçe önemini kaybetmeye başlaması, yatırımların yok denecek kadar az oluşu, Lübnan'da filoksera hastalığının bağları kurutması, ipek böceklerini öldüren bir hastalığın ipek sanayiine büyük zarar vermesi, Cebelilübnan'ın muhtariyet kazanması ile onu besleyen iç bölgeyle ilişkilerin kesilmesi gibi sebepler fakirliğe ve işsizliğe yol açmıştır. Ayrıca İttihat ve Terakkî hükümetinin 1911 yılında hıristiyanları da askerlik

yapmaya mecbur tutması, özellikle Suriye ve Lübnan'dan göçlerin artmasına yol açmıştır. Bu olumsuz etkenler yanında cazip bazı sebepler de göçte etkili olmuştur. Nitekim Amerika'da işçiye olan ihtiyaç, yevmiyeleri Avrupa ve bilhassa Osmanlı Devleti'ne kıyasla çok yükseklere çıkarmıştır. Hatta Arjantin ve Brezilya'da tarım kolundaki işçi ihtiyacı dolayısıyla bu ülkelerden gelen iş adamları Suriye'nin köy ve kasabalarında gezerek işçi toplamışlardır. Bu şekilde çalışmak için Amerika'ya giden göçmenlerin büyük çoğunluğu bir süre çalışıp para biriktirdikten sonra yurduna geri dönmüştür. Yaklaşık üçte birinin geri döndüğü bilinen göçmenlerin hayat seviyelerinin yükselmesi, fakir komşularının da Amerika'ya göç etmesinde etkili olmuştur.

Osmanlı Devleti, 1856-1914 yılları arasında büyük bir muhacir akınına mâruz kalmasına ve bunlara toprak dağıtmasına rağmen hâlâ ziraata açılmamış geniş topraklara sahipti. Bu sebeple dünya ekonomik konjonktürünün ziraat aleyhine gelişmesine rağmen devlet kurtuluşu ziraatın ilerlemesinde görerek dışarıya göçü yasaklamıştır. Pasaport verilmediği halde mürur tezkereleri kullanılarak göçün gizlice sürdürülmesi ve göçte devletin çıkarlarının da olduğunun görülmesi üzerine yasaklama 1892 yılından itibaren kaldırılmıştır. Amerika'ya giden göçmenler geride kalan ailelerine ve akrabalarına oldukça büyük miktarlara ulaşan paralar göndermekteydiler. Meselâ XIX. yüzyılın sonlarında Cebelilübnan'ın 220 milyon frank olan yıllık gelirinin 90 milyonunu göçmenlerin gönderdiği paralar oluşturmaktaydı. Arjantin'den 1913 yılında tek bir bankadan Osmanlı Devleti'ne 11.800.000 pesos, bütün Arjantin'den ise bir yılda 240 milyon Osmanlı kuruşu yollanmıştı (Karpat, IJMES, XVII, 188). Bununla beraber göçmenlerden bir kısmının Osmanlı Devleti aleyhine çalıştığı görülmüştür. Özellikle Suriyeli bazı hıristiyan milliyetçilerle Ermeniler çıkardıkları dergi ve gazeteler yoluyla Osmanlı hükümetine, saltanata ve genellikle Türkler'e hücum etmişler, hatta Amerikan vatandaşlığına geçen bazı Ermeni militanlar Osmanlı topraklarında siyasî teşkilâtlanma yoluna gitmişlerdir. Takibe uğradıkları zaman da Amerikan vatandaşı olduklarını ileri sürerek kapitülasyon hükümlerinden istifade edip kurtulmuşlardır. Bu sebeple hükümet, aslen Osmanlı vatandaşı olup daha sonra Amerikan vatandaşlığına geçmiş kimselerin Osmanlı ülkesinde Osmanlı kanunlarına tâbi olacaklarına dair bir karar çıkarmıştır.

Câliyenin ikinci devresinde Amerika Birleşik Devletleri'ne giden ve özellikle Orta Amerika'daki Michigan, Ohio ve Illinois eyaletlerine yerleşen müslüman göçmenlerle New York, New Jersey ve Massachusetts'de yerleşmiş bulunan müslüman göçmenlerin dinî ve geleneksel hayatlarını devam ettirme çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu müslüman göçmenlerden bazılarının yayımlanan hâtıralarında dinî ve kültürel bakımdan ne gibi güçlüklerle karşılaştıkları anlatılmaktadır. Bununla birlikte müslümanların Amerika ile olan ilişkileri iyi başlamıştı. Amerika Birleşik Devletleri 1776'da istiklâlini elde ettikten sonra Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'tan bazı müslümanların Amerika'ya gitmesini teşvik etmişti. Buna karşılık 1783'te Amerika'yı ilk tanıyan ve oraya elçi gönderen ülke Fas olmuştu. 1840 yılında da Uman imamını temsilen Ahmed Ben Naaman adında bir elçi Massachusetts eyaletini ziyaret etmişti. Fakat bu temaslar müslümanlara özellikle cami, vakıf gibi müesseseler kurmaları açısından fayda sağlamadı. Bu hususta ilk göçmenlerin fazla başarı gösterememelerinde kendi din ve kültürleri konusundaki bilgisizlikleri, gerçek anlamda din hürriyetine yer veren Amerika anayasasından faydalanmayı bilmemeleri ve bir ölçüde de olsa Amerikan halkının başka dinlere karşı hoşgörülü davranmamasının rolü vardır. Bununla beraber müslüman göçmenler 1912 yılında Detroit'te ilk camiyi inşa etmeyi başardılar. 1930'da Nation of Islam adıyla ilk müslüman teşkilât kuruldu. Yeni bir din şeklinde ortaya çıkan bu teşkilât, 1975 yılından sonra Wallace b. Muhammed tarafından Sünnî esaslara göre yeniden düzenlenmiştir (DİA, III, 48-49).

İslâmiyet'in Amerika Birleşik Devletleri'nde ve özellikle orta eyaletlerinde yayılmasında, ilki 1876 yılında Amerika'nın istiklâlinin 100. yılı kutlamaları dolayısıyla Chicago'da, ikincisi 1893'te Amerika'nın keşfinin 400. yılı münasebetiyle New York'ta, üçüncüsü de 1904'te Saint Louis'de açılan fuarlar etkili olmuştur. Bunların ilkinde Osmanlı İmparatorluğu, Mısır hidivliği, Tunus beyi ve Cezayir kahramanı Abdülkadir el-Cezâirî tarafından verilen birçok kıymetli sanat eşyası teşhir edildikten sonra bölgedeki müzelere hediye edilmiştir. İkincisinde ise fuarın ortasında Sultan II. Abdülhamid tarafından inşa ettirilen cami çok olumlu tesir bırakmıştır. Özellikle camide ezan okunup namaz kılınması, bunu gören ve dinlerini açığa vurmaktan çekinen birçok müslümanı cesaretlendirerek mescid ve cami yaptırmalarına zemin hazırlamıştır. Bu fuarda sağlanan

başarıdan sonra Osmanlı hükümeti Saint Louis'de kurulan üçüncü fuara da katılmayı kararlaştırmış, Osmanlı Devleti'ni Washington sefiri Şefik Bey, Mısır'ı ise Butrus Gali Paşa temsil etmiştir. Bu fuarlarda Osmanlı Devleti'nde bastırılan binlerce kitap sergilenmiş, daha sonra bunlar çeşitli kütüphanelere hediye edilmiştir. Böylece ikinci câliye devri sona ererken Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâmiyet önemli mesafe katetmiş olarak 1910'lardan sonra Amerika'ya göç eden müslümanlara kendi okullarını, cami ve mescidlerini kurma cesaretini vermiştir.

Üçüncü câliye devrinde I. Dünya Savaşı'nın bir sonucu olarak Kuzey Amerika'ya giden göçmenlerin sayısında büyük bir azalma olmuştur. Nitekim yalnız 1914 yılında Osmanlı Devleti'nden toplam 29.913 muhacir çıkmış iken savaşın devam ettiği 1915-1919 yılları arasında ancak 6000 kişi göç etmiştir.

Savaştan sonra meydana gelen siyasî değişiklikler de göç durumunu yakından etkilemiştir. Balkanlar'ın ve Suriye, Filistin, Irak gibi Araplar'la meskûn toprakların Osmanlı Devleti'nden ayrılması sonucu 1921-1924 yılları arasında yirmi altısı Anadolu'dan, diğerleri Balkanlar'dan olmak üzere sadece 2500 Türk Brezilya ve Arjantin'e gitmiştir. Buna karşılık aynı yıllarda eski Osmanlı topraklarından Amerika Birleşik Devletleri'ne gidenlerin sayısı yaklaşık 33.000 kişi olup bunlardan altmış ikisi Türk, yirmi biri Arap, kalanı da Ermeni ve Rumlar'dan oluşmaktaydı. Bu sırada Kanada'ya da göç başlamış ve eski Osmanlı Devleti tebaasına mensup yaklaşık 6000 kişi bu ülkeye göç etmiştir. Aynı devre içinde Kanada'ya göç eden Ermeniler'in sayısı ise 820 civarındadır.

Amerika Birleşik Devletleri 1924 yılından itibaren, ülkeye yapılacak göçlerle ilgili olarak her memleket için ayrı ayrı doğum yeri esasına dayalı kota koyan bir kanun çıkarmıştır. Buna göre Türkiye'nin göç kotası yılda 100 kişi olarak belirlenmiş ve kısa süre içinde bu kotanın 1940 yılına kadar olan dönemi, çoğunluğu Ermeni, Rum ve diğer azınlıklar tarafından doldurulmuştur. Kota uygulanmayan Güney Amerika'ya göçler ise özellikle kotası daha düşük olan Suriye ve Lübnan'dan sürdürülmüştür. Üçüncü devir câliyesinin en önemli özelliği, hıristiyan göçmenlerin iktisadî durumlarını güçlendirmeleri yanında dinî-millî cemaatler oluşturarak kiliseler yoluyla kültürlerini ve dinî vasıflarını korumaları ve kimliklerini devam ettirmeleri

olmuştur. Buna karşılık büyük bir kısmı bekâr olan müslümanların, yerli hıristiyan kadınlarla evlenmeleri ve çocuklarının da hıristiyan olarak yetiştirilmesi sonucunda ilk müslüman kuşağın vefatından sonra dinî varlıkları tamamen ortadan kalkmıştır. Hıristiyanlarda olduğu gibi kendi cemiyetlerini de oluşturamayan müslüman muhacirlerden 1860-1945 yılları arasında Amerika'ya yerleşen yaklaşık 250.000 kişi bu şekilde tarihten silinmiştir.

II. Dünya Savaşı sonrasında çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle Güney Amerika'da ekonomik gelişmelerin durması buradaki ülkelere göçü önlemiş, buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri ekonomik gelişmesiyle göçmenler için en câzip ülke haline gelmiştir. Ancak kota sistemi kitle göçlerini engellediğinden Amerika Birleşik Devletleri'ne göç 1900-1924 yıllarına kıyasla çok düşük kalmıştır. Nitekim 1931-1950 yılları arasında eski Osmanlı ülkesinin Avrupa'da kalan bölgelerinden 1317, 1951-1970 yılları arasında 8960, Asya'da kalan bölgelerinden de aynı yıllarda toplam 5246 kişi Amerika'ya göç etmiştir. Ancak göçmen sayısının azalmasına karşılık göçmenlerin eğitim seviyeleri yükselmiştir. Bunda Amerika'nın seçkin elemanlara olan ihtiyacı rol oynamış, bu sebeple doğdukları ülkelere ayrılan kota listelerinin başına konan çeşitli uzmanların ülkeye girişi kolaylaştırılmıştır. Bu sayede yüz binlerce kişi ve bu arada 10.000'i aşkın Türk doktor, mühendis, profesör, iktisatçı vb. meslek sahibi kimse Amerika'ya yerleşmiştir. Aynı durum Ortadoğu ülkeleriyle Pakistan, Malezya, Endonezya gibi birçok müslüman ülkede de görülmüştür. Öte yandan 1960'lardan sonra savaş dolayısıyla veya siyasî sebeplerle göçe mecbur kalan birkaç milyon insan Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşme imkânı bulmuştur. Bu şekilde 80.000 Filistinli, 250.000 İranlı, 300.000 Afgan (bunların içinde çok sayıda Özbek, Türkmen vb. Türk vardır) Amerika'ya yerleşmiştir. Daha sonra bunlara Yemen, Suriye, Irak gibi ülkelerden gelen ve çoğu müslüman olan göçmenler de katılmış, böylece II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde müslüman nüfusu hızla artmıştır. Dolayısıyla 1950'lerden sonra câliye teriminin anlamı yavaş yavaş değişmeye başlamış ve artık eskiden olduğu gibi din, ırk ve milliyet farkı gözetilmeden Osmanlı Devleti'nden göç edenlerin bütününü kapsamak yerine sadece müslüman muhacirleri ifade eden bir tabir haline gelmiştir. Bu husus tam anlamıyla yerleşmemiş olmakla birlikte genel eğilim bu yöndedir.

Eski Osmanlı ülkelerinden gelerek Amerika kıtasına yerleşen hıristiyan ve müslüman göçmenlerin bazıları önemli mevkilere kadar yükselmişlerdir. Meselâ daha 1920'lerde Meksika'nın Sonora eyaletinde devrimle işe başlamış ve daha sonra devlet başkanlığı yapmış olan Plutarco Elias Cales Arap asıllıdır. Columbia'da hıristiyan Arap kökenli Julio Turbay Ayala cumhurbaşkanlığına kadar yükselmiştir. Brezilya'da Paulo Salim Malouf, çok zengin olan Sao Paulo eyaletinin valiliğini yapmış, daha sonra cumhurbaşkanı adayı olmuştur. Nikaragua'da Arap asıllı hıristiyan göçmenler bakanlık mevkilerini işgal etmişlerdir. Amerika Birleşik Devletleri'nde ise Arap asıllı Aburezk Güney Dakota'dan senatör seçildiği gibi California'dan hıristiyan asıllı Arap göçmenlerin çocukları federal kongreye üye olmuşlardır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Osmanlı ülkesinden gelen göçmenlerin çocuklarını diplomaside (Philip Habib), üniversite rektörlüklerinde (Donna Shalala), büyük şirketlerin başkanlıklarında ve birçoğunu üniversite profesörlüğünde görmek mümkündür. Bu arada yine Osmanlı ülkelerinden göç eden hıristiyanlar kültürel ve dinî alanlarda büyük faaliyet göstermişler, 1924'e kadar 219 kilise ve dinî hizmet yeri inşa etmişlerdir. 1929 yılına kadar Amerika Birleşik Devletleri'nde Arapça olarak toplam 1021 gazete ve dergi yayımlanmıştır. Bunlardan Al-Huda gazetesi 1943'ten beri yayımlanmaktadır. Aynı yıllarda Güney Amerika'da 166 kadar gazete ve dergi çıkarılmaktaydı. Buna karşılık 1952'de Amerika Birleşik Devletleri'nde cami sayısı dokuz kadardı. Müslümanların sayısı ise zenciler hariç 50.000 civarında tahmin edilmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde 1960'tan itibaren hızla artmaya başlayan müslümanların sayısı, yapılan bir araştırmaya göre 1983'te 1.950.000'e, 1992 yılı başlarında ise 3-4 milyona yükselmiştir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'ndeki cami sayısı 302, mescid sayısı ise 199'dur. Yaklaşık 100'e yakın dernek kurmuş olan müslümanların en kalabalık olduğu yerler Chicago, New York ve Detroit gibi şehirlerdir. Cami inşaatında, Amerika'da öğrenim görmekte olan yaklaşık 30.000 müslüman öğrenciyi temsil

eden Muslim Students Association (MSA, 1963) adlı kuruluşun etkisi büyüktür. 1983'te adını Islamic Society of North America (ISNA) olarak

değiştiren ve merkezi Indiana’da bulunan kuruluş, müslüman devletlerden sağladığı yardımlarla camiler inşa ettirmiş, din dersleri veren okullar açmış, hapishanelerdeki binlerce zenciyi müslüman yapmıştır. Bundan başka merkezi Chicago’da bulunan bir İslâm federasyonu daha kurulmuştur. Ayrıca çeşitli yerlerde ilmî ve kültürel faaliyetlerde bulunan müslüman kuruluşlar mevcuttur. Amerika Birleşik Devletleri’nde İslâmiyet’in bugünkü gelişmesinde Araplar’ın önemli katkıları olduğu gibi Türkler’in ve diğer milletlerin de büyük katkıları vardır. İslâmiyet Amerika’da Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi ülkenin ana dinleri arasında yer almakta ve anayasa hükümlerine göre her türlü hakka sahip bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Juan A. Alsina, La Inmigracion Europea, Buenos Aires 1896; George Haddad, Mt. Lebanon to Vermont, Rutland 1916; Tawfik Da’un, Mukhtarat al-Jadid, Sao Paulo 1922; Imre Ferenczi – W. F. Wilcox, Interanitonal Migrationa, I, New York 1929; Salom Rizk, Syrian Yankee, New York 1943; Wadi Dib, al-Shi’r al-Arabi fi al Mahdjar al-Ameriki, Beirut 1955; Elie Safa, L’Zmigration libanaise, Beirut 1960; Charles Issawi, The Economic History of the Middle East, 1800-1914, Chicago 1966; Abdo A. Elkholy, The Arab Moslems in the United States, New Haven 1966; Roger R. Trask, The United States Response to Turkish Nationalism, 1914-1939, Minneapolis 1971; Historical Statistics of the United States, Colonial Times to 1970 (haz. ABD Ticaret Bakanlığı Nüfus Sayımı Bölümü), Washington 1971; Philip K. Hitti, The Syrians in America, New York 1974; a.mlf., “Djaliya”, EI² (İng.), II, 403-404; Beverly Turner Mehdi, The Arabs in America, 1492-1977, New York 1978; Arabs in the New World (nşr. Sameer Y. Abraham – Nabeel Abraham), Detroit 1983; The Muslim Community in North America (nşr. E. H. Waugh), Edmonton 1983; Kemal H. Karpat, The Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985; a.mlf., “The Ottoman Emigration to America 1860-1914”, IJMES, XVII (1985), s. 175-209; C. Umhau Wolf, “Muslims in the American Mid-West”, MW, sy. 50 (1960), s. 39-48; ME, XXXIII/4 (1961), s. 468-470; Donald M. Reid, “The Syrian Christians, the Rags-to-Riches Story and Free Enterprise”, IJMES, I

(1970), s. 353-366; Suleyman S. Myang, “Islam in the United States, Revievs of Sources”, JIMMA, II (1980), s. 189-204; Al-Arabî, sy. 339, Küveyt 1981, s. 164-183; Arif Ghayur, “Ethnic Distribution of American Muslims and Selected Socio-Economic Characteristics”, JIMMA, V (1983), s. 47-59; T. B. Irving, “Relations Between Latin America and the Islamic World”, IC, LX (1986), s. 31-39.

Kemal Karpat

CÂLÛT

جالوت

Hz. Dâvûd tarafından öldürülen ünlü bir savaşçı.

Tâlût'un (Saul) krallığı döneminde İsrâiloğulları'nın savaştıkları düşman kavimlerden birinin reisidir. Kur'an'da bildirildiğine göre İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'dan sonraki bir peygamberden, kendilerini Allah yolunda savaşa götürecek bir kral tayin etmesini istemişler, peygamberleri onlara Tâlût'un kral olarak seçildiğini bildirmiş, fakat İsrâiloğulları onun krallığına itiraz etmişlerdir. Bunun üzerine peygamberleri onlara Allah'ın Tâlût'u kendilerinden daha üstün kıldığını, bilgi ve kuvvetini artırdığını, onun krallığının en belirgin alâmetinin ise düşman elinde bulunan tabutu (ahid sandığı*) geri getirmek olduğunu bildirmiştir. Daha sonra Tâlût kumandasındaki İsrâil ordusu Câlût ve ordusuyla savaşıp onları yenmiş, Dâvûd da Câlût'u öldürmüştür (el-Bakara 2/246-251).

Kur'ân-ı Kerîm'de Câlût olarak adlandırılan bu kişinin ismi Ahd-i Atîk'te Golyat şeklinde geçmektedir. Filistî kavminden (İbr. peliştîm) ve Gat şehrinden olan Golyat iri cüssesi sebebiyle âdeta dev gibi tasvir edilmekte, onun Refaîm denilen ve devâsâ cüsseleriyle meşhur olan ırkın bir bakiyesi olduğuna inanılmaktadır (Tesniye, 2/11; II. Samuel, 21/19-20; I. Tarihler, 20/8). Golyat'ın boyu İbrânîce Ahd-i Atîk'e göre 6 arşın 1 karış (2,93 m.), Ahd-i Atîk'in Yunanca tercümesine ve yahudi tarihçisi F. Josephus'a göre ise 4 arşın 1 karıştır (2,03 m.) (I. Samuel, 17/4; Mangenot, DB^2, III/1, s. 268). Kuşandığı zırhın ağırlığı 5000 şekel tunç (yaklaşık 60 kg.), mızrağının ucundaki demirin ağırlığı ise 600 şekeldir (I. Samuel, 17/5-7).

Kral Saul döneminde İsrâil toprağını işgal eden Filistî ordusunda yer alan Golyat zorlu bir savaşçıdır. İsrâil ordusu ile Filistî ordusu karşı karşıya geldiğinde başında tunç başlık, üzerinde pullu zırh, baldırlarında tunç zırhlar, omuzları arasında tunç kargı ve elinde mızrağı ile İsrâil ordusuna meydan okuyarak onları mübârezeye davet eder. Bu meydan okuma kırk gün sürer, fakat İsrâil ordusundan hiç kimse onun karşısına çıkmaya cesaret

edemez. Orduya katılan büyük kardeşlerini ziyaret için karargâha gelen genç yaştaki Dâvûd bu durumu görünce Golyat'ın karşısına çıkmak ister ve sapanıyla attığı taş ile onu alnından vurur, sonra da kılıçla başını keser (I. Samuel, 17).

Ahd-i Atîk'te Golyat'ın öldürülmesiyle ilgili olarak çelişkili bilgiler vardır. Bir yerde Golyat'ın Dâvûd tarafından öldürüldüğü belirtilirken (I. Samuel, 17/5051) başka bir yerde Gatlı Golyat'ı Elhanan'ın öldürdüğü (II. Samuel, 21/19) bildirilmektedir. Öte yandan Kitâb-ı Mukaddes'in İbrânîce nüshası ile Batı dillerine yapılan çevirilerinde, "Beytülahmli Elhanan Gatlı Golyat'ı vurdu" denilirken Türkçe tercümesinde, "Beytülahmli Elhanan Gatlı Golyat'ın kardeşini vurdu" denilmektedir. Bu son ifade Ahd-i Atîk'in başka bir bölümünde de yer almaktadır (I. Tarihler, 20/5).

Ahd-i Atîk Golyat'ı Filistî (peliştî-peliştîm) diye takdim ederken İslâmî kaynaklarda o Bâbilli (Mes'ûdî, I, 54) veya Âd ya da Semûd kavimlerinin ahfadından bir kişi olarak gösterilmekte (Taberî, I, 467), hatta Berberîler'in kralı olduğu da nakledilmektedir (Mes'ûdî, I, 56-58). Tarih ve tefsir kitaplarında Câlût'un kimliği ve Dâvûd'la mücadelesine dair İsrâiliyyat türünde çeşitli rivayetler yer almaktadır ki bunlar Ahd-i Atîk'teki kıssaya benzer mahiyettedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I, 467-474; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), I, 54-58; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire 1362/1943, XIV, 45-53; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'ân, I, 223-226; Elmalılı, Hak Dini, II, 827-837; E. Mangenot, "Goliath", DB², III/1, s. 268-269; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâîliyyât, Ankara 1979, s. 179-203; B. Carra de Vaux, "Câlût", İA, III, 15; G. Vajda, "Djalut", EI² (Fr.), II, 417; B. O. – H. Z. H., "Goliath", EJd., VII, 756-758.

Abdurrahman Küçük

CAM

Silisli kumun potas veya soda, kireç ve bazan daha başka katkı maddeleriyle birlikte eritilmesiyle elde edilir. Erimiş haldeyken (1500-1600º C) akıcı olup daha düşük ısıda (1100-1200º C) kolayca şekillendirilebilme özelliğine sahiptir. Tamamen soğuduğunda ise çok sert ve kırılabilir bir yapı kazanır. Sunî camın tabiattaki karşılığı kaya kristali ve obsidyen olarak görülür. Parlak siyah renkli volkanik bir madde olan obsidyen Neolitik çağda ok ve mızrak ucu gibi aletlerin yapımında kullanılmıştır. Kaya kristali

ise hemen hemen renksiz ve yarı saydamdır. Tamamen renksiz ve tam saydam olan en kaliteli türüne necef denir; necef çağlar boyunca cam yapımcıları için ilham kaynağı olmuş ve taklit edilmiştir.

Camın keşif tarihi ve yeri kesin olarak tayin edilememekle birlikte ilk cam örnekleri milâttan önce III. binyıla kadar gider. Tarihlenebilen en eski eşya kolye parçalarıdır; cam kaplar ancak milâttan önce XVI. yüzyılın sonlarından itibaren görülmeye başlar (Harden, s. 31). Asur, Nuzi ve Alalah gibi Batı Asya şehirlerindeki kazılarda ortaya çıkarılan bu en eski cam kapların ilk yapımcıları muhtemelen Mitanniler'dir (Goldstein, s. 35). Cam yapımı, seramik kapların veya fayans eşyanın sırla kaplanması deneylerinin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve büyük bir hızla Doğu Akdeniz ülkelerine yayılmıştır. Genellikle III. Tutmosis'in (m.ö. 1504-1450) Batı Asya'daki istilâları sırasında cam ustalarını toplayarak bu sanatı Mısır'a götürdüğü kabul edilir. Cam yapımında en tanınmış Mısır şehirleri Malkata, Lişt ve Amarna'dır. Milâttan önce XV-XIII. yüzyıllarda camcılık doruk noktasına ulaşmıştır. Bu erken dönemin iç kalıp ve mozaik cam örnekleri titiz ve üstün bir işçiliğin ürünüdür. İç kalıp camın yapılışında bir çekirdek üzerine cam liflerin sarılması söz konusu olup süsleme amacıyla da renkli cam iplikler kullanılır. Mozaik cam ise renkli çubuklardan kesilerek kalıp içine yerleştirilen parçaların fırınlanma sonucunda birbirine yapışmasıyla meydana gelir. Milâttan önce 1200 dolaylarında Son Tunç devri uygarlığının genel çöküşüyle camcılık da geriler ve milâttan önce X. yüzyılda Doğu Akdeniz'in karanlık çağdan kurtulmasından sonra tekrar

canlanır. İç kalıp camların yanı sıra renksiz, yarı saydam döküm kâseler, vazolar ve alabastronlar da görülmeye başlar. Döküm kaplar, kalıbın içine küçük cam parçalarının doldurulup fırınlanmasıyla elde edilir. Büyük bir ihtimalle Anadolu'dan göç eden Etrüskler tarafından Kuzey İtalya'da başlatılan üretim çok değişik yönlerde gelişir. Akdeniz ülkelerindeki iç kalıp eserlerde Yunan seramik formları taklit edilir. Helenistik dönemin en seçkin formları ise kalıba dökülmüş ve çarkta dekore edilmiş kâseler, mozaik cam ve reticelli kaplar ile altın varaklı camlardır. Cam üretimi Roma İmparatorluğu döneminde büyük oranda artar. Döküm kapların yapımı devam ederken Suriye-Filistin bölgesinde milâttan önce I. yüzyılın ortalarında üfleme tekniği keşfedilir. Bu teknikte piponun (üfleme borusu) ucuna bir parça sıcak cam alınır ve döndürülerek üflenir; eğer kalıbın içine üflenirse kabartma motifler elde edilir. Üfleme tekniği giderek bütün cam endüstrisine hâkim olur.

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla Avrupa'da cam sanatı geriler; gelişme doğuda Bizans ve Sâsânî dünyasında devam eder. Bizans'ta dekoratif veya günlük kullanıma hitap eden kapların yanı sıra süs eşyası, düz cam ve mozaikler üretilirken Sâsânîler geometrik motifli kesme cam yapımında ustalaşmışlardır. Ortaçağ'ın Avrupa camlarında ise harmanın iyi temizlenememesinden ileri gelen özürler göze çarpar. Almanya, Bohemya, Fransa, Belçika, Hollanda ve Ren bölgelerinde Frank camından türeyen "orman camı" yaygındır. Bu tür camların tipik özelliği grimsi, yeşilimsi veya kahverengimsi olmalarıdır.

İslâm âleminin erken dönemlerine ait camlar Sâsânî etkileri taşır; sonraları yavaş yavaş daha özgün form ve bezeme şekilleri ortaya çıkar. Bu yenilik Abbâsî ve Fâtımî camlarında açıkça görülür. XIII-XIV. yüzyıllarda Memlük sultanları tarafından Halep, Şam ve Rakka'ya ısmarlanan yaldızlı ve mineli cami kandilleri dünya camcılığının en etkileyici örneklerindendir. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in adını taşıyan bir Anadolu Selçuklu tabağı da Memlük tiplerini hatırlatır. İslâmî camlar Haçlılar tarafından Batı'ya götürülmüş ve büyük bir hayranlık kazanmıştır. 1400 yıllarındaki Timur istilâsı sonunda İslâm camcılığının gerilemesine karşılık Venedik camcılığı ilerler ve Venedik camlarındaki biçimsel elemanlar XVII. yüzyılda bütün Avrupa'ya yayılır. Yeni ve ağır cam türlerinin bulunuşuyla Venedik önemini kaybetmeye başlar. Bohemya'da potaslı karışıma kireç katılarak elde edilen

berrak ve dayanıklı cam oymaya ve derin kesmeye çok elverişlidir. İngiltere'de George Ravenscroft potas kireç karışımına kurşunoksit ilâve ederek 1676'da "kurşun camı"nı bulur. Avrupa'nın diğer ülkelerinde ise XVIII. yüzyılın sonuna kadar kesme camın başarısız taklitleri yapılır. 1820'yi takip eden yıllarda Bohemya'da "Biedermeier stili" görülür. Bu döneme ait mineli ve yaldızlı renkli camlar veya kesmeli yahut çarktıraşlı sarma camlar Fransız ve İngilizler tarafından kopya edilir.

Camcılık alanında İngiltere ve Bohemya'nın XIX. yüzyıl ortalarındaki önderliğini yüzyılın sonuna doğru Fransa ele geçirir; bu arada Amerika Birleşik Devletleri de kendini göstermeye başlar. Burmese, satin, amberina ve peach blow gibi yeni cam tipleri ortaya çıkar. "Art Nouveau"nun etkileri ise I. Dünya Savaşı'na kadar sürer. XX. yüzyıl camcılığı gerek fonksiyonel gerekse artistik alanda çok çeşitli kollara ayrılarak gelişmeye devam eder.

Osmanlılar'da Cam Sanatı. Beykoz İşi. Osmanlı camcılığının parlak devri de Bohemya'nın atılımıyla aynı zamana rastlar. XIX. yüzyılda İstanbul'da Beykoz civarında çok değişik özellikler taşıyan cam eşyanın üretildiği atölyelerin kurulduğu bilinmektedir. İlk atölye III. Selim zamanında (1789-1807), opal camın yapım tekniğini Venedik'te öğrenip İstanbul'a dönen Mevlevî dervişi Mehmed Dede tarafından kurulmuştur. 21 Muharrem 1263 (9 Ocak 1847) tarihli Takvîm-i Vekayi' gazetesinde de İncirköy'de Bursa Valisi Mustafa Nûri Paşa tarafından Sultan Mustafa Vakfı arazisinde kurulan

bir billûr fabrikasından söz edilir. Daha sonra Mustafa Nûri Paşa'nın ricası ile fabrikanın yönetimi Darphâne-i Âmire'ye devredilmiş ve başına Darphâne Nâzırı Tâhir Efendi getirilmiştir.

Beykoz camlarının üretildiği dönemde başta Fransa ve Bohemya olmak üzere Avrupa ülkelerinden çok sayıda Türk zevkine hitap eden cam eşya satın alınmıştır. Osmanlılar'ın beğeneceği türden camların yapımı Avrupa'da "alla Turchesca" ve "K la Turque" diye adlandırılan cam biçimlerinin gelişmesine yol açmıştır. Ayrıca Beykoz atölyelerinde Avrupalı camcıların da çalıştığı bilinir. Fakat üretilen eserler bütün inceliğiyle Türk zevkini yansıtır. En çok kullanılan formlar gülâbdan, ibrik, vazo, lâledan, daldırma, kuş, şekerlik, kâse ve tabaktır; Beykoz işi tesbihler de yapılmıştır.

Beykoz camlarından bazılarının kapak kulpları Mevlevî dervişlerinin başlıklarına benzer.

Beykoz işleri çeşitli gruplara ayrılır. Renksiz camların en tanınmışları “maydanozlu” denilen türdür. Bunlar kesmeli olup özellikle maydanoz yapraklarını içeren yaldız bezemelidir. Ayrıca çeşitli çiçek ve bitki motifleriyle mine dekor da görülür. Bu tip camlar arasında klasik Beykoz formlarından başka leğenibrik, tabaklı büyük kâseler ve büyük şişeler de yer alır. Renkli camlar kobalt mavisi, menekşe rengi ve koyu mavi gibi renklerde olup saydamdırlar. Bezemelerinde sade yaldız veya hem yaldız hem de mine kullanılmıştır. Opal camlar Beykoz işlerinin önemli bir bölümünü teşkil eder. Bu tip cam XVI. yüzyılda Venedik’te, XVII. yüzyılda Almanya’da ve XVIII. yüzyılda da bütün Avrupa ülkelerinde yaygın olarak imal edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nda ise opal camlar XIX. yüzyılda, bu tekniği Batı’da öğrenmiş Türk ustalar ve Türk atölyelerinde çalışan Batılı ustalar tarafından üretilmiştir. Bu camlar önceleri opal renginde oldukları için opal cam adını almışlardır; daha sonra aynı ismi taşımakla beraber çok çeşitli renklerde yapıldıkları da görülmektedir. XIX. yüzyılda Fransa’da üretilen bir tür camlara ise “opaline” adı verilir. Camı opalleştirmek için cam harmanına önceleri kireçleşmiş kemik külü ve kalay oksit katılırken sonraları çok çeşitli maddeler kullanılmıştır. Katkı maddesinin ölçüsüne, işlemin uzunluğuna ve sonuçta meydana gelen kristallerin büyüklüğüne bağlı olarak yarı saydamdan tam mata kadar istenilen derecede opal cam elde edilir. Opal cam ışığa doğru tutulunca koyu turuncu yahut kırmızı renk verir. Bunlar da Beykoz tipi cam eşya temel formlarında üretilmiş olup onlar gibi sade yaldızlı veya hem yaldızlı hem de minelidir. Kırmızı Beykoz camları ise renksiz camların kırmızıya boyanmasıyla elde edilmiştir.

Çeşmibülbül. Çeşmibülbül camlara bu adın verilme sebebi kesin olarak bilinmemekle beraber fabrikanın bulunduğu yerin Çeşmibülbül adını taşıması veya camın içindeki paralel çizgilerin bülbül gözündeki harelere benzetilmesi olabilir. Bu tür camlar da Beykoz işi grubuna girer. Türkiye’de çeşmibülbül olarak tanınan camlar ilk defa XVI. yüzyılda Venedik’te ortaya çıkar (Newmann, s. 116). Venedikli ustaların bu güzel buluşu yavaş yavaş Avrupa’nın bütün ülkelerine yayılır; Osmanlı İmparatorluğu’nda ise XIX. yüzyılda önem kazanır. Çeşmibülbüllerin yapılışında şöyle bir yol takip

edilir: Üfleme piposu önce erimiş cama daldırılıp çevrilerek ucuna cam toplanır. Potadan çıkarılan cam dışarda biçimlendirilir ve yeterli ısıya indirilir. İçinde renkli cam çubukların dizili olduğu kalıba sokulan fıska (piponun ucundaki cam kütlesi) üflenip şişirilir ve çubukların sıcak cama yapışması sağlanır. Daha sonra pipo yeniden potaya daldırılarak çubukların üzerine cam sarılır ve döndürülerek tekrar üflenir. Bu tip camlar Venedik, Bohemya, Silezya, Hollanda, Belçika, Fransa, İspanya, Amerika Birleşik Devletleri ve Çin'de de görülmekle beraber bunların Türk ürünlerinden farklı olduğu bilinmektedir.

Revzen-i menkuş. Bugünkü adı vitray olan ve daha çok cami duvarlarının iç yüzlerinde görülen bezemeli sabit pencere camlarıdır. Avrupa sanatının kurşun çerçeveli vitraylarının gelişiminde büyük etkisi olan Bizans örnekleri yapım tekniği bakımından Osmanlılar'ınkinden farklıdır. Bizans vitrayında geometrik biçimli (köşeli veya yuvarlak) küçük cam levhalar renklendirilerek, bazan da desenlerle bezenerek ahşap, pişmiş toprak, taş veya kurşun çerçevelere geçirilmiştir. Bizans vitray örneklerini veren en önemli yapılar Ravenna'da San Vitale Kilisesi, İstanbul'da Pantokrator Kilisesi (Zeyrek Camii) ve Khora Manastır Kilisesi'dir (Kariye Camii).

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ait nakışlı pencereler, camların alçı şebekeler içinde yer alması bakımından değişik bir özellik gösterir. Osmanlı pencerelerinde bir adım daha ileri gidilerek çift camlı bir düzenlemeye ulaşılmıştır. Dışlık denilen petek pencerede alçı bir çerçeve içinde renksiz ve geometrik kesimli camlar kullanılır. Bunlar yuvarlak, yumurta biçimi ve filgözü denilen şekillerdedir. Dıştakilerin sade olarak yalnız renksiz camdan yapılmalarına karşılık içeride renkli camlar kullanılmıştır. Bu renkli cam parçaları, revzen çatması denilen alçıdan dekoratif şebekelerin içlerine yerleştirilir. Elde edilen nakışlı pencere çerçevesi pencere açıklığının iç tarafına takılır. Bunların desenleri çok değişik ve göz alıcıdır. Duvarlar kalın olduğu için iç yüzeye intibak ettirilen nakışlı camların dış tarafında duvar kalınlığı kadar bir boşluk kalır. Boşluğun gölgesi

güneşin durumuna göre cephenin mimarisini değiştireceğinden oraya cephenin yüzeyi ile aynı hizada olmak üzere ikinci bir alçı pencere geçirilir. Böylece pencere açıklıkları biri içeriden diğeri dışarıdan iki ayrı alçı çerçeve ile kapatılır.

Nakışlı pencere camilerde, saraylarda ve hatta özel evlerde süslemenin ana elemanlarından biri durumuna gelmiştir. Süleymaniye Camii ve İmareti'nin inşaatına ait defterlerdeki kayıtlarda, 1557 yılında çalışan sanat erbabı arasında camcı ustalarının da (camgerân) adları verilmiştir. Osmanlı binalarındaki vitraylar düz ve kemerli pencerelerin her ikisinde de görülür ve şu şekilde yapılır: Önce süslenecek pencerenin açıklığından biraz daha büyük düz bir tahta levha hazırlanır. Yatay olarak yere konulan tahtaya renkli camların uygulanacağı pencere açıklığının şekli çizilir. Çizgilerin üstüne kenarlıklar çakılarak bir çerçeve meydana getirilir ve içine de kompozisyonun deseni çıkarılır. Daha sonra modelde belirtilen biçim ve renklere göre camlar kesilir; bu camlar kenarları alçıyla tutturulabilsin diye daha büyükçe olur. Cam yerleştirilecek yerler alçı pervazların kalınlığının yarısına kadar lüleci hamuruyla doldurulur; alçı pervazlara tekabül eden yerler ise serbest ve çukurda kalır. İşlem farklı bir şekilde de yapılabilir: Levhanın üstü belirli kalınlıkta bir tabaka ile kaplanır ve desen kalıbı bunun üstüne alınır. Sonra alçı doldurulacak kısımlar bir bıçak yardımı ile oyulur. Böylece birbiriyle bağlantılı kanalların ayırdığı topraktan bir adacıklar serisi elde edilir. Bu adacıklar cam parçalarının düz bir yüzey meydana getirmesi için aynı kalınlıkta olmak zorundadırlar. Bundan sonra uygun şekilde kesilmiş her cam parçası yerine konur. Camların kenarları toprak adacıklardan aşağı yukarı 1 cm. taşar. Bütün parçalar yerlerine yerleştirilince camların üstüne de toprak doldurulur. Altta bulunan kanallara uyacak şekilde üstteki kanalların kenarları kesilir, düzenlenir ve içlerine sıvı alçı akıtılarak kurumaya bırakılır. Alçı kanalları takip ederek bütün boşluğu doldurur ve camların kenarlarını kavrar. Daha sonra toprak kaldırılır ve bir bıçakla yüzey temizlenir. Belli yükseklikteki pencerelere konacak renkli camlarda çamurdan adacıkların cidarlarını aydınlığın odaya giriş açısına göre içeri doğru eğik olarak kesmek gerekir.

Daha ince ve süslü vitrayların yapılması için başka bir yola başvurulur. Bu metotta motif sertleşmiş bir alçı tabakasını özel bıçaklarla kazıyarak elde edilir. Oyma işlemi bitince camlar modele uygun olarak yerleştirilip aralarındaki boşluklara hafifçe camların üstüne taşacak şekilde sıvı alçı akıtılır. Bu kısım alçı çubukların diğer yüzünü oluşturur. Hazırlanan pano daha sonra yerine oturtulur.

BİBLİYOGRAFYA

Takvîm-i Vekayi‘, 21 Muharrem 1263; Y. Amic, L’Opaline française au XIXe siècle, Paris 1952; Celal Esat Arseven, Türk Sanatı, İstanbul 1970, s. 197-201; Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1972, tür.yer.; Fuat Bayramoğlu, Türk Cam Sanatı ve Beykoz İşleri, İstanbul 1974; H. Newmann, An Illustrated Dictionary of Glass, London 1977; S. M. Goldstein, Pre-Roman and Early Roman Glass in the Coming Museum of Glass, New York 1980; A. v. Saldern, Ancient and Byzantine Glass from Sardis, London 1980; D. B. Harden, Catalogue of Greek and Roman Glass in the British Museum, London 1981; Nedret Bayraktar, İstanbul Cam ve Porselenleri, İstanbul 1982; D. P. Barag, Catalogue of Western Asiatic Glass in The British Museum, London 1985; Üzlifat Canav, Cam Eserler Koleksiyonu, İstanbul 1985; Önder Küçükerman, Cam Sanatı ve Geleneksel Türk Camcılığından Örnekler, Ankara 1985; a.mlf., “Boğaziçi Camcılığının Ünlü Eserleri: Çeşmibülbüller”, Türkiyemiz, XXII/66, İstanbul 1992, s. 4-12; A. H. S. Megaw, “Notes on Recent Work of the Byzantine Institute in Istanbul”, Dumberton Oaks Papers, sy. 17, London 1963, s. 333-371; Semavi Eyice, “La Verrerie en Turquie de l’Zpoque byzantine a l’Zpoque Turque”, Annales du 4 Éme Congrés des Journées Internationales de Verre, Liege 1969, s. 162-182; a.mlf., “Uluslararası Balkanlarda Ortaçağ Camcılığı Sanatı Konferansı”, TTK Belleten, XXXIX/153 (1975), s. 197-199; K. Otto-Dorn-Mehmed Önder, “Kubad-Âbâd Kazıları 1965 Yılı Ön Raporu”, Türk Arkeoloji Dergisi, XIV/1-2, Ankara 1965, s. 237-247; SA, I, 309-323.

Üzlifat Özgümüş

CÂM

جام

Divan şiirinde çeşitli hayaller ve edebî sanatlarla birlikte en çok kullanılan kelimelerden biri.

“İçki bardağı” mânasında olup kadeh, rıtl, peymâne, piyâle, sâgar, sağrak, ayak, dolu kelimeleri de aynı anlamda kullanılır. Yapıldığı maddeyi ve rengini ifade eden kelimelerle câm-ı zerrîn, câm-ı zernigâr, câm-ı la‘lîn, câm-ı yâkutî, câm-ı billûr, câm-ı mînâ, câm-ı musaffâ, câm-ı rûşen, câm-ı âteş-reng, câm-ı gül-gûn (gül-fâm, gül-reng) gibi terkipler içinde yer alır. Şeklinden dolayı at kulağı, deve tabanı, dostkânî, hilâlî, rıtl-i girân gibi adlarla tanınan çeşitleri de vardır.

Câm divan edebiyatında daha çok içindeki içki ile birlikte söz konusu edilir. Renk ve şekil yönünden ağız, dudak, lâle, gül, güneş, hilâl ve âşığın gözü ile benzerlik kurularak ele alınır. Ağız ve dudak güzel söz, bûse veya gülüş dolayısıyla âşığa aşk şarabı sunan bir kadehtir. Her ikisinin rengi kırmızı olduğundan leb (dudak) ile câm arasında devamlı bir münasebet gözetilmiştir. Güneş ve hilâl de renk, şekil ve parlaklık yanında hiç durmadan dönmeleri sebebiyle mecliste elden ele dolaşan kadehe benzetilirler. “Hilâlî” denilen kadeh çeşidi hilâlle benzerliğinden dolayı bu adı almıştır. Kanlı göz yaşları şaraba teşbih edilerek kullanıldığında ortaya çıkan câm-ı çeşm terkibiyle âşığın gözleri de kadeh olarak hayal edilir. Bu münasebet ayrıca kadehlerin işlenip süslenmesiyle de ilgilidir. Zira âşığın gözlerine, tıpkı kadehin üzerine süs olarak çizilmiş şekiller gibi sevgilinin sûreti veya hayali düşmüş veya işlenmiştir. Ayrıca âşığı mest ve harap ettiği için güzellik de şarap kadehine benzetilir.

Ayak çekmek, ayağa düşmek (veya düşürmek), başını ayağa salmak gibi deyimlerde “kadeh” anlamına gelen ayak kelimesi tevriyeli olarak kullanılır. Farsça’da ayâğ “büyük ayaklı kadeh” demek olup Türkçe ayak kelimesinden bu dile girmiştir. Buna bağlı olarak ayak seyri sözü de hem gezinti hem de içki içmek demektir. Tevriyeli kullanışlarında çok defa ayak

ile baş arasında tezat sanatı da yapılır: “Ayağa düş dilersen başa çıkmak/Bununla başa çıktı câm-ı sahbâ” (Hayâlî Bey).

Câm gerçek anlamda içindeki içkiden öteye, mecazi olarak, kendisiyle sunulduğu

tasavvur olunan kader, baht, ecel gibi başka şeyleri de anlatmaktadır. Şeyyad Hamza’nın şu beyti buna bir örnek teşkil eder: “Ecel tutmuş elinde bir ulu câm/Ki ol câmın içi dolu serencâm”. Tasavvufî mânada kullanıldığında kadehe konulan şarap ilâhî aşkı, kadeh de âşığın gönlünü veya mürşid-i kâmilin tâlibe telkin eylediği “ismullah”ı ifade eder.

Eski şiirde câma bağlı olarak çok geçen sözlerden biri de “câm-ı Cem”dir (bk. CÂM-ı CEM). Cem’in bu sihirli kadehinin dünyada olan biteni aksettirmesi veya göstermesi sebebiyle câm kelimesi “câm-ı cihân-nümâ”, “câm-ı cihân-bîn”, “câm-ı gîtî-nümâ”, “câm-ı âlem-nümâ” gibi terkiplerde “ayna” mânasında kullanılmıştır. “Câm-ı İskender” de bunlardan biri olarak büyük İskender’e atfedilen meşhur ayna anlamındadır. Fakat divan edebiyatında daha çok “âyîne-i İskender” ve benzeri terkipler halinde geçer (bk. ÂYÎNE-i İSKENDER).

Divan şiirinde câm nâdir de olsa “cam” anlamında da kullanılır. Bu maksatla zikredildiğinde pencerelerinde cam bulunan evin aydınlık olacağı belirtilir ve âşığın kulağı sevgilinin kapısı halkasına, gözleri de pencerelerin camlarına benzetilir.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Katı‘ Tercümesi, s. 198; Levend, Divan Edebiyatı, s. 156-157, 336-342; A. Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 142, 165; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Divanı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 47, 128, 170, 171, 210, 231; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 136, 253-254, 258, 359, 412, 440, 446, 509, 512; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 157-158, 271, 361,

427, 450, 459; a.mlf., “Necati Beğ, Ahmed Paşa, Hayâlî Beğ ve Nev‘î Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, TKA, XXV/1 (1988), s. 137, 143, 147, 149, 151, 155, 159, 162, 163; Abdurrahman Güzel, “Sual ve Cevap Yoluyla Tasavvufun Tarifi”, a.e., XXIII/1-2 (1985), s. 303.

Cemâl Kurnaz

CÂM-ı CEM

جام جم

Efsanevî İran hükümdarlarından Cemşîd ile Keyhusrev'e, ayrıca Hz. Süleyman'a ve Büyük İskender'e atfedilen sihirli kadeh.

İçine bakıldığı zaman dünyada olup biten her şeyin görüldüğüne inanılan câm-ı Cem, İran ve Türk edebiyatlarında câm-ı cihân-ârâ (dünyayı süsleyen kadeh), câm-ı cihân-nümâ (dünyayı gösteren kadeh), câm-ı cihân-bîn (dünyayı gören kadeh), câm-ı gîtî-nümâ (dünyayı gösteren kadeh) adlarıyla da anılır.

Daha çok efsanevî İran hükümdarı Cemşîd'e atfedilen câm-ı Cem'in kimin tarafından icat edildiği kesin olarak belli değildir. Cemşîd'den İran millî destanı Şehnâme'de genişçe söz edildiği halde onun böyle bir kadehi bulunduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Öte yandan aynı eserde Keyhusrev'den bahsedilirken onun bu nitelikleri taşıyan bir kadehi olduğu ve bu kadehin kullanıldığı olay hakkında bilgi verilmektedir. Şehnâme'ye göre İran'ın ünlü pehlivanlarından Gîv'in oğlu Bîjen, Efrâsiyâb tarafından yakalanıp bir kuyuya atılmış, oğlunun hasretiyle yanıp tutuşan babası onu aramaktan ümidini kestiği sırada Keyhusrev kadehine bakarak Bîjen'in bir kuyu içinde bulunduğunu Gîv'e haber vermiş, Rüstem de gidip onu kurtarmıştır.

Şarabın Cemşîd döneminde icat edilmesi ve VI. yüzyıldan itibaren Cemşîd'in Süleyman peygamberle karıştırılması bu kadehin Cemşîd'e mal edilmesine sebep olmuş, devlere ve cinlere hâkim olmak, havada seyahat etmek gibi olağan üstü olaylar her ikisinin de ortak özellikleri olarak görülmüştür. İran destanlarında başta Cemşîd olmak üzere Keyhusrev'in de başşehri sayılan ve harabeleri günümüze kadar gelen Taht-ı Cemşîd (Persepolis), aynı zamanda Hz. Süleyman'ın da başşehri sayılmıştır. Cemşîd ve Keyhusrev rivayetini bağdaştırmak için kadehin Cemşîd tarafından bulunduğu, Keyhusrev'in de içine birtakım şekiller yaparak onu sihirli bir hale getirdiği ileri sürülmüştür.

Câm-ı Cem'de muhtemelen yedi yatay çizgi bulunduğu, kadehin dudağın değdiği kısmına yakın olan ilk çizgiye hatt-ı cevr (eziyet çizgisi) dendiği, bu çizgiye kadar içilen şarabın insanı yere yıktığı söylenir (Burhân-ı Katı, II, 756; Burhân-ı Katı' Tercümesi, s. 246; Gıyâseddin, s. 160). Daha sonra sırasıyla hatt-ı Bağdâd, hatt-ı Basra, hatt-ı ezrak, hatt-ı eşk (veya hatt-ı Vereşger), hatt-ı Kâseger, hatt-ı Furudîne gelir. Birçok sözlükte sadece isimleri geçen bu terkiplerin nereden kaynaklandığı ve ne anlama geldiği bilinmemektedir.

Kaynaklarda câm-ı Cem'in âyîne-i İskender'le aynı olduğuna dair bilgilere de rastlanır. Bu görüş, her ikisinde de uzakta olanları gösterebilme niteliği bulunmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Edebî bir metinde câm-ı Cem yüzük ve rüzgâr sözleriyle birlikte geçiyorsa Hz. Süleyman'la, sed ve âb-ı hayat tabirleriyle birlikte ise İskender'le, bunların dışında kullanılıyorsa Cemşîd veya Keyhusrev'le ilgilidir. Câm-ı Cem tasavvuf metinlerinde "her türlü kötülükten arınmış tertemiz gönül ve ruh" anlamında kullanılmıştır. Sûfîler câm-ı Cem'i bazan Hz. Süleyman'la, bazan Attâr'da olduğu gibi Hızır ve âb-ı Hızır'la ilgili gösterirler.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Browne), s. 94; Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Katıg (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., II, 756; Burhân-ı Katı' Tercümesi, s. 246; Muhammed Muîn, Mezdeyesnâ ve Edeb-i Pârsî, Tahran 1338 hş., s. 445-446; Gıyâseddin, Gıyâsü'l-lugat, Nawal Kishor, ts., s. 160; Minûçihr-i Murtazavî, "Cam-Cem", Neşriyye-i Dânişkede-i Tebriz, sy. 1, Tebriz 1333, s. 9-38, 42-57; DMF, I, 722; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 66-69.

Tahsin Yazıcı

CÂM-ı CEM

جام جم

İranlı şair Evhadüddîn-i Merâgı'nin (ö. 738/1337-38) ahlâkî ve tasavvufî mesnevisi.

733 Ramazanının Kadir gecesinde (10 Haziran 1333) tamamlandığı kaydedilen yaklaşık 5000 beyitlik bir mesnevidir. Yazıldığı zaman büyük ilgi gören eser bir ay içinde 400 nüsha istinsah edilerek çok pahalıya satılmıştır. Şair eserini, meşhur Câmiu't-tevârîḫ müellifi tarihçi ve vezir Reşîdüddin Fazlullah'ın oğlu Gıyâseddin Muhammed'e ithaf etmiştir. Baş tarafında İlhanlı hükümdarlarından Ebû Saîd Bahadır Han (1316-1335) hakkında bir methiye vardır.

Senâî'nin Hadîkatü'l-hakıka'sı tarzında ve aynı vezinle yazılan Câm-ı Cem'de o tarihe kadar hiçbir İran şairinin temas etmediği ahlâkî disiplin, beşerî münasebetler, çocukların tahsil ve terbiyesi, hâkimlerin vazifeleri ve tasavvuf esaslarıyla ilgili hususlar son derecede başarılı bir şekilde ele alınmıştır.

Câm-ı Cem'in yazma nüshalarına oldukça sık tesadüf edilmektedir. Eser Vahîd-i Destgirdî (Tahran 1307 hş.) ve Saîd-i Nefîsî tarafından (Tahran 1340 hş.) neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Rypka, HIL, s. 254; FME, I, 252-256; G. Meredith-Owens, "Awhadı", EI² (İng.), I, 764; DMF, I, 720.

Orhan Bilgin

CÂM-ı CEM-ÂYÎN

جام جم آيين

Bayatî Hasan b. Mahmûd'un kaleme aldığı Osmanlı silsilenâmesi.

Müellif hakkında çok az bilgi vardır. Eserinden anlaşıldığına göre Oğuzlar'ın Bayat boyundan olup uzun süre Tebriz'deki Dede Ömer Rûşenî Dergâhı'nda bulunmuş, 886 (1481) yılında Şam hacılarıyla birlikte Hicaz'a gitmiş, orada yazdığı bir Farsça gazel münasebetiyle Şehzade Cem'le tanışmıştır. Adını bu şehzadeden alan Câm-ı Cem-âyîn, müellifin yanında bulunduğunu söylediği bir "Oğuznâme"den Cem Sultan'ın emriyle özetlenmiş ve ona ithaf edilmiştir. Eserde Osmanoğulları'nın ataları ve Kayı boyunun ileri gelenlerinden söz edilmiş, Osmanlı padişahlarının şeceresi efsanevî bir şekilde Hz. Âdem'e kadar götürülmüştür. Müellif, Cem Sultan'ın Mısır'a dönmek üzere olmasından dolayı eserini bir hafta gibi çok kısa bir sürede tamamladığını belirtmektedir. Daha sonra Mısır'a giden Bayatî Hasan, orada iken Cem'in Roma'da başına gelenleri öğrenmiş ve Câm-ı Cem-âyîn'i tekrar ele alarak bazı ilâvelerde bulunmuştur. Günümüze eserin her iki şekli de intikal etmiştir.

Behcetü't-tevârîẖ müellifi Şükrullah da Osmanlı silsilesini bir "Oğuznâme"den almıştı. İlk Osmanlı tarihlerinin verdiği silsilenâmelerde Osmanlılar'ın Mâverâünnehir'den geldikleri belirtilir, ancak bu bilginin kaynakları gösterilmez. Daha sonraki silsilenâmeler ise genellikle Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı, Neşrî'nin Cihannümâ'sı ve İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihişt'indeki listelere dayanır.

Câm-ı Cem-âyîn'i adı geçen tarihçiler gibi II. Bayezid zamanında yazmış olan Bayatî Hasan eserini onlardan önce bitirmiştir. Bu sebeple eser bilinen en eski silsilenâmedir. Ayrıca kaynağının "Oğuznâme" olduğunu belirtmesi, mahiyeti henüz bilinmeyen Türk tarihinin bu en eski kaynağından Şükrullah'ın Behcetü't-tevârîẖ'i dışında nakillerde bulunan bir başka eserin mevcut olmayışı, Câm-ı Cem-âyîn'in değerini daha da arttırmaktadır. Müellif kendi zamanına kadar gelen Osmanlı padişahlarının her birinin

ismini, bu isimlerin mânalarını, her padişahın şahsiyetini açıkladığı gibi peygamberlerden, halifelerden, ünlü hükümdarlardan da söz eder. Bayâtî Hasan'ın özellikle ensâb* ve tarih ilminde geniş bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Câm-ı Cem-âyîn'in ilk neşri Ali Emîrî tarafından "Nevâdir-i Eslâf Külliyatı"nın beşinci kitabı olarak yapılmış (1331), daha sonra Fahrettin Kırzıoğlu eseri sadeleştirerek Nihal Atsız'ın "Osmanlı Tarihleri" serisi arasında yayımlamıştır (1949). Ali Emîrî neşri, nâşirin Yanya vilâyetinin Delvine kazasında 1896'da bulduğu, 1005 (1596) yılında müellif nüshasından istinsah edilen bir yazmaya dayanmaktadır. Kırzıoğlu'nun neşrinde ise yine Ali Emîrî tarafından daha sonra bulunan, Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı (Tarih, nr. 203), 1008 (1599) yılında istinsah edilmiş başka bir nüsha esas alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan b. Mahmûd-ı Bayâtî, Câm-ı Cem-âyîn (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331; a.e. (nşr. Kırzıoğlu Fahrettin), Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 371-403; Osmanlı Müellifleri, III, 29; Atsız, Dokuz Boy Türkleri ve Osmanlı Sultanları Tarihi, İstanbul 1939, s. 27; Babinger (Üçok), s. 34; Paul Wittek, "Der Stammbaum der Osmanen", Isl., XIV (1925), s. 94-100; TA, V, 441.

Abdülkadir Özcan

CÂMASBNÂME

جاماسبنامه

Divan edebiyatında klasik mesnevi konularından biri, XV. yüzyıl şairi Mûsâ Abdi'nin bu konudaki manzum eseri.

İlk örneklerine Farsça'da rastlanan Câmâsbnâme'lerin aslı, Keyânîler'den Şah Güştasb'ın kâinat ve yaratılışla ilgili sorularına, İran mitolojisinde ileri görüşlü ve hakîm diye nitelendirilen Vezir Câmasb'ın verdiği cevaplardan oluşan, Pehlevîce yazılmış yaklaşık 500 beyitlik bir risâledir (Gr.IPh., II, 110; Rızâzâde-i Şafak, s. 53). Bu soru ve cevaplarda çeşitli dinî ve ahlâkî konular ele alınmış, Keyûmert'ten Lohrasb'a kadar olan dönemin tarihi ve İran hükümdarlarının efsaneleri anlatılmıştır. Risâlenin son kısımlarında İran ülkesinin geleceğinden ve Zerdüşt dinindeki vaadlerden söz edilmiştir (DMF, I-II, 725). Eser Yeni Farsça'ya da çevrilmiştir (Ferheng-i Fârsî, V, 419).

Farsça kaleme alınan bir başka Câmâsbnâme ise Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) gizli ilimlerden bahseden "yıldıznâme" türünde otuz üç beyitlik mesnevisidir (bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4795, vr. 1b).

Türkçe'de manzum ve mensur birkaç Câmasbnâme tercümesi mevcuttur. Bilindiği kadarıyla bunların ilki, Ahmed-i Dâî'nin (ö. 824/1421'den sonra), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin aynı adlı eserinden biraz genişleterek yaptığı çeviridir. Yetmiş üç beyit olan mesnevi Farsça'sında olduğu gibi "feûlün/feûlün/feûlün/feûl" kalıbıyla kaleme alınmıştır. İsmail Hikmet Ertaylan iki nüshadan faydalanarak eseri eski harflerle yayımlamıştır (Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri, s. 75-78, 144-154).

Türkçe'deki en önemli Câmasbnâme çevirisi, XV. yüzyıl şairlerinden Mûsâ Abdi'ye aittir. Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Abdi, II. Murad devri şairlerinden olup eserinde adını Mûsâ, mahlasını Abdi olarak vermektedir (vr. 4b-5[a]). Câmasbnâme'yi II. Murad'ın isteği üzerine kaleme aldığını söyleyen Abdi (vr. 5[a], 118[a]), onu aynı adı taşıyan bir

kitaptan nazmen tercüme ettiğini bildirmekte (vr. 16[a]), fakat eserin aslı ve dili hakkında bilgi vermemektedir. Muhtemelen Farsça mensur bir Câmâsbnâme'den tercüme edildiği belirtilen (Kocatürk, s. 219) Abdi'nin eseriyle Farsça Câmâsbnâme'ler konuları bakımından birbirinden oldukça farklıdır. Bu husus, Abdi'nin eserini başka bir kaynaktan faydalanarak kaleme almış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Gibb, bunun Bin Bir Gece Masalları'ndaki "Yılanlar Kraliçesi" hikâyesinin manzum tercümesi olduğunu (HOP, I, 432), M. Mélikoff ise Taberî tarihinden alındığını ileri sürmektedir (JA, s. 453). Ancak Abdi, Tevrat kaynaklı olan ve sonradan İslâmî şekle sokulan Câmasbnâme'nin konusunu daha geniş bir biçimde nazma çekerken eserine pek çok telif unsuru da katmıştır.

Abdi Câmasbnâme'yi Bandırma'nın Aydıncık kasabasında bir yılda kaleme almış ve 833'te (1429-30) tamamlamıştır. 5122 beyitten meydana gelen mesnevi "fâilâtün/fâilâtün/fâilün" kalıbıyla yazılmıştır. Eserde ayrıca aruzun değişik kalıplarıyla yazılmış seksen sekiz beyit tutarında on dört gazel vardır. Câmasbnâme'de bundan başka mesnevi tarzında bir tevhid, bir na't, biri Sultan II. Murad, diğeri Sadrazam Hoca Mehmed Paşa için söylenmiş iki methiye ile gazel şeklinde bir de mersiye yer alır.

Dânyâl peygamberin oğlu Câmasb'ın başından geçenleri ve Şahmaran'ın (Şâh-ı Mârân) yanında geçirdiği günleri anlatan Câmasbnâme, iç içe girmiş birkaç hikâyeden meydana gelmektedir. Bunlar Bulkıya, Şah Sahre, Kaf dağı, Cihan Şah, Mürg Şah, Şah Peri, Gevhernigîn Kalesi, Şems Bânû, Kigal Hindî ve Giriftâr-ı Şehrişah hikâyeleridir. Masal unsurlarının hâkim olduğu eserdeki ana hikâyenin konusu şöyledir: Dânyâl peygamber kâinatın bütün sırlarını bilen, her derde çare bulan hikmet sahibi bir kimsedir. Öleceğine yakın hikmet dolu kitabını, doğacak çocuğuna büyüdükten sonra vermesi için hanımına teslim eder. Dânyâl'ın ölümünden sonra doğan oğluna Câmasb adı verilir. Câmasb yedi yaşına girince annesi onu mektebe gönderir; fakat Câmasb bir harf bile öğrenemez ve herhangi bir sanatta da başarı sağlayamaz. Bunun üzerine dağdan odun getirip satmaya başlar. Bir gün arkadaşlarıyla çıktıkları dağda yağmur dolayısıyla bir mağaraya sığınırlar ve burada bal dolu bir kuyu bulurlar. Kuyuya inen Câmasb'a arkadaşları ihanet ederek balı alırlar ve onu kuyu dibinde bırakıp giderler. Kuyuda açtığı bir delikten yerin altına giren Câmasb bir sarayla karşılaşır. Burası yılanlar ülkesidir. Ancak yılanların şahı Şahmaran kendisine iyi

muamele eder ve ikramda bulunur. Câmasb başından geçenleri anlatır, Şahmaran da ona Bulkıya hikâyesini nakleder. Daha sonra Câmasb Şahmaran'dan kendisini yurduna göndermesini rica eder. Şahmaran, gördüklerinden hiç kimseye bahsetmemesi şartıyla onu bal kuyusundan dışarı çıkarır. Bu sırada ülkenin hükümdarı olan Keyhusrev çok hastadır. Hastalığına Şahmaran'ın etinden başka hiçbir şeyin çare olamayacağını öğrenen hükümdar Câmasb'dan Şahmaran'ın yerini söylemesini ister. O da öldürüleceği korkusu ile sırrını açıklar. Şahmaran tılsımla yakalanıp öldürülür ve etinden yapılan ilâçla hükümdar kurtulur. Bu arada Câmasb Şahmaran'dan öğrendiği ve babasının kendisine bıraktığı kitaptan edindiği bilgilerle bütün dünyanın sırlarına vâkıf büyük bir hakîm olur.

Câmasbnâme'nin yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (Ankara Cebeci Halk Ktp., nr. 239 [başı ve sonu eksik, 2863 beyitlik bir nüsha]; TTK Ktp., nr. 429; Atatürk Üniversitesi Ktp., Seyfettin Özege, nr. 427; Koyunoğlu Müzesi Ktp., nr. 11.398; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 237; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 1202; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 587; Biblioteca Apostolica, Barb. Orientale, nr. 103 [Mevlânâ Mahmud tarafından XV. yüzyılda istinsah edildiği anlaşılan bu nüsha mevcut yazmaların en eskisidir]; Bibliothèque Nationale, nr. 1363; British Museum, Add., 24.962; Oxford Bodleian Ktp., nr. 2086; Biblioteca Vaticana, Turco, nr. 52.156; Leiden Ktp., nr. 1558 vb.).

Sade ve akıcı bir üslûpla kaleme alınan, Arapça, Farsça kelimelere az yer verilen Câmasbnâme'de halk söyleyişine ve deyimlere oldukça sık rastlanır. Kelime hazinesi ve dil bilgisi bakımından Eski Anadolu Türkçesi'nin özelliklerini taşıyan eser üzerinde Şerif Ali Bozkaplan bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Türkçe'de Dâî ve Abdi'nin Câmasbnâme'lerinden başka bir kısmı Abdi'nin eserinden faydalanılarak yazılmış, yer yer ondan alınmış bazı manzumeler ihtiva eden mensur Câmasbnâme'ler de vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 9542 [1159/1746 tarihli]; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 161). Bunlardan 1196'da (1780) Yazıcı Öksüz'ün kopya ettiği ve yalnız Cihan Şah'ın maceralarını ihtiva eden nüshada hikâye Abdi'ninkinden daha geniş biçimde anlatılmaktadır (Kocatürk, s. 219). 1911 yılında Ahmed adlı

bir halk şairi tarafından derlenen Müntâzetü'l-emâsîl/Şahmaran Hikâyesi ise Abdi'nin mesnevisinden kısaltılmıştır (a.g.e., s. 219). Ayrıca halk arasında dolaşan ve "Şahmaran" adıyla bilinen hikâyeler de (S. Abdullah Himmetzâde, Şahmaran Hikâyesi, İstanbul 1333; Süleyman Tevfik, Şahmaran [Hikâyesi], İstanbul 1341) Câmasbnâme'den özetlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdî, Câmasbnâme, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 587; Ferheng-i Fârsî, V, 419; Nasîrüddîn-i Tûsî, Câmâsbnâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4795; Ahmed-i Dâî, Câmasbnâme, İÜ Ed.Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Seminer Kitaplığı, nr. 4028, s. 291-299; Gibb, HOP, I, 431-440; Gr.IPh., II, 110; Ergun, Türk Şairleri, I, 183-186; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 357; a.mlf., "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumi Bir Bakış", YT, I/5 (1933), s. 379; İsmail Hikmet Ertaylan, Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1952, s. 73-79, 144-154; Banarlı, RTET, I, 478-479; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 216-220; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 126; Özege, Katalog, IV, 1623; Rızâzâde-i Şafak, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1352 hş., s. 53; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 272-291; Şerif Ali Bozkaplan, Camasb-nâme: Dil Özellikleri-Kısmî Transkripsiyon-Söz Dizini (doktora tezi, 1989), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Abdî ve Câmasb-nâmesi", Prof. Dr. Osman Nedim Tuna Armağanı, Malatya 1989, s. 11-20; M. Mélikoff, "Sur Le Jamaspname", JA, CCXLII (1954), s. 242-243, 453; TA, I, 31; XXXII, 109; TDEA, I, 9, 10; DMF, I-II, 725; Günay Kut, "Ahmed-i Dâî", DİA, II, 57.

Mustafa Erkan

CÂMEDAR

جامه دار

Bazı İslâm devletlerinde hükümdarın elbiselerine nezaret eden saray görevlisi.

Farsça câme (elbise) ve dâr (tutan, sahip olan) kelimelerinden oluşan bu tâbire Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular gibi İslâm devletlerinin saray teşkilâtlarında rastlanmaktadır. Ortaçağ'da hil'at vermek saraylardaki en yaygın ve en eski âdetlerden biriydi. Bu maksatla yapılan ve içinde kumaşların ve hazır elbiselerin bulunduğu câmehâne adı verilen odalar vardı. Hil'at verilmek istenen kişi iki hâcib tarafından bu elbiselerin bulunduğu odaya götürülür ve kendisine uygun bir elbise (hil'at) giydirilirdi.

Câmedarlık saraydaki önemli görevlerden biriydi. Hükümdarın elbiselerine bakmakla yükümlü olan câmedarlar onun elbiselerini giyip çıkarmasına da yardımcı olurlardı. Bunlar arasında terfi ederek önemli mevkilere yükselenler de vardır. Meselâ Gazneli Mesud zamanında câmedar olan hâcib Yarık Toğmuş daha sonra ordu kumandanlığına kadar yükselmişti.

Câmedar kelimesi Memlük devlet teşkilâtında cemdâr (cemdâriyye) şeklinde kullanılmıştır. Sultanın muhafız birliğine mensup köleler arasından seçilen cemdârlar hükümdarın elbiselerine nezaret eder ve alaylarda sultanın arkasında bir bohça taşırlardı. Ayrıca hükümdarın başka hizmetlerini de görür ve hükümdar uyuyuncaya kadar yanından ayrılmazlardı. Uyuduktan sonra da kapısında sıra ile nöbet tutarlardı (Kalkaşendî, IV, 49). Cemdârların emîr veya reisine "re'sü nevbeti'l-cemdâriyye" denilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 133-134, 270; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 321; Sübkî, Muîdü'n-niam ve mübîdü'n-nikam, Beyrut 1407/1986, s. 34-35; Kalkaşendî, Subhu'l-aşâ, IV, 44, 49, 60-61; Hasan Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkı, Tahran 1355 hş./1936, s. 26; Uzunçarşılı, Medhal, s. 35, 228-229; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 228-229; M. Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 32, 34; İsmail Yiğit, İslâm Tarihi, İstanbul 1991, VII, 192, 210; "Cemdâr", İA, III, 88; TA, IX, 252; D. Ayalon, "Djamdar", EI² (İng.), II, 421.

Aydın Taneri

CÂMEGÂH

جامه گاه

Doğu hamam mimarisinde hamama girerken elbiselerin çıkarılıp bırakıldığı, câmekân da denilen soyunma yeri.

(bk. HAMAM)

CÂMEKİYYE

الجامكيّة

Vakıflardan veya devlet bütçesinden verilen aylık anlamında kullanılan bir İslâm hukuku terimi.

Farsça'da "elbise parası; hizmetçilere verilen ücret, maaş" anlamlarına gelen câmegî kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir. Maaşlı kişilere de câmegî-hâr denilmektedir. Câmekiyye İslâm hukukunda ve özellikle Osmanlı uygulamasında bir hukuk terimi olarak devlet hazinesinden veya bir vakfın gelirinden genellikle aylık şeklinde verilen maaş ve tahsisat mânasında kullanılmıştır.

Vakfın gelirinden vakıf görevlilerine veya vakıftan faydalananlara (mevkufün aleyh) verilen maaş ve tahsisatlara vazife adı verilmektedir. Müretteb de denen bu vazifeler aylık olarak veriliyorsa câmekiyye veya rızık, altı aylık veya yıllık olarak veriliyorsa atâ adını alır. Bütün vazifelerde olduğu gibi câmekiyye adıyla ödenenler de verilen şahsın durumuna, ayrıca veriliş sebebine göre hukukî açıdan ayrı ayrı nitelendirilmektedir. Câmekiyye bir hizmet karşılığı veriliyorsa hukukî bakımdan bir ücret mahiyetindedir. Hizmet karşılığı değilse ya fakirlere verilen sadakadır, yahut söz konusu tahsisatı vakfedenin şartı gereği bir hizmet karşılığı olmadan zengine verilir ki buna da sıla adı verilir. Osmanlı uygulamasında daha çok bir hizmet karşılığı olmadan verilen aylık maaş ve tahsisatlara câmekiyye denilmiştir. Ancak fıkıh kitaplarında böyle bir ayırım yapılmamaktadır.

İslâm hukukundaki bütçe esaslarına göre devlet başkanı, kaynağı cizye, haraç ve benzeri şeyler olan gelirler faslından (beytülmâl-i harâcî) uygun gördüğü kimselerle ihtiyaç sahibi kişilere (askerler, âlimler, fakirler) aylık, altı aylık veya yıllık olarak belli bir tahsisatta bulunabilir. Bu tür tahsisatın aylık olanlarına da vakıflardan yapılan ödemelerde olduğu gibi câmekiyye veya rızık, diğerlerine ise atâ denilmiştir. Osmanlı uygulamasında Hz. Peygamber'in neslinden gelen seyyid ve şeriflere, son zamanlarda ise

Osmanlı sülâlesinden gelenlere bu çeşit tahsisatlar ayrılmıştır.

Câmekiyye İslâm hukukundaki mücerred haklar grubuna girer. Bu tür hakların başkalarına bedelli veya bedelsiz olarak devredilip edilemeyeceği hukukçular arasında tartışılmıştır. Hanefîler'in bir grubu ile diğer İslâm hukukçuları bu çeşit hakların, dolayısıyla câmekiyyelerin başkasına devredilemeyeceğini, meselâ satım akdine konu teşkil edemeyeceğini belirtmişlerdir. Bazı Hanefî âlimleri ve özellikle Osmanlı hukukçuları ise câmekiyyenin de içinde bulunduğu bu tür hakların bedelli veya bedelsiz olarak başkasına devredilebileceğini (nüzûl ani'l-vezâif, ferâğ) kabul etmişlerdir. Bilhassa sadaka ve sıla mahiyetindeki câmekiyyelerin buna dahil edilmemesi gerektiğini savunan görüşlere rağmen, 1295 (1878) tarihinde söz konusu hakların devredilebileceğini destekleyen resmî bir karar da çıkarılınca, câmekiyyeler birer çek gibi tedavül etmeye başlamış ve vakıfların bozulmasında bu uygulamanın da büyük tesiri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Katı' Tercümesi, I, Tekmile, s. 82; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, I, 639, 640; Osmanlı Temyiz Mahkemesi Kararı (I. HD), Cerîde-i Adliyye, nr. 2355-2369; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VIII, 205, 218, 219; Zerkeşî, İlâmü's-sâcid, Kahire 1403/1982, s. 397; Kalkaşendî, Subhu'l-âşâ, III, 453, 455, 460, 519; IV, 41; V, 140; XI, 42, 322; XIII, 100; XIV, 398; İbn Nüceym, el-Bahr, V, 247-248; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-nezâir (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 201; Hamevî, Gamzüuyûni'l-besâir, İstanbul 1290, s. 313-314; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, IV, 434, 517-520; Dede b. Bahşî b. İbrâhim, Risâle fî emvâli beytilmâl ve aksâmihâ ve ahkâmihâ ve mesârifihâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3560, vr. 10b-11[a]; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukuf, İstanbul 1340, md. 115; Bilmen, Kamus[2], IV, 291; Hilmi Ergüne, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 75; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 268-269, 272-273,

433; Pakalın, I, 256; Hussain Monés, “Djamakiyya”, EI² (İng.), II, 413-414; Dihhudâ, Lugéatnâme, X, 97-98; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 564.

Ahmet Akgündüz

CÂMEŞÛYÂN

جامه شويان

Osmanlı saraylarında çamaşırları yıkamakla görevli olan kimselere verilen ad.

Farsça câme (elbise) ve şûy (yıkayan) kelimelerinden yapılmış olan câmeşûyun çoğul şeklidir. Türkçe'de kullanılan çamaşır kelimesinin de buradan geldiği kabul edilmektedir. Harem'e ait çamaşırları yıkayanlara câmeşûyân-ı hâssa, bunların âmirine "câmeşûy usta" veya "çamaşırcıbaşı", bunun maiyetindeki kalfaların en kıdemlisine "ikinci" denirdi. Çamaşırcıbaşının emrinde çamaşırcılarla "müteferrika" denilen çamaşırcı müstahdemler vardı. XVIII. yüzyılın ortalarında çamaşırcıbaşının yevmiyesi 12 akçe idi. Has Oda kadrolarında boşalmalar olursa güğümcübaşı ve peşkir ağası ile birlikte çamaşırcıbaşı da oraya nakledilirdi. Çamaşırcı usta uzun etekli entari giyerdi. Belirli maaşından başka yılın belli zamanlarında yapılan bazı bağışlardan ve giyecek yardımlarından da faydalanırdı. III. Ahmed zamanında (1703-1730) câmeşûy ustaya 100 kuruş yardım yapılmış, 1786 yılında ise "hatab-bahâ" adıyla 85 kuruş odun parası ihsan edilmişti. Öteki ustalar gibi bunun da emeklilik hakkı vardı. Çamaşırcılar arasında boş yer olursa çamaşırcı şâkirdlerinin kıdemlileri çamaşırcı olurdu. Onlardan boşalan kadrolara da acemilerden nefer alınırdı (BA, MD, nr. 6, s. 135; nr. 9, s. 14). Topkapı Sarayı'ndan başka Edirne Sarayı, Eski Saray, Galata Sarayı ve İbrâhim Paşa Sarayı'nda da acemilerden çamaşırcı olarak hizmet eden görevliler vardı (BA, MD, nr. 64, s. 42, 44, 139). Buralarda belirli süre çalışan çamaşırcılar kapıkulu ocaklarına verilirdi.

Topkapı Sarayı'nın çamaşırhanesi şimşirlik* tarafında bodrumda idi. Çamaşırcı ustanın dairesi de bu civardaydı. Klasik dönemde Harem halkının çamaşırları taş tekneler içinde yıkanırdı. XIX. yüzyılda sarayın Dolmabahçe'den Yıldız'a taşınmasından sonra çamaşır yıkama usulünde de bazı değişiklikler olmuştur. II. Abdülhamid zamanında padişahın çamaşırları beyaz elbiseli çamaşırcı kalfalar tarafından gümüş leğenler

içinde yıkanır, yıkanan çamaşırlar bahçede sadece padişaha ait çamaşır iplerinde kurutulur, daha sonra da yine çamaşır kalfaları tarafından ütülenir ve hünkâr dairesinde görevli dördüncü hazinedara teslim edilirdi (Osmanoğlu, s. 87). Enderun halkının çamaşırlarını ise Seferli Koğuşu*nun iç oğlanları yıkardı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 6, s. 135; nr. 9, s. 14; nr. 64, s. 42, 44, 139; TSMA, D 2233, 7992, 8075, 9385, 9917, 10.052; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 58, 118, 138, 401; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 14, 303, 401, 460-461; J. B. Tavernier, Topkapı Sarayı’nda Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 29, 76; M. Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1985, s. 34, 133-134, 140-141; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid, İstanbul 1986, s. 87; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts., s. 129-130; a.mlf., “Çamaşırcı Başı”, İst.A, VII, 3698; Pakalın, I, 252, 324.

Abdülkadir Özcan

CAMİ

I. DİNÎ ve SOSYOKÜLTÜREL TARİHİ

II. MİMARİ TARİHİ

III. DİNÎ HÜKÜMLER

I. DİNÎ ve SOSYOKÜLTÜREL TARİHİ

A) Cami ve Mescid Kavramları. Arapça cem‘ kökünden türeyen, “toplayan, bir araya getiren” anlamındaki câmi‘ kelimesi, başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılan el-mescidü’l-câmi‘ (cemaati toplayan mescid) tamlamasının kısaltılmış şeklidir. “el-Mescidü’l-câmi‘” tabiri, Taberânî’nin bir rivayetine göre bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır (el-Muᶜcemü’l-evsat, I, 143). Ancak hadisin râvilerinden birinin tenkit edilmiş olmasını (Mecmau’z-zevaid, II, 46) göz önüne alarak bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Bununla beraber bazı hadis senedlerinde geçen ifadelerden, bu tabirin tâbiîn döneminde kesin olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Ebû Ömer el-Kindî’nin el-Vülât ve’l-kudât’ında kadıların mescidlerdeki kazâî faaliyetlerinden bahsedilirken “el-mescidü’l-câmi‘” tabirine yer verildiği halde zeylinde zaman zaman sadece “el-câmi‘” ifadesinin geçmesi, hicrî IV. (X.) yüzyılın başlarında “cami” kelimesinin tek başına kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Daha sonra, içinde cuma namazı kılınan ve hatibin hutbe okuması için minber bulunan mescidler cami, minberi bulunmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük mâbedler ise sadece mescid olarak anılır olmuştur. V. (XI.) yüzyıl hukukçularından Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ da bu ayırımı açıkça belirtirler. Ancak Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî, Mescidi Aksâ ve genellikle mezhep imamlarıyla ileri gelenlerinin kabirlerinin bulunduğu camilere de mescid denilmektedir.

Mescid, Arapça’da “eğilmek, tevazu ile alnı yere koymak” mânasına gelen sücûd kökünden “secde edilen yer” anlamında bir mekân ismidir. Secde namazın rükünleri içinde en önemlisi, Kur’ân’a göre insanın daha ilk

yaratılışında şahit olduğu bir hürmet ifadesidir (el-Bakara 2/34). Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre kulun Allah'a en yakın olduğu an secde anıdır (Nesâî, "Tatbîk", 78).

Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve ilk İslâm kaynaklarında cami karşılığında mescid kelimesi geçmektedir. Bu kelimenin Sâmî kökenli dillerde telaffuz ve anlam bakımından benzerleri vardır. Meselâ milâttan önce V. yüzyıla ait olduğu tesbit edilen yahudi Elephantine papirüslerinde kelime "ibadet yeri" anlamında geçmektedir. Milâttan önce I. yüzyılda yaşayan ve "Ölüdeniz yazmaları" kendilerine izâfe edilen Essenîler de ibadet yerlerine mescid diyorlardı.

Zeccâc, Hz. Peygamber'in, "Yeryüzü bana -teyemmüm için-temiz ve mescid kılındı" hadisini delil göstererek ibadet edilen her yerin mescid olduğunu söyler. "İçlerinde Allah'ın adının anıldığı mescidlere girmeyi yasaklayan ve onları tahribe çalışandan daha zalim kim olabilir?" (el-Bakara 2/114) âyetini de, "Allah'ın dinine muhalefet edenden daha zalim kim olabilir?" şeklinde açıklar (Lisânü'l-Arab, "scd" md.). Kur'an'da, "içinde Allah'a ibadet

edilen yer" şeklindeki genel anlamıyla mescid Ehl-i kitab'ın mâbedleriyle beraber zikredilmektedir: "Allah insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmeseydi her halde manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılıp giderdi ki buralarda Allah'ın adı çok anılır" (el-Hac 22/40). İbn Haldûn da kelimeyi, hangi dine ait olursa olsun, genel olarak ibadet yerleri için kullanmıştır (Mukaddime, s. 635). Herhalde bundan dolayı ashaptan bazıları Ehl-i kitab'ın mâbedlerinde namaz kılmakta bir mahzur görmemişlerdir. Çekindikleri nokta ise Tevrat'ın da buralarda bulunmasını yasakladığı resim ve heykellerdi (bk. Buhârî, "Salât", 54).

Mescid kelimesi Kur'an'da tekil ve çoğul olarak, ayrıca sıfat tamlaması şeklinde birçok yerde geçer. Kâbe ve çevresini ifade eden Mescidi Harâm on beş yerde, Mescidi Nebevî veya Mescidi Kubâ'nın kastedildiği "takvâ temeli üzerine kurulu mescid" (et-Tevbe 9/108), Kudüs hareminin kastedildiği Mescidi Aksâ (el-İsrâ 17/1) ve münafıkların Hz. Peygamber'e suikast tertiplemek üzere bina ettikleri Mescidi Dırâr (et-Tevbe 9/107) birer âyette zikredilmektedir. Mescid kelimesinin çoğulu olan mesâcid Kur'an'da

altı yerde geçer. Buralarda genel olarak mescidler kastedilmekle beraber kelimenin aynı zamanda mimli masdar ve alet isminin de çoğulu olması sebebiyle, “Secdeler Allah içindir” (el-Cin 72/18) âyeti, “Secde organları veya secde yerleri (mescidler) Allah’ındır” şeklinde de anlaşılabilir.

Kehf sûresinde geçen ve Ashâb-ı Kehf’in üzerine yapılan binanın mescid olarak zikredilmesi (18/21), Ehl-i kitab’ın peygamber ve azîzlerinin kabirleri üzerine yaptıkları binaları bu şekilde adlandırdıklarını ve bunların içinde ibadet ettiklerini gösterir. Nitekim Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme Habeşistan’a hicret ettiklerinde resimlerle süslenmiş böyle mescidler görmüşlerdir. Bu durumu Hz. Peygamber’e haber verince Resûlullah, hıristiyanların, içlerinden sâlih bir kişi öldüğünde onun kabri üstüne mescid inşa ettiklerini ve içine resimler yaptıklarını, bu kişilerin kıyamet gününde mahlûkatın en kötüleri olacağını belirtmiş, bu hareketlerinden dolayı yahudi ve hıristiyanları lânetlemiştir (Buhârî, “Salât”, 45, 54; Müslim, “Mesâcid”, 16-23).

Osmanlılar döneminde padişahlar tarafından inşa ettirilen büyük camilere “selâtin camileri”, vezirler ve diğer devlet ricâli tarafından yaptırılan orta büyüklükteki camilere bânisinin adına izâfeten sadece cami, küçük olanlara da mescid denilmiştir (Arseven, I, 219). Mescidlerin cuma namazı kılınan camiye tahvili ise berat ve izinle olmaktaydı (meselâ Çorum’daki bir mescidin camiye tahviliyle ilgili 13 Cemâziyelevvel 1209 tarihli bir arîza için bk. BA, Cevdet-Evkaf, nr. 721).

Batı dillerinde cami karşılığı olarak kullanılan mosque, mosquée vb. kelimelerin mescidin farklı telaffuzundan doğduğu söylenmektedir.

“Namaz kılınan yer” demek olan musallâ, Hz. Peygamber döneminde bayram ve cenaze namazı kılınan yerler için kullanılmıştır. Yol boylarındaki üstü açık mescidlere ise Farsça’da namazgâh denilmiştir.

Kur’an’da biri çoğul (mehârîb) olmak üzere beş yerde geçen mihrâb kelimesi de dilcilerin çoğuna göre mescid anlamındadır. Makrîzî, Mısır’da bazı mihraplardan söz eder ki (el-Hıtat, II, 455) bununla mihrapları olan musallâları kastetmektedir.

B) İlk Camiler. 1. İslâm Öncesi. Hz. Âdem'in yeryüzüne ilk ayak bastığı yer kabul edilen Serendib'de (Seylan) (Taberî, I, 121; Hâzin, I, 108) Âdem tepesinde bulunan dev bir ayak izi burada yaşayan Budistler'ce Buda'ya, Hindûlar'ca Şiva'ya, müslümanlarca da Hz. Âdem'e izâfe edilir. İbn Haldûn, Serendib'de Hz. Âdem'e nisbet edilen bir mescidden söz edildiğini, ancak bunun güvenilir bir rivayet olmadığını söyler. Burada Hz. Âdem'e mahsus bir mescidin bulunması mümkünse de Kur'an'ın bildirdiğine göre "insanlar için inşa edilen ilk beyt (mâbed)" Kâbe'dir (Âl-i İmrân 3/96). Rivayete göre onun da ilk bânisi Hz. Âdem'dir. Ebû Zerr'in sorduğu sorular üzerine Hz. Peygamber yeryüzünde ilk mescidin Mescidi Harâm, ikincisinin ise Mescidi Aksâ olduğunu açıklamıştır (Buhârî, "Enbiyâ", 40; Müslim, "Mesâcid", 1-2). Aynı hadiste aralarının zaman olarak kırk yıl olduğunun belirtilmesi, Hz. İbrâhim ve Süleyman'ın eski temelleri üzerine bunları yenilediklerini göstermektedir. Bu mescidlere "beyt" denilmiş, Kâbe için "el-Beyt" (el-Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97), "Beytülharâm" (el-Mâide 5/2, 97), "Beytülatîk" (el-Hac 22/29, 33) ifadeleri kullanılmıştır. Mezmurlar'daki, "Ne mübârektir senin beytinin sakinleri ki daima sana hamdederler. Ne mübârektir o insan ki kuvveti sendendir. Beytine giden yollara gönül veren adam Beka vadisinden geçerken orayı pınara döndürür (Mezmurlar, 84/6-7) cümleleri, Hz. Dâvûd'un Kâbe'ye duyduğu özlemin bir ifadesi olmalıdır. Batlamyus'a izâfe edilen Asya'nın "altıncı haritası"nda Makoraba (mâbed) adıyla kaydedilen Mekke, Eskiçağ'lardan beri mescidin yeri olarak bilinmekteydi.

2. İslâm'ın Ortaya Çıkışından Sonra. a) Hicretten Önce. Hz. Peygamber İslâmiyet'i tebliğe başladığı zaman Mekke müşriklerinin büyük bir tepki gösterdiği bilinmektedir. Kendisine yapılan baskı ve hakaretlere rağmen zaman zaman Mescidi Harâm'da Hacerülesved ile Rüknülyemânî arasında namaz kılardı. İlk müslümanlar Dârülerkam'ı bir mescid haline getirmişlerdi. Ayrıca evlerinde, vadilerde gizlice ibadet ediyorlardı. Hz. Peygamber'in, "mirbed" denilen ağılların, harmanların temiz bölümlerinde namaz kıldığı rivayet edilir (Buhârî, "Salât", 49; Müsned, II, 178; III, 404; IV, 85).

Hz. Ebû Bekir'in Mekke'deki evinin bahçesinde kendisi için yaptığı küçük mescid, özel olmakla beraber bir müslüman tarafından inşa edilen ilk mesciddir. Yanık sesiyle Kur'an okuyan Hz. Ebû Bekir, müşrik çocuk ve

kadınlarının İslâm'a sempati duymasına vesile oluyor, bu da müşriklerin tepkisini çekiyordu. Hz. Ömer İslâmiyet'i kabul ettikten sonra müslümanlar Mescidi Harâm'da açıkça namaz kılmaya başladılar (İbn Hişâm, I, 367).

Bazı rivayetler, Hz. Peygamber'in hicretinden önce Medine'de mescidler yapıldığını göstermektedir. Akabe biatlarından sonra müslümanların sayısı artınca Medine'de mescide ihtiyaç duyulmuştu. Akabe'de Resûl-i Ekrem'e ilk biat eden Ebû Ümâme Es'ad b. Zürâre, Mescidi Nebevî'nin yapıldığı arazideki bir hurma kurutma yerinin etrafını duvarla çevirerek mescid haline getirmişti. Kıblesi Kudüs'e doğru olan bu mescidde Ebû Ümâme arkadaşları ile birlikte namaz kılardı. Hicretten önce burada cuma namazı da kılınmıştır (İbn Sa'd, I, 239).

İlk muhacirler Kubâ'ya geldiklerinde burada bir mescid yapmış ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim'in arkasında namaz kılmışlardı. Hz. Peygamber'in Medine'de ilk cuma namazını Benî Sâlim'in mescidinde (Mescidi Âtike) kıldığına dair rivayet de (İbn Şebbe, I, 68) onların hicretten önce mescidlerinin olduğunu göstermektedir.

b) Hicretten Sonra. Medine ve Civarında Yapılan Mescidler. Hz. Peygamber hicret

sırasında Medine'ye 2 mil kadar uzaklıkta olan Kubâ'da Benî Amr b. Avf yurdunda Külsûm b. Hidm'in evinde bir müddet misafir oldu ve bir mescid inşa ettirdi. Temeli bir nevi merasimle atılan mescid, 66 X 66 zirâ ebadında dört duvardan ibaret bir yapı idi. Süheylî'nin kaydettiğine göre bu mescidin inşasını Hz. Peygamber'e tavsiye etmesi, mescid için taş toplaması ve yapılırken büyük gayret göstermesi sebebiyle Ammâr b. Yâsir'in İslâm'da ilk mescidin bânisi olduğu söylenmiştir (er-Ravzü'l-ünüf, IV, 266).

Hz. Peygamber Kubâ'dan Medine'ye doğru giderken yanlarından geçtiği kişiler kendisini davet ettiler. Ancak Resûl-i Ekrem devesinin serbest bırakılmasını istedi ve mescidin yapılacağı yerin tesbitini kastederek onun görevli olduğunu söyledi. Deve Mâlik b. Neccâr'ların evlerinin önünde bir düzlükte çöktü. Hz. Peygamber bu yeri Sehl ve Süheyl adlarındaki iki yetimden satın alarak Mescidi Nebevî'yi yaptırdı (Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 45). Bu mescidin temeli de Kubâ'da olduğu gibi bir nevi merasimle

atılmış ve Hz. Peygamber inşaatta bizzat çalışmıştır. Mescidi Nebevî'nin ilk ölçüleri 100 X 100 zirâ idi. İlk yapının 60 X 70 zirâ ebadında olduğu ve sonradan genişletildiği de rivayet edilir. Daha Hz. Peygamber'in hayatında 200 X 200 zirâa (yaklaşık 90 X 90 m.) ulaştığı rivayeti ise doğru değildir (Semhûdî, I, 242). Mescidin arka kısmında fakir sahâbîlerin barınması için Suffe adıyla bir yer ayrılmış, doğu duvarı boyunca Hz. Peygamber ve ailesine ait zamanla sayıları dokuza çıkan odalar inşa edilmiştir. Yedi ay kadar süren inşaat sırasında Hz. Peygamber Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir kalmıştır.

Hz. Peygamber mahallelerde ve kabilelerin içinde müslümanların sayısı artınca buralarda mescidler inşa edilmesini emretti. Kısa bir müddet sonra Medine ve çevresinde birçok mescidin yapıldığı kaydedilmektedir. İbn Şebbe, bazılarında Hz. Peygamber'in de namaz kıldığı bu mescidlerin bir kısmını zikreder (Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere, I, 5775). Belâzürî'nin naklettiğine göre ise Mescidi Nebevî ile Mescidi Kubâ dışında Medine'de dokuz mescid vardı. Buralarda vakit namazları kılınmakla beraber cuma namazı sadece Mescidi Nebevî'de kılınmaktaydı (Ensâb, I, 273). Ebû Dâvûd'un rivayetine göre bu mescidler şunlardı: Mescidi Benî Amr b. Mebzûl, Mescidi Sâide, Mescidi Ubeyd, Mescidi Seleme, Mescidi Râbih, Mescidi Züreyk, Mescidi Gıfâr, Mescidi Eslem, Mescidi Cüheyne. Bunlardan bir kısmının yeri ve kıblesi bizzat Hz. Peygamber tarafından tesbit edilmiştir (İbn Şebbe, I, 63).

Civar Kabilelerdeki Mescidler. Çeşitli kabileler İslâmiyet'i kabul ettikçe bulundukları yerlerde kendi adlarıyla anılan mescidler yapılmıştır. Buhârî, Hz. Peygamber zamanında mescidlerin kabilelere nisbet edildiğini ve bunun câiz olduğunu göstermek için eserinde, "Falan oğulları mescidi denir mi?" (باب هل يقال مسجد بني فلان؟) adıyla bir başlık açmıştır ("Salât", 41). Hz. Peygamber'in yeni mescidler inşa edilmesiyle ilgili emrinden kısa bir müddet sonra mescid inşa etmeyen kabile kalmamıştı. Ancak Asr-ı saâdet'te mescidler sadece Medine ve çevresi gibi dar bir alana sıkışmış değildi. Buhârî'nin bir rivayetinden, Medine'ye oldukça uzak kabilelerde dahi camilerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Mescidi Nebevî'den sonra içerisinde ilk cuma namazı kılınan mescid, Benî Abdülkays yurdundaki Cüvâsâ Mescidi'dir (Buhârî, "Cuma", 11). Cüvâsâ, Arap yarımadasının doğusunda bugünkü Riyad ve Zehrân arasındadır. Benî Abdülkays'ın erken

dönemde müslüman olduğu dikkate alınırsa mescidlerin daha o zamanlar çok geniş bir alana yayıldığı söylenebilir. Arkeolojik kazılar sonucunda bu mescidin yeri tesbit edilmiş ve temelleri açığa çıkarılmıştır. Mescidin abdest almak için yapılmış bir çeşmesinin olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber gönderdiği askerî birliklere, gittikleri yerlerde mescidi bulunan bölgelerin halkına dokunmamalarını emrederdi. Nitekim Yelemlem'de oturan Cezîmeoğulları, üzerlerine gelen Hâlid b. Velîd'e müslüman olduklarını ispat etmek için mescidlerini göstermişlerdi (Vâkıdî, III, 875-884). Aynı şekilde Kızıldeniz sahilinde Kadîd yakınında ve Müreysî su kaynağı civarında oturan Benî Mustalik topraklarında da mescidler yapılmıştı.

İslâmiyet'i kabul eden kabilelerin bir kısmı eski mâbedlerinin yerine cami yapmıştı. Tâif'te Sakıf kabilesi, camilerini daha önce Lât'ın bulunduğu yere inşa etmişti; bir rivayete göre ise bunu bizzat Hz. Peygamber istemiştir (İbn Mâce, "Mesâcid", 3). Bazı eski mâbedlerin taşları da putlarla birlikte mescidlerin yapımında kullanılmıştır. İbnü'l-Kelbî'nin naklettiğine göre Mekke ile Yemen arasındaki Tebâle'de bulunan ve Has'am, Becîle, Ezd ve Hevâzin kabilelerinden bir kısmının tapındığı Zülhalesa putu, Tebâle Camii'nin kapı eşiğine konulmuştu. Yemâmeliler de eski kiliselerinin yerinde onun enkazı ile cami inşa etmişlerdi.

C) Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Mescidler. 1. Fethedilen Yerlerde Mescidler. İslâmiyet Hulefâ-yi Râşidîn döneminde doğudan batıya, kuzeyden güneye çok geniş bir alana yayıldı. "Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder" (et-Tevbe 9/18) meâlindeki âyetle Hz. Peygamber'in, "Kim Allah rızâsı için bir mescid yaptırırsa Allah da bunun karşılığında ona cennette bir köşk ihsan eder" (Buhârî, "Salât", 65; Müslim, "Mesâcid", 24, 25) hadisinden ilham alan Hulefâ-yi Râşidîn, ilk merhalede Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî'de bazı yenileme ve genişletme çalışmaları yaptılar. Kudüs'ü fetheden Hz. Ömer, Mescidi Aksâ'nın bir çöplük haline getirilmiş olan yerini tesbit ettirerek burada büyük bir mescid yaptırmıştır. Basit bir yapısı olmasına rağmen bu mescidde 3000 kişi namaz kılabiliyordu. Hz. Osman Mescidi Nebevî'yi daha da genişletip kaliteli inşaat malzemesi kullanmak suretiyle

yeniden inşa ettirmiştir.

Müslümanların eline geçen yerlerde -fethediliş şekline göre-ya eski mâbedler kısmen veya tamamen camiye çevriliyor veya mâbedler oldukları gibi bırakılarak sadece yeni mescidler bina edilmek üzere bir arazi ayrılıyordu. Rivayete göre Dımaşk hicretin 14. yılında kısmen barış yoluyla fethedilmiş, iki taraftan şehre giren ordu tam ortada Ioannes (Yuhannâ) Kilisesi'nin bulunduğu yerde buluştuğu için mâbedin yarısı hıristiyanlara bırakılmış, diğer yarısı camiye tahvil edilmiştir (İA, XI, 299). Humus'ta bulunan Ioannes Kilisesi de kısmen camiye çevrilmiştir. Ebû Ubeyde şehir halkıyla, canlarına ve mallarına dokunmamak, ayrıca şehir surları, kilise ve değirmenleri korunmak üzere anlaşma yapmış, adı geçen kilisenin dörtte birini bu anlaşmanın dışında tutmuştur (Belâzürî, Fütûhu'l-büldân, s. 137). Barış yoluyla fethedildiği için mâbedlerine dokunulmayan yerlerin sayısı pek çoktur. Bunlardan biri de Taberiye idi. Şürahbîl b. Hasene günlerce süren muhasaradan

sonra şehri barış yolu ile fethetti. Yapılan anlaşmaya göre halkın canları, malları, çocukları, kilise ve evleri korunacak, ancak şehri terkedenlerin boş bıraktıkları evler alınacak ve cami için bir arazi ayrılacaktı (a.g.e., s. 122).

Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları daha sonraki dönemlerde örnek teşkil etmiştir. İslâm idaresine bağlanan şehirlerin halkıyla yapılan anlaşma şartlarına uygun olarak mâbedler muhafaza edilmiş ve halkın ibadetlerini serbestçe yapmasına izin verilmiştir. Hârûnürreşîd, zamanın kadısı Ebû Yûsuf'a zimmîlere ait kilise ve havraların durumunu sorduğunda Ebû Yûsuf kilise ve havraları olduğu gibi bırakmaları gerektiğini, dört halife ve kumandanlarının uygulamalarından örneklerle açıklamıştır (el-Harâc, s. 138).

2. Yeni Kurulan Şehirlerde Mescidler. İslâm toprakları genişleyince yeni yerlerin fethedilebilmesi ve fethedilen yerlerin muhafazası için özellikle askerî amaçlı yeni yerleşim merkezleri, ordugâh şehirleri kurulmuştur. Bunların ilk örnekleri Kûfe, Basra ve Fustat'tır. Kûfe, Hz. Ömer'in emriyle yer seçimi için uzun bir araştırmadan sonra Sa'd b. Ebû Vakkas tarafından kurulmuştur. Şehir planında önce cami yeri tesbit edilmiş, güçlü bir okçuya dört yönde oklar attırılarak bunların düştüğü yerin ötesine evlerin

yapılmasına izin verilmiştir. Ana yollar 40, yan yollar 20 ve ara sokaklar da en az 7 zirâ olarak planlanmıştı. Mugıre b. Şu‘be tarafından genişletilen Kûfe Camii’ni daha sonra Ziyâd b. Ebîh büyük masraflarla tamir ettirmiştir. Cami 40.000 kişiyi alabilecek büyüklükte yapılmıştır. Her bir sütunu için 500 dirhem harcayan Ziyâd zemine mozaik döşetmiştir.

Basra’nın yeri Utbe b. Gazvân tarafından tesbit edilmiş ve burada 14 (635-36) yılında sazdan bir cami yapılmıştır. Savaşa gidileceği zaman saz evler ve cami toplanıp bir yere yığılır ve dönüşte tekrar kurulurdu. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî valiliği sırasında camiyi ve vali konağını kerpiçten yaptırmış, tavanını ise otlarla kapattırmıştır. Basra Camii de Ziyâd tarafından genişletilerek yenilenmiştir.

Fustat bugün Kahire’nin bulunduğu yerde harabeler üzerine kurulmuştu ve adını muhtemelen başlangıçta meskenleri oluşturan çadırlardan (fustat) almaktaydı (Makrîzî, I, 285-286). Hicretin 21. yılında (641-42) kurulmuş olan şehirde Amr b. Âs kendi adıyla anılan bir cami inşa ettirdi. Amr’ın sancağını diktiği bir bahçede kurulan bu cami 30 X 50 zirâ ebadında idi. Seksen kadar sahâbînin tesbit ettiği kıblesi doğuya doğru meyilli olmuş ve sonradan düzeltilmiştir.

Hz. Ömer, yeni kurulan yerleşim merkezlerinde bir merkez camiinin bulunmasını ve kabileler için ayrı mescidler inşa edilmesini istemiştir. Vakit namazlarının kabile veya mahalle mescidlerinde kılınabileceğini belirtmiş, cuma günü ise herkesin büyük camide toplanmasını emretmiştir. Ebû Mûsâ, Sa‘d ve Amr’a da buna dair mektuplar göndermiştir. Yeni kurulan yerlerde inşa edilen mescidler genellikle İbâd (Basra), Cezîme, Behdele , Anz ve Abs oğulları mescidleri gibi kabile adlarıyla anılıyordu. Âsım ve Simâk gibi şahıslara nisbet edilen mescidler de vardı.

D) Hulefâ-yi Râşidîn’den Sonra Mescidler. Emevîler ve Abbâsîler zamanında mescidler sayıca arttı ve mimari açıdan büyük gelişme gösterdi. Bu dönemde binlerce cami ve mescid inşa edilmiştir. Eskiden basit inşaat malzemesiyle yapılmış olanlar daha kaliteli malzemelerle yenilendi. Muâviye Kûfe, Basra ve Fustat örneğinde olduğu gibi ortasında cami ve dârülimâre bulunan ordugâh şehri Kayrevan’ı tesis etti. Hz. Peygamber’in Medine’deki mescidi örnek alınarak birçok şehre yeni camiler yapıldı.

Zaman zaman fethedilen yerlerdeki eski mâbedler cami olarak yeniden imar edildi. Hz. Ömer şehirlerde sadece bir cuma camii olmasını emrettiği halde Emevî ve Abbâsîler döneminde büyüyen şehirlerde birkaç cuma camiine ihtiyaç duyulmuştur.

İmara büyük önem veren halifelerden biri de Emevî Halifesi I. Velîd idi. Dünyanın sayılı mimari eserleri arasında kabul edilen ve onun eseri olan Şam (Dımaşk) Emeviyye Camii halen ayaktadır. Gerçi bu caminin asıl binasının yukarıda sözü edilen Ioannes Kilisesi olup olmadığı henüz tam açıklığa kavuşmuş değildir. Velîd, kilisenin hıristiyanlara bırakılan kısmının kendilerine satılmasını istemiş ve büyük bir servet teklif etmiş, ancak hıristiyanlar bunu kabul etmeyince aradaki duvarı yıktırarak kilisenin tamamını mescide katmıştır. Ömer b. Abdülazîz halife olunca hıristiyanların şikâyeti üzerine ilâve kısmın geri verilmesini emretmiş, fakat bu defa da müslümanlar buna razı olmamışlardır. Zamanın fakihlerinden Süleyman b. Habîb el-Muhâribî, Dımaşk'ın savaşla fethedilen Gota adlı mahallinde önceden camiye çevrilen kiliselerin tekrar eski statülerine kavuşturulması şartıyla hıristiyanları razı etmiş ve cami olduğu gibi kalmıştır (Belâzürî, Fütûhu'l-büldân, s. 122).

İslâm dünyasının her tarafında zamanla birçok cami inşa edilmiştir. İbn Havkal'in verdiği bilgiye göre Palermo'nun merkezinde 300, yukarı kısımlardaki köylerinde 200 cami vardı (İA, VIII, 13). Müslümanların yaşadığı her köyde mutlaka bir cami bulunuyor, daha ilk asırlardan itibaren köy camilerinde cuma namazı kılınıyordu. Mısır'da hicretin 132. (750.) yılında köy camilerine minber konulmuştur.

Daha sonraki asırlarda devlet adamları güçlerinin simgesi olarak muhteşem camiler inşa ettirdikleri gibi bazı kişiler de cami yaptırmaya özel bir gayret göstermişlerdir. Böylece şehirlerdeki cami sayısı hızla artmıştır. Hicrî V. (XI.) yüzyılın başlarında Hâkim-Biemrillâh zamanında Mısır'da 800 cami, aynı yüzyılın ortalarında Bağdat'taki yüzlerce küçük mescidin yanında altı cuma camii vardı. Nuaymî, X. (XVI.) yüzyılda Dımaşk'taki 600'e yakın cami ve mescid hakkında bilgi verir (ed-Dâris fî târîhi'l-medâris, II, 303-370).

Fustat'ta kuruluş yıllarında cuma namazı sadece iki camide kılınıyordu.

Bunlar Amr b. Âs ve el-Asker camileriydi. 259'da (873) el-Asker Camii yerini Ahmed b. Tolun Camii'ne bıraktı. 360'ta (971) bunlara Ezher Camii eklendi ve cuma camii sayısı üçe çıktı. 380'de (990) Hâkim-Biemrillâh, Maks ve Râşide camilerini inşa ettirdi. Türkler'in hâkimiyeti döneminde cami sayısı 130'a ulaştı. Makrîzî bunların büyük bir kısmı hakkında bilgi vermektedir.

Osmanlılar döneminde de başta Bursa, Edirne ve İstanbul olmak üzere gelişen mimari üslûplarıyla birçok cami ve mescid yapılmıştır. Ayvansarâyî'nin 1195'te (1781) yazdığı, Ali Sâti' Efendi'nin ilâveleriyle 1281'de (1865) yayımlanan Hadîkatü'l-cevâmi'e göre XIX. yüzyılın ortalarında İstanbul'da 900'e yakın cami ve mescid bulunuyordu.

E) Caminin Fonksiyonları. 1. Mâbed Olarak Cami ve Caminin Kutsiyeti. Mescid başlangıçta idare, eğitim ve öğretim merkezi gibi değişik amaçlar için kullanılmışsa da onun asıl fonksiyonu bir mâbed oluşudur. Âyetlerde geçen, "Allah'ın adı anılan, sabah akşam tesbih edilip namaz kılınan evler" (en-Nûr 24/36); "İlk günden takvâ temeli üzerine kurulan

mescid, içinde namaz kılmana daha uygundur" (et-Tevbe 9/108); "Eğer Allah insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmeseydi içlerinde Allah'ın adının çokça anıldığı mescidler... yıkılıp giderdi" (el-Hac 22/40) vb. ifadeler buna delâlet eder. Hz. Peygamber, bir kişinin mescide girip kayıp devesini sormasını hoş görmeyerek mescidlerin ibadet yeri olduğunu ima etmiş ve yapılış maksatlarına uygun olarak kullanılmalarını istemiştir (İbn Mâce, "Mesâcid", 11).

İslâmiyet'te bütün yeryüzü mescid kabul edilmekle beraber namazların cemaatle camide kılınması, gerek sevap bakımından gerekse sosyal yönden büyük bir önem taşır. Ashaptan bazıları, farz namazları evlerde kılıp camiye gitmemeyi Hz. Peygamber'in sünnetini terketme olarak yorumlamışlardır (Nesâî, "İmâmet", 50; Ebû Dâvûd, "Salât", 46). Cuma ve bayram namazları ise mutlaka cemaatle kılınır. İslâmiyet yılda bir defa her renkten ve sınıftan müslüman cemaatin ilk mescidde (Mescidi Harâm) dünya çapında, her cuma da merkezî camilerde bölge çapında bir araya gelip topluca ibadet etmesini emretmiştir.

İbadet için belli bir yere çekilmeyi ifade eden i‘tikâfa en elverişli mekânlar Kur’an’a göre camilerdir (el-Bakara 2/187). Hz. Peygamber her ramazan ayında Mescidi Nebevî’de kurulan özel bir çadırda i‘tikâfa girerdi.

Hz. Peygamber’in bir hadisine göre, adının anıldığı ve kendisine kulluk görevinin yerine getirildiği yerler olarak mescidler Allah’a en sevimli mekânlardır (Müslim, “Mesâcid”, 288). Allah Teâlâ mescidleri nurunun aydınlattığı yerler olarak zikreder (en-Nûr 24/35-36). Bu bakımdan orada edeple hareket edilmesi emredilir.

Cenâb-ı Hak ilk mescidi “evim” (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26) ve “bu beytin rabbi” (Kureyş 106/3) ifadeleriyle yüceltmiştir. Bundan dolayı Kâbe’ye “Beytullah” denilmiştir. Mâbed veya mâbedlerin bulunduğu yerler için “beytullah” ve benzeri ifadelere Ahd-i Atîk’te de rastlanır. Hz. Peygamber bu ifadeyi diğer mescidler için de kullanmıştır (bk. Ebû Dâvûd, “Vitir”, 14; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17). Ancak Resûl-i Ekrem Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ’ya özel bir değer atfetmiş, buralarda yapılan ibadetin diğer mescidlerde yapılandan daha faziletli olduğunu söylemiştir (bk. Müslim, “Hac”, 250). Bunların dışında Hz. Peygamber’in içinde ibadet etmeyi en çok sevdiği mescid, İslâm’da ilk mescid olan Mescidi Kubâ’dır. Kendisi her cumartesi burayı ziyaret ederdi.

Resûl-i Ekrem, şeytandan Allah’a sığınarak ve rahmet kapılarının açılmasını dileyerek mescidlere sağ ayağı ile girer ve Allah’ın lutfunu temenni ederek çıkardı (İbn Mâce, “Mesâcid”, 13). Mescide girdiğinde iki rek‘at “tahiyyetü’l-mescid” namazı kılardı (Buhârî, “Salât”, 60).

2. Eğitim-Öğretim ve Kültür Merkezi Olarak Mescid. Hz. Peygamber’in, bir gün mescide girdiğinde cemaatin bir kısmını dua ve zikirle, diğer bir kısmını ilimle meşgul halde görüp, “Ben muallim olarak gönderildim” diyerek ilimle meşgul olanların yanına oturması (İbn Mâce, “Mukaddime”, 17), Asr-ı saâdet’te mescidin eğitim ve öğretim alanındaki fonksiyonunu göstermeye yeterlidir. Hatîb el-Bağdâdî, ilim meclisinin zikir meclisine üstünlüğü hakkında bir konu açarak buna dair rivayetleri sıralar (el-Fakıh ve’l-mütefakkih, I, 10-12). Mescidin bu fonksiyonunun İslâm’dan önceye giden bir geçmişi vardır. İmrân’ın karısının, doğacak çocuğunu mescidde yetiştirilmek üzere adaması (Âl-i İmrân 3/35-37), Mescidi Aksâ’nın buna

uygun bir planı olduğunu gösterir.

İslâm'da ilk eğitim ve öğretim faaliyetleri Mekke döneminde Dârülerkam'da başlamış, Medine'de Mescidi Nebevî'nin inşasından sonra buna hız veril miştir. Mesciddeki öğretim faaliyetleri "meclis" kelimesiyle ifade edilir. Hz. Peygamber'in Mescidi Nebevî'deki derslerine "meclisü'l-ilm" denilmiştir ki bu ilk asırda hadis derslerini ifade ediyordu. Bu meclislerde Hz. Peygamber'in etrafında iç içe daire şeklinde oturan dinleyici grubuna "halka" denilmiştir (Buhârî, "İlim", 8). Halkalara ders vermede bazı sahâbîler de kendisine yardımcı olmuştur. Ubâde b. Sâmit bunlardan biriydi ve mescidde Kur'an ve okuma yazma öğretiyordu.

Mescidde barınan ve sayıları zaman zaman 400'e kadar çıkan (Kettânî, II, 232-233) ashâb-ı Suffe, vakitlerinin büyük bir kısmını öğrenimle geçiriyordu. İçlerinden bir kısmı sırf bunun için ticaret, zenaat ve tarım gibi işlerden çekilmiştir.

Mescidde eğitim ve öğretim sadece erkeklere münhasır değildi; kadınlar için de Mescidi Nebevî'de ayrı bir gün tahsis edilmişti. Kadınların dinî konulardaki geniş kültürleri, kendilerine Hz. Ömer gibi sertliğiyle tanınan bir halifeye çekinmeden itiraz edebilme cesareti vermiştir. Nitekim Hz. Ömer, mehirlere sınırlama getiren kararından bir hanımın itirazı üzerine vazgeçmiştir.

Mezhep imamları camide yetişmişler ve buralarda ders okutmuşlardır. İmam Şâfiî küçük yaşlarda mescidlerdeki ders halkalarına katılmış, daha sonra buralarda ders vermiştir. Ebû Hanîfe kendi mescidinde ders okutur, talebelerinin mescidde yüksek sesle müzakere yapmalarına müsaade ederdi. İmam Mâlik Mescidi Nebevî'de, Hasan-ı Basrî Basra Camii'nde öğretimle meşgul olmuşlardır. Tefsir, hadis, tarih, mantık, matematik, cebir, tıp alanlarında oldukça bilgi sahibi olan Taberî gününün bir kısmını eser yazmaya, bir kısmını mescidde ders vermeye ayırırdı.

Bağdat camilerinde çeşitli konularda dersler verilirdi. Buralara hoca tayini "nakıbü'n-nükabâ" veya "nakıbü'l-Hâşimiyyîn" denilen resmî bir görevli tarafından yapılırdı. Bu görevli aynı zamanda derslerin sükûnet içinde geçmesini sağlardı. Bağdat'taki camilerden farklı olarak Dımaşk ve Kahire

camilerinde zâviyeler bulunurdu. Nitekim Emeviyye Camii'nde ve Kahire'deki Câmiu'l-atîk'te sekizer zâviye vardı ki bu sayı Osmanlılar döneminde Süleymaniye Medresesi'ne örnek teşkil etmiştir.

Mescidler sadece dinî eğitim ve öğretimin yapıldığı yerler değildi. Kur'an ve hadisi anlamadaki öneminden dolayı daha ilk asırlardan itibaren edebiyat, bilhassa eski Arap şiiri de bu derslerin konuları arasına girmiştir. Tâbiînden Saîd b. Müseyyeb, Mescidi Nebevî'deki meclisinde sık sık Arap şiiri üzerinde dururdu. Daha sonra camilerde nazarî tıp dersleri dahi verilmiştir. Meselâ V. (XI.) yüzyılda Hâkim-Biemrillâh devrinde İbnü'l-Heysem Ezher Camii'nde tıp dersleri veriyordu.

Camiler ilmî eserlerin muhafazası ve âlimlerin istifadesine sunulması bakımından da görev yapmıştır. Kûfeli dil âlimi Ebû Amr eş-Şeybânî'ye göre müellifler bağlı oldukları şehir veya mahalle camilerine, isteyenlerin okuması için eserlerinin birer nüshasını bağışlamayı âdet edinmişlerdi (İA, VI, 1126). Bunlar "hizâne" denilen dolaplarda muhafaza edilir, bazan da caminin bir köşesinde kütüphane şeklinde düzenlenirdi. Yâkut el-Hamevî'nin rivayetine göre Horasan'ın

en büyük şehri olan Merv'deki on kütüphanenin ikisi camide bulunuyordu. Vakıf eserlerden oluşan, Azîziye ve Kemâliye denilen bu iki kütüphaneden sadece birincide 12.000 civarında kitap vardı (Muʿcemü'l-büldân, V, 114).

Mısır camilerinin bazılarında oldukça büyük kütüphaneler mevcuttu. Kal'atülcebel'deki muhtelif ilimlere dair pek çok kitap, Müeyyediyye Camii'ndeki kütüphaneye nakledilmişti. Ayrıca Muhammed el-Bârizî 1000 dinar tutarındaki 500 cilt kitabını buraya bağışlamıştı. Sultan da mükâfat olarak Bârizî'yi cami hatipliği ve kütüphane müdürlüğüne getirmiş, bu görevin kendisinden sonra evlâdına kalmasını emretmiştir (Makrîzî, II, 329-332). İsfahan Cuma Camii'nde Tâcülmülk'e ait bir kütüphane vardı.

Camilerin eğitim ve öğretim mahalli olarak kullanılması geleneği Osmanlılar'da da başlangıçtan beri benimsenen ve devam ettirilen bir uygulama olmuştur. Osmanlı medreselerinde mevcut odalarda (hücreler) öğrenci ikamet etmekte, medrese dershanesinde belirli dersleri görmekte, bunun dışında genel dersleri camilerde takip etmekteydi. Takrir şeklinde

halka açık olarak verilen bu dersler için XVII. yüzyıldan itibaren dersiâmların tayin edildiği bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına kadar aralıksız süren bu usule Cumhuriyet döneminde de devam edilmiştir.

Bunun yanında hat meşki, Kur'an tâlimi ve hıfzı gibi uygulamalı derslerin camilerde verildiği de bilinmektedir. Hatta o dönemde İstanbul'da bazı camiler geleneksel olarak yerleşmiş dersleriyle meşhur olmuştur. Meselâ Nuruosmaniye ve Amasya Beyazıt gibi bazı camilerde hat meşkedilirdi. Nitekim Ârif Efendi Nuruosmaniye'de verdiği hat dersleriyle tanınmıştı (DİA, III, 364). Bu dersler bazan camiye bir kapı ile açılan bitişik odalarda yapılırdı.

Osmanlı camilerindeki eğitim ve kültür faaliyetlerini tamamlayan önemli bir unsur da çok yaygın olarak görülen camilerde kütüphane tesisi geleneğiydi. Cami derslerini takip eden talebe ve namaz vakitleri arasında boş vakti olan cemaat için bu kütüphaneler çok faydalı olmuştur. Osmanlı cami kütüphaneleri, ya Mekke ve Medine Harem-i şeriflerindeki Mahmûdiye kütüphanelerinde, Ayasofya ve Süleymaniye örneklerinde olduğu gibi cami içerisinde demir şebeke ile ayrılan bir kısma yerleştirilmiş veya Beyazıt Veliyyüddin Efendi, Kayseri Râşid Efendi, Konya Yûsuf Ağa kütüphanelerinde olduğu gibi camiye bitişik olan ve bir iç kapı ile girilip çıkılan ek binalarda tesis edilmiştir (Erünsal, tür. yer.).

Osmanlılar'da özellikle XVI-XVII. yüzyıllarda medreselere tayin edilecek müderrisler arasında yapılan yarışma imtihanları ile ilgili olarak müderrislerin uygulamalı dersleri genellikle Fâtih, Süleymaniye ve Beyazıt gibi büyük camilerde halka açık olarak yapılmaktaydı. Burada aday, ilim heyetinin ve hazır bulunan cemaatin önünde önceden belirlenen konudaki dersini verir, daha sonra değerlendirmesi yapılırdı.

Osmanlı döneminde şehir, kasaba ve köylerde sıbyan mektebi olmayan yerlerde camilerin çocukların eğitimi için okul olarak kullanılması çok yaygındı. Bu gelenek, özellikle 1950'lerden itibaren yaz aylarında ilkokul öğrencilerine camilerde Kur'an öğretilmesi ve bazı sûrelerin ezberletilmesi şeklinde devam etmektedir.

3. Caminin Devlet Müessesesi Olarak Hizmetleri. a) Siyasetin Merkezi

Olarak Cami. İslâm dininin tebliğcisi olduğu gibi İslâm devletinin de başkanı olan Hz. Peygamber'in evi mescide bitişik bulunuyordu ve cami ile evini dinî ve idarî münasebetler yönünden âdeta bütünleştirmişti. İslâm açısından din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmazlığının bir ifadesi olan Hz. Peygamber'in bu uygulaması, daha sonraki dönemlerde de uzun bir süre devam etti. "Dârülimâre" denilen hükümet konakları cami yanında inşa ediliyordu. Yeni kurulan Kûfe, Basra ve Fustat'ta böyle yapıldı. Dımaşk'ta olduğu gibi fethedilen şehirlerde de cami ve dârülimâre çoğunlukla yanyana bulunuyordu. Bu uygulama Emevî ve Abbâsîler'de de devam etti. Nitekim Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik Remle şehrini kurarken vali konağı ile camiyi karşı karşıya planladı.

Hz. Peygamber'in devlet yönetimiyle ilgili meseleleri mescidde görüşüp kararlar alması ve orada bu kararları halka duyurması sünneti kendisinden sonra devam etmiş, devlete ait idare binaları yapıldığında da bu âdet sürmüştür. Halifeler başşehrin merkez camiinde imâmet görevini yerine getiriyor ve idarede minberden büyük ölçüde faydalanıyorlardı. Minber başlangıçta merkezî idarenin bir sembolü idi ve sadece Mescidi Nebevî'de bulunmasına izin verilmişti. Hz. Ömer, valiliği sırasında Mısır'da minber yaptırmak isteyen Amr b. Âs'a müsaade etmedi. Hz. Ebû Bekir'den itibaren halifeye biat minberde yapılıyordu. Halife de biattan sonra idarede takip edeceği genel prensipleri minberde okuduğu ilk hutbe ile ilân ederdi. Minber bu fonksiyonuyla anayasaya sahip toplumlarda üzerinde devlet siyasetinin açıklandığı kürsülere benzetilmiştir (Hasan İbrâhim, II, 242). Hz. Osman muhaliflerine karşı kendi icraatını minberde savunmuş ve bu âdet ondan sonra da devam etmiştir. Halifeler hacca gittikleri zaman Mekke ve Medine'deki camilerin minberlerinden, İslâm dünyasının her tarafından gelen müslümanlara hitap etme imkânı buluyorlardı.

Halifenin vilâyetlerdeki temsilcileri olan valiler merkezî camide imamlık yapar, bazan kadılık, kumandanlık gibi görevleri de üstlenirlerdi. Zira valilerin halkla bütünleşmesi istenmiş, halkın kendilerine ulaşabilmesi için cami en uygun yer kabul edilmiştir. Hz. Ömer, ahşaptan işlenmiş süslü kapısından muhtemelen halkın girmekten çekineceğini düşünerek Kûfe Dârülimâresi'ni yaktırmış ve Vali Sa'd b. Ebû Vakkas bir süre Kûfe camilerinden birinde ikamet etmişti (Belâzürî, Fütûhu'l-büldân, s. 286).

Hz. Peygamber diplomatik görüşmeleri de mescidde yapar, yabancı elçileri en güzel elbiselerini giyerek burada kabul ederdi. Onun elçileri kabul ettiği yer halen "Üstüvânetü'l-vüfûd" (sefirler sütunu) olarak bilinmektedir.

Camiler daha sonra bu fonksiyonlarını kaybettiler. Artık minberlerde sadece Allah'a dua ediliyor, Hz. Peygamber'e salâtü selâm getiriliyor, sahâbeye rahmet okunuyor ve halifeye hayır duada bulunuluyordu. Halifenin camilerde, otoritesinin kabul edildiğini itirafa benzer bir şekilde isminin anılmasından başka siyasî bir fonksiyonu kalmamıştı.

b) Kamu Yönetimi Açısından Cami. Camiler ilk dönemden itibaren idarecilerin halkla bir araya geldiği yerlerdi. Asr-ı saâdet'te her türlü istek ve meseleler burada dile getiriliyordu. Müslümanlar Hz. Peygamber'e, ilk halifelere ve diğer idarecilere namaz öncesinde ve sonrasında talep ve şikâyetlerini kolayca intikal ettirebiliyorlardı. Bir vali hakkında merkeze şikâyet ulaştığında müfettişler camileri gezerek tahkikat yaparlardı (Belâzürî, Fütûhu'l-büldân, s. 287).

Hz. Peygamber'in iktisadî hayata dair söz ve uygulamaları hadis kitaplarında büyük bir yer tutar. Mukaddes kitaplar

içinde devlet bütçesi ve harcamaları ile ilgili hükümler ihtiva eden tek kitap olan Kur'an'ın bu iktisadî hükümleri Asr-ı saâdet'te camide yürütülürdü. Vergilerin tahsili ve tevziine bizzat nezaret eden Hz. Peygamber, mescidde toplanan malları gerekli yerlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtırdı. Bu gelenek Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de bir süre devam etti. Hz. Peygamber devrinde Mescidi Nebevî'ye bitişik "meşrebe", "gurfe" veya "hizâne" adlarıyla anılan bir oda beytülmâl olarak kullanılıyordu (Muhammed Hamîdullah, İslam Peygamberi, II, 1121). İdarenin cami ile olan ilgisinden dolayı başlangıçta beytülmâl genellikle camiye bitişikti, hatta bazan caminin içinde yer alırdı. Hz. Ali döneminde Basra beytülmâli aynı zamanda şehrin büyük camii durumundaydı. Muâviye Basra'daki adamları vasıtasıyla Hz. Ali'ye karşı harekete geçtiği zaman Vali Ziyâd b. Ebîh beytülmâli Huddân kabilesi camiine nakletmiştir (Taberî, V, 110-111). Fustat'ta maliyeden sorumlu Üsâme b. Zeyd, 97 (716) veya 99 (718) yılında Amr b. Âs Camii'nde minberin karşısında sütunlu ve kubbeli bir beytülmâl yaptırdı. Kûfe gibi bazı yerlerde ise beytülmâl dârülimâre içinde yer

alıyordu (Taberî, IV, 45).

c) Caminin Adalet Hizmetlerindeki Yeri. İslâmiyet'in kendine has hukuk sistemi mescidlerdeki ders halkalarında tâlim edilmiştir. Ashâb-ı kirâm hukukî konuları mescidlerde müzakere ederdi (Dârimî, "Mukaddime", 51). Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Fakıh ve'l-mütefakkih'inde konu başlıklarından biri de "Mescidlerde Fıkıh Tedrisinin Fazileti" adını taşır (II, 129-130).

Hz. Peygamber'in minberi ahkâmın öğretildiği, yanlış hukukî uygulamaların düzeltildiği bir yerdi. Meselâ kendisi "velâ hakkı"yla ilgili yanlış bir uygulamayı minberde dile getirip düzeltmiştir (Buhârî, "Salât", 70). Asr-ı saâdet'te mescid kazâî faaliyetlerin yürütüldüğü bir mekân olarak da hukuka hizmet etmiştir. Bazı âlimler, "Sana o davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvardan mescide tırmanmışlardı" (Sâd 38/21) meâlindeki âyeti, mescidlerde kazâî faaliyette bulunulabileceğine delil göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in, "Benim şu minberimin dibinde kim yalan yere yemin ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" (Ebû Dâvûd, "Îmân", 3) meâlindeki hadisi, davalara Mescidi Nebevî'nin minberi yanında bakıldığını göstermektedir. Nitekim Buhârî'nin naklettiğine göre Hz. Ömer ve Mervân'ın davalara baktıkları yer minberin yanındaydı. Aynı rivayette Buhârî, Şüreyh, Şa'bî, Yahyâ b. Ya'mer gibi ünlü kadıların mescidde kazâî faaliyette bulunduklarını nakleder (Buhârî, "Ahkâm", 18). Ayrıca çeşitli kaynaklarda dört halifenin mescidlerde davalara baktıkları kaydedilmektedir. Merkezî yerlerde olması, kuvvetli-zayıf, büyük-küçük her sınıftan insanın çekinmeden oraya ulaşabilmesi yönünden İmam Mâlik mescidleri kazâ için daha uygun görmüştür (Sahnûn, V, 144). Hanefîler de buna yakın bir görüşe sahiptirler. Şâfiî, davalıların dinî hüviyeti ve dava sırasında hasımların söyleyebilecekleri kötü sözler sebebiyle bunu tenzîhen mekruh saymışsa da (İbn Ebü'd-Dem, s. 109) camilerde kazâî faaliyetler eksik olmamıştır. Ömer b. Abdülazîz gibi bazı halifelerin mescidde kazâya karşı olmaları da dinî kimlikle ilgilidir. Müşrikler necis kabul edildiği için dava maksadıyla da olsa mescide girmeleri istenmemiştir. Mısır kadılarıyla ilgili rivayetlerden, onların da çoğunlukla camide faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır (Kindî, s. 428, 443, 444, 469, 487-495).

Osmanlılar'da ilk zamanlar birine kadılık görevi verildiğinde görev yapacağı yerin camiine götürülür, tayiniyle ilgili berat orada okunur ve

merasim yapılırdı. Kadılar davaları görmek için camide otururlardı. Bu uygulama daha önceden intikal etmiş bir âdet olmalıdır. Çünkü benzer uygulamalar Fâtımîler'de de görülmektedir. Milâdî 976'da Halife Azîz-Billâh zamanında Ali b. Nu'mân'ın kadılığa tayin kararnâmesi, Amr b. Âs Camii minberinden okunarak duyurulmuştur. İstanbul kadıları ise davalara genellikle evlerinde bakmışlardır. Ancak mahkeme için özel binalar yapıldıktan sonra da zaman zaman camilerin bu iş için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Osmanlılar'da uzun süre devam eden bazı teftiş ve tahkikatlar halka açık olarak camilerde yapılmıştır. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) Rumeli Kazaskeri Bostan Çelebi, Anadolu Kazaskeri Sinan Efendi ve İstanbul Kadısı Saçlı Emîr Efendi hakkında kadı ve müderrislerden şikâyetler gelmiş, bunun üzerine Kanûnî Sultan Süleyman tahkikat açılmasını emretmiştir. Fâtih Camii'nde devrin tanınmış âlimlerinden oluşan bir heyet huzurunda günlerce devam eden tahkikattan sonra her üç âlim de temize çıkmıştır (İpşirli, İTED, VIII/1-4, s. 209).

Mescidlerde hüküm verilmekle birlikte had* cezaları buralarda nâdiren uygulanmıştır. Zira Hz. Peygamber mescidlerde had tatbikini ve kısas uygulamasını yasaklamıştır (Müsned, III, 434). Bununla beraber camide had cezası uygulayanlar olmuştur. Nitekim otuz yıldan fazla Kûfe kadılığı yapmış olan İbn Ebû Leylâ, mescidde had uyguladığı için Ebû Hanîfe tarafından tenkit edilmiştir (Serahsî, XXX, 165).

d) Mescidin Askerî Amaçlar İçin Kullanılması. Kur'an'da cihadla ilgili âyetlerin sayısı oldukça fazladır. Bunların devamlı olarak namazlarda okunması, müslümanları düşmanla mücadeleye hazır tutardı. Kendisinden önceki birçok peygamber gibi Hz. Peygamber'in bir vasfı da ordu kumandanı olmasıdır. Bu bakımdan Asr-ı saâdet'te mescid askerî bir karargâh, bir nevi askerî şûra meclisi ve askerî hastahane olarak da görev yapmıştır. Hz. Peygamber savaştan önce ashabıyla istişare eder ve aksine bir vahiy gelmedikçe onların fikirlerine uyardı. Uhud Gazvesi öncesinde Mescidi Nebevî'de böyle bir toplantı yapılmış, çoğunluğun fikri düşmanla şehir dışında karşılaşmak yönünde olduğu için buna uyulmuştur. Resûl-i Ekrem cuma namazını kıldırdıktan sonra onları cihada teşvik etmiş ve sabrettikleri takdirde zafer kazanacaklarını bildirmiştir.

Hz. Peygamber savaş kararlarını genellikle mescidde verir ve bunu minberden ilân ederdi; açılan deftere gönüllülerin adlarını yazdırmalarını isterdi. Sefer halinde orduyu donatmak üzere halkı yardıma çağırırdı. Bir seriyye göndereceği zaman kumandanına mescidde tâlimat verirdi. Nitekim Abdullah b. Cahş'ı Nahle'ye gönderdiğinde onu gizli bir yazılı tâlimatla Mescidi Nebevî'den uğurlamıştır. Orduya bizzat kumanda edeceği zaman mescidde iki rek'at namaz kılar, zırhını giyerek dışarı çıkar ve kapıya getirilen atına binip seferi başlatırdı. Kumandanlar sefer dönüşünde mescidde rapor verirlerdi.

Mescidi Nebevî'de barınan, Kur'an'ın kendilerini cihada adamış kimseler olarak tanıttığı (bk. el-Bakara 2/273) ashâb-ı Suffe, âni askerî görevler için hazır birlik özelliği taşıyordu. Devlet başkanının oturduğu yerin hemen bitişiğinde bulunan ve umumiyetle ticaret ve toprakla uğraşmayan, en zâhid, en heyecanlı kişilerden oluşan ashâb-ı Suffe, sevkedildikleri hedeflere hemen gider ve görevlerini lâyıkıyla ifa ederlerdi.

Mescidler sefer esnasında ordunun mâneviyatının zinde tutulduğu, gereken tâlimatın ve taktiğin verildiği mekânlar olmuştur. Hz. Peygamber askerî seferler sırasında geçtiği bölgelerde ve savaş alanlarının uygun yerlerinde mescidler edinmiştir. Bedir'de, Hendek'te ve Tebük Gazvesi'nde bunların örnekleri görülmektedir. Tebük Gazvesi sırasında ordunun konakladığı on beş kadar yerde mescid yapılmıştır. Bu mescidler mimari açıdan mütevazi olmakla beraber fonksiyonları bakımından önemli yapılardı.

Mescidler hastahane olarak da kullanılmıştır. Hendek Gazvesi'nde yaralanan Sa'd b. Muâz için Mescidi Nebevî'de bir çadır kurulmuştu (Buhârî, "Salât", 59; Müslim, "Cihâd", 67). Bazan da savaş esirleri geçici olarak mescidlerde muhafaza edilmiştir. Ancak bununla esirin İslâmiyet'i kabul etmesi amaçlanmış ve bunda da genellikle başarıya ulaşılmıştır (Buhârî, "Salât", 83; Müslim, "Cihâd", 59). Osmanlılar'da da Balkan Savaşı'nın bütün şiddetiyle devam ettiği 1912 yılında, askerin koleradan kırıldığı bir sırada, bunların bakımı için elverişli yer bulunamaması üzerine Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi'nin yardım ve desteğiyle İstanbul'da bazı camiler hasta ve yararlılara tahsis edilmiştir.

Mescidlerin askerî fonksiyonları Hz. Peygamber'den sonra da devam etmiştir. Ordugâh şehirlerinde ve diğer yerleşim birimlerinde valiler ordu kumandanlığı yanında merkezî camilerde imamlık görevini de yüklenmişlerdir. Türk İstiklâl Harbi'nde de camiler millî birliğin sağlandığı ve düşmana karşı ilk toplu hareketin başladığı yerler olmuştur. Bu sırada Mehmed Âkif'in Kastamonu Nasrullah Camii'nde verdiği vaazlar çok etkili olmuştur.

Mescidin bunların dışında daha birçok içtimaî fonksiyonu vardı. Meselâ mescid misafirhane olarak kullanılmış, burada savaş gösterileri yapılmış, şiir söylenmiştir. Hz. Peygamber nikâhların mescidlerde ilân edilmesini istemiştir (Tirmizî, "Nikâh", 6). Fakat bünyesinde topladığı hizmetler zamanla mescide sığmaz oldu ve sonuçta külliyeler doğdu. Böylece mescid birçok müessesenin kendisinden kaynaklandığı bir ana müessese olmuştur.

Ayrıca Osmanlılar'da birçok merasimin icrası için camiler seçilmiştir. Bunların içerisinde en önemli ve ihtişamlı olanı kılıç alayı* merasimidir. Genellikle Eyüp Camii avlusunda Eyüp Türbesi'nde yapılan bu merasim, İstanbul'un fethinden önce ve daha sonra bazan Edirne'deki Eskicami'de de yapılmıştır.

F) Camilerin İdaresi ve Görevlileri. 1. İdaresi. a) Camilerde Merkezî İdare ve Özel Camilerin İdaresi. "İmam" olarak da adlandırılan İslâm devletinin başkanı, müslümanların imamı sıfatı ile camilere nezâret hakkına sahipti. Eyaletlerde bu yetki, halifenin temsilcisi olan valilere ve görevlendirdikleri kadılara ait bulunuyordu. Camilerin iç siyasetteki rolü bilindiğinden halifeler özellikle büyük camilere itina gösteriyorlardı. Hutbe halife adına okunur ve hutbede halifenin adının anılması bölgenin idareye olan itaatinin işareti sayılırdı. Camilerin inşası ve tamiri çok defa şahıslar ya da vakıflar eliyle olmuştur. Yalnız Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî ile benzeri büyük camiler ayrı bir önem taşıdıklarından tamir ve genişletme işleriyle halifeler özel olarak ilgilenmişlerdir. İmam başta olmak üzere cami görevlilerinin tayin ve kontrolleri kadılar tarafından yapılmaktaydı.

Ancak özel camilerde durum biraz farklıydı. Genellikle camiyi yaptıran kişinin bizzat kendisi cami ile ilgileniyor ve bu kimselere "nâzır" deniyordu. Öldükten sonra veya bazan sağlığında caminin vakfiyesinde

yazılı şartlara göre nezâret işi bir mütevelliye intikal ediyordu. Nâzır veya mütevelli caminin gelirlerini toplar ve ihtiyaç yerlerine sarfederdi. Bunlar görevlilerin tayininde de yetki sahibiydiler. Ancak bazı durumlarda kadılar özel camilerdeki imam, hatip, müderris gibi görevlilerin denetimine müdahale etmişler ve cami idaresinde nâzırlardan daha etkin bir rol oynamışlardır.

b) Malî Durum. Camilerin yapımı için gerekli olan malî harcamaları umumiyetle hükümdar, vezir, emîr, eşraf gibi nüfuzlu kişiler üstlenmiş; bakımı, malzeme temini, görevlilere ödeme yapılması gibi masrafları ise camiye vakfedilen gayri menkul gelirleriyle karşılanmıştır. Başka alanlarda da hizmet veren vakıflar İslâm âleminde o kadar yaygınlaşmıştı ki hemen hemen her caminin en az bir gayri menkul vakfı vardı. Bazı camilerin, bulundukları yerden çok uzaktaki ülkelerde vakıf mülkleri bulunabiliyordu. Meselâ Mescidi Nebevî'nin Suriye'de, Mısır'da, Irak'ta vakıfları vardı. Vakıf gelirleri vakfiyede yazılı şartlara göre harcanırdı. Bazan vakfın gelirleri caminin ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar azalıyor veya vakıflar ortadan kalkıyordu. Bu durumda ya yeni vakıflar kuruluyor veya hayır severler yardımda bulunuyordu. Devlet bütçesinden tahsisat ayrıldığı da olmuştur. Nitekim Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, 403 (1012) yılında yaptırdığı bir tahkikat sonunda 800'den fazla caminin gelirden mahrum olduğunu öğrenmiş, bu camiler için beytülmâlden her ay 9220 dirhem ayırmış, 405 (1014) yılında da cami hizmetlileri için yeni arazi vakıfları kurmuştur.

c) Türkiye'deki Camilerin İdaresi. Osmanlı döneminde camiler bânilerinin kurduğu vakıfların mütevellileri tarafından yönetiliyordu. Bu vakıfların hukukî statüsü vakfiyelerle belirlenmekteydi. Camiye ait vakıfların yönetiminden sorumlu olan mütevellilerin her yıl muhasebe sonuçlarını mahallî kadı aracılığıyla merkeze gönderip tasdik ettirmeleri gerekiyordu. Camide bir görev boşaldığında mütevellinin doğrudan tayin yapma yetkisi olmadığından kadıya münasip birini teklif eder, kadı da bir i'lâmla durumu İstanbul'da Dîvân-ı Hümâyun'a arzeder, teklif edilen şahsın durumu incelendikten sonra uygun görülürse kendisine görev verilirdi. Vakıf sahibinin vakfiyede tesbit ettiği imam, müezzin, hatip, kayyim, cüzhan, devirhan, sûrehan, dersiâm gibi cami görevlilerinin ücretleri mütevellilerce ödenirdi. Artan gelirler de (zevâid-i evkaf) caminin bakım, onarım vb.

ihtiyaçları için kullanılırdı.

II. Mahmud döneminde Evkaf-ı Hümâyun Nezâreti kurularak (1826) imparatorluk içindeki bütün vakıfların gelirleri bu nezâretin denetimine verilince büyük bir yeküne ulaşan fazla gelirin vakıf gayeleri dışında devlet hazinesine aktarılması, diğer vakıflarla birlikte cami vakıflarını da zayıflatmış, birçok cami vakfı personel ve tamir giderlerini karşılayamaz hale gelmiştir.

Camilerin yönetimi 1920'de, Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti kararıyla kurulan Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne devredilmiştir. Daha sonra 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunla bu vekâlet ilga edilerek yerine başvekâlete bağlı Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir. Bu kanunla Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki bütün cami, mescid, tekke ve zâviyelerin yönetimiyle imam,

hatip, vâiz, şeyh, müezzin, kayyim ve diğer görevlilerin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisliği görevli kılınmıştır (md. 5). Cami vakıfları dahil bütün vakıfların yönetimi önce başbakanlığa, daha sonra da yeni kurulan Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. 30 Kasım 1925'te türbe, tekke ve zâviyelerin kapatılması, Diyanet İşleri Reisliği'nin yetki alanını daraltmıştır. Bu dönemde cami görevlilerinin ücretleri çok düşük düzeyde tutulmuş, "cihât-ı fer'iyye" denilen cüzhanlık, devirhanlık, sûrehanlık gibi ikinci derecedeki görevlerin boşalması halinde buralara yeni tayin yapılmamış, imam, hatip, müezzin ve kayyim kadroları büyük çapta daraltılmıştır.

15 Aralık 1927 tarihli Şûrâ-yı Devlet kararıyla cami görevlilerinin aylıkları devlet bütçesinden karşılanmakla birlikte bunların memur veya müstahdem sayılmamaları kararlaştırılmıştır. 8 Haziran 1931 tarih ve 1827 sayılı kanunla camilerin yönetimiyle cami görevlilerini tayin ve azletme yetkisi Diyanet İşleri'nden alınarak Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne verilmiştir. Bu kanunla çelişen 429 sayılı kanunun 5. maddesinin yürürlükten kalkmış olduğu, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 4 Ocak 1932 tarihli kararıyla kesinlik kazanmıştır. 25 Aralık 1932'de yürürlüğe giren "Cami ve Mescidlerin Tasnifi Hakkındaki Nizamnâme" hükümleri gereğince il ve ilçelerde vakıflar müdür ve memurlarının, bunların bulunmadığı yerlerde

vali ve kaymakamların uygun gördüğü bir kişinin başkanlığı altında yapılan sübjektif değerlendirmeler sonucunda, 15 Kasım 1935 tarih ve 2845 sayılı kanunla ihtiyaç dışı görülen birçok cami başka maksatlarla kullanılmak üzere kapatılmış, kapanan camilerin çoğu ordu tarafından depo olarak kullanılmış, bazıları Cumhuriyet Halk Partisi'ne ve özel kişilere satılmıştır. Açık kalan camilere de çok sınırlı görevli tayini yapılmıştır.

25 Aralık 1932 tarihli nizamnâme ile camilerdeki cüzhanlık, devirhanlık, sûrehanlık gibi hizmetler imam, hatip ve müezzinlik görevleriyle birleştirilmiş ve bu görevlerin yürütülmesi işinin Vakıflar Umum Müdürlüğü'nün yetki alanı içinde olduğu belirtilmiştir. 11 Kasım 1937 tarihli "Cami Hademesi Nizamnâmesi"nde cami görevlilerinin her türlü denetiminin Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne ait olduğu vurgulanarak Diyanet İşleri Reisliği'nin görevi sadece vâizlerle hatiplerin vaaz ve hutbelerini kontrol etmekle sınırlandırılmış, devlet memurlarının cami ve mescidlerde görev yapmaları yasaklanmıştır. Bu dönemde ilgisizlik ve bakımsızlıktan birçok cami harap olmuştur.

Camilerin yönetimi, 29 Nisan 1950'de yürürlüğe giren 5634 sayılı kanunla, Diyanet İşleri Reisliği yeniden teşkilâtlandırılarak daha önce Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne intikal etmiş olan cami görevlileri kadrolarıyla birlikte yeniden bu kuruma bağlanmıştır. Cami görevlilerinin kanunî statüleri ve özlük hakları, 22 Haziran 1965 tarihli ve 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun"la belirlenmiştir.

Türkiye'de bugün cami yapma, mevcutları tamir ve yaşatma şahıslar, dernekler ve özel vakıflar eliyle yapılmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü, mülkiyetindeki camilerin bakım ve onarımından sorumludur. Ayrıca derneklere ve özel vakıflara da projelerini Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne onaylatmak şartıyla ve bu kurumun denetimi altında, yıkılmış camilerin yerine aslına uygun olarak inşa ve onarım izni verilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yurt içinde ve yurt dışında yürüttüğü hizmetlere yardımcı olmak amacıyla 1975 yılında kurulan Türkiye Diyanet Vakfı, 735 şubesiyle diğer hizmetlerinin yanı sıra cami yapım, bakım ve onarımı konusunda önemli hizmetlerde bulunmaktadır. Cumhuriyet devrinde yapılan en büyük cami olan Ankara Kocatepe Camii'nin inşası da

büyük ölçüde bu vakfın desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Ocak 1992 tarihi itibariyle Türkiye genelinde 66.674 cami mevcut olup bu camilerde 56.135 imamhatip, 9560 müezzin-kayyim ve 739 vâiz kadrolu olarak görev yapmaktaydı. Camilerin çoğu kadrolu olduğu halde bunlardan bir kısmının görevlisi bulunmamakta, kadro tahsis edilmemiş camilerdeki görevlilerin ücreti ise vatandaşlar ve çeşitli dernekler tarafından sağlanmaktadır. Cami görevlilerinin hizmet içi eğitimiyle bilgilerinin arttırılması da Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yürütülmekte olup bu maksatla Bolu (1973), İstanbul-Haseki (1976), Elazığ-Harput (1982), Antalya (1982), Ankara (1983), Kastamonu (1984) ve Manisa'da (1986) eğitim merkezleri açılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinde camiler için ayrılmış bir tahsisat olmadığından camilerin yapımı, bakım, onarım ve her türlü malzeme temini gibi masrafları şahıslar veya dernek, vakıf gibi kuruluşlar tarafından karşılanmaktadır. Bundan dolayı bazı camilerin mülkiyetleri çeşitli şahıs veya kuruluşlar üzerinde görünmektedir. 1 Ocak 1992 tarihi itibariyle Türkiye'de cami bulunmayan bucak ve kasaba sayısı 47, köy sayısı ise 2125'tir.

2. Cami Görevlileri. Camide görevli olan kişiler imam, hatip, müezzin, vâiz, kussâs, kari, cüzhan, bevvâb ve hademeler (kayyim) şeklinde sıralanabilir. İmam cemaate namaz kıldıran kişidir. Bazı bölgelerde halifeden ayırmak için imama "sâhibü's-salât" denilmekteydi. İlk dönemlerde merkezde devlet başkanı, eyaletlerde valiler şehirdeki en büyük caminin imamlığını yapmışlardır. Valinin bulunmadığı zamanlarda sâhibü'ş-şurta (emniyet âmiri) ona vekâlet ederdi. Ancak Emevîler'den itibaren halifeler ve valiler istisnaî durumlar dışında imamlık yapmamışlar, bu iş için görevliler tayin etmişlerdir. Bu görevlilerin maaşı beytülmâlden veya vakıf gelirlerinden ödeniyordu.

Cuma ve bayram namazlarında hutbe okuyan hatip umumiyetle imamlık görevini de yürüten şahıstı. Yalnız bazı büyük camilerde imamdan ayrı bir, bazan da birkaç hatip görev yapardı. Hutbe siyasî bir önem taşıdığından hatip de önem kazanmış, bu sebeple çok defa kadılar hatiplik görevini bizzat üstlenmişlerdir.

İslâm tarihinde ilk müezzin, hicrî 1. yılda Hz. Peygamber tarafından

görevlendirilen Bilâl-i Habeşî'dir. Âmâ sahâbî Abdullah b. Ümmü Mektûm da Hz. Peygamber'e müezzinlik yapmıştır. Bunlardan başka zaman zaman Resûlullah'a müezzinlik yapan başka sahâbîler de vardı (bk. Kettânî, I, 156-159). Müezzin, namaz vaktinin geldiğini bildiren ezanı yüksek sesle okuyarak cemaati toplar, imamı namaza çağırır, onun gelmesi üzerine de namazın başladığını belirtmek için kamet getirir. Minareler yapılmadan önce ezan genellikle camiye yakın yüksek bir yerden okunurdu. Bilâl-i Habeşî, Mescidi Nebevî'ye yakın en yüksek evin damına çıkarak ezan okurdu. Mekke'nin fethinde de Hz. Peygamber'in emri üzerine Kâbe'nin damına çıkarak ezan okumuştur. Müezzinlere ilk defa maaş bağlayan kişinin Hz. Osman olduğu nakledilir. Zamanla müezzinlere yüklenen görevler çoğaldı. Camide tesbih, zikir, mevlid ve tilâvet gibi âdetler gelişti. Buna bağlı olarak da camilerde müezzin sayısı

arttı. İbn Battûta Emeviyye Camii'nde yetmiş müezzin bulunduğunu kaydeder (Seyahatnâme, I, 95).

Hz. Peygamber, ashabın istekli anlarını gözeterek belli zamanlarda camide vaaz veriyordu; Abdullah b. Mes'ûd da bunu örnek alarak etrafında toplananlara haftada bir gün vaaz etmeyi uygun bulmuştu. Hz. Ömer döneminde Temîm ed-Dârî, halife cuma namazı için camiye gelmeden önce vaaza başlardı; Hz. Osman döneminde de kendisine haftada iki defa vaaz etme izni verilmişti ki bu zat ilk kas (kıssacı vâiz, çoğulu kussâs) olarak kabul edilir. Vâiz ve kas tabirleri çok defa birbirinin yerine kullanılırsa da kussâs, daha çok dinleyici toplamak maksadıyla anlatımlarına asılsız hikâye, efsane ve masallar karıştırdıkları için vâizlerden ayrı değerlendirilmiş ve kendilerine iltifat edilmemesi istenmiştir. Hz. Ali'nin Basra Camii'nden kussâsı kovduğu rivayet edilir. Ancak kussâs, hemen her dönemde camilerde vâiz olarak konuşmalar yapmıştır. Nitekim Abbâsîler döneminde kussâs camilerde resmen görev yapıyordu. Fâtımîler'de de aynı durum devam etmiştir.

Camilerde kari (çoğulu kurrâ) tarafından Kur'an tilâvet edilmesi âdetine Emevîler döneminden itibaren rastlanmaktadır. İbn Cübeyr'e göre Emeviyye Camii'nde kurrâ sabah ve ikindi namazlarından sonra düzenli bir şekilde Kur'an okurdu (erRihle, s. 244 vd.). Özellikle cuma vb. günlerde Kur'an tilâvetine önem verilirdi. Osmanlılar'da selâtin camilerinde cüzhan

adı verilen kariler namazlardan önce Kur'an'dan birer cüz okurlardı. Selâtin camilerinde cüzhanlar için müstakil kürsüler yapılmıştı. Bunlar vâiz kürsülerinden daha küçük olup genellikle iki duvar arasına yerleştirilmişti. Bazı cami ve türbelerde ise ücretleri bir vakıf tarafından karşılanan ve gece gündüz aralıksız bir şekilde nöbetleşe Kur'an okuyan kariler bulunurdu.

Hz. Peygamber'in mescidini süpüren zenci bir kadın veya erkeğin bulunduğu nakledilir (Buhârî, "Salât", 72, 74). Daha sonra bu iş için hademeler çalıştırılmıştır. Bunların sayısı caminin büyüklüğüne göre değişiyordu. Meselâ 300 (912) yıllarına doğru Kudüs Camii'nde 140 veya 230 hademenin bulunduğu kaydedilmektedir. Hademe sayısının çok olduğu durumlarda iş bölümü yapılıyordu. Kayyim tabiri ise aslında temizlik, lambaların yakılması, suların taşınması gibi işlere nezaret eden, mum, lamba yağı, temizlik malzemesi vb. cami ihtiyaçlarını tesbit ve temin eden kişiye delâlet ediyor olmalıdır. Bazan imam, hatip, hatta kadı caminin kayyimliğini de yapıyordu. Buna karşılık kayyimler doğrudan doğruya hademelerin yaptığı temizlik işleriyle de uğraşmışlar ve sonraları kayyim tabiri bu mânada kullanılmıştır.

Osmanlı döneminde cami personelinde gerek tür gerekse sayı bakımından önemli bir artışın olduğu gözlenmektedir. Köy ve mahalle camilerinde ücretini cami vakfından alan bir imam ve müezzin bulunmakta, küçük ve geliri sınırlı olan camilerde ise sadece imam görevi ifa etmekteydi. Bunun yanında vezirlerin, ağa ve paşaların, bazı varlıklı kimselerin inşa ettirdiği camilerde cami vakfından ücret alarak görev yapan personel sayısının arttığı görülmektedir. İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde bunun binlerce değişik örneğine rastlamak mümkündür.

Diğer taraftan çok geniş vakıflara sahip selâtin camilerinde görevli sayısı oldukça fazla idi. Meselâ III. Murad'ın Manisa'da inşa ettirdiği Murâdiye Camii'nde iki imam, bir hatip, bir vâiz, dokuz müezzin, doksan dört cüzhan, otuz iki hademe olmak üzere toplam 139 kişi cami vakfından çok farklı seviyelerde ücret almaktaydı. Süleymaniye Camii'ndeki görevli sayısı ise daha fazla idi. Süleymaniye Külliyesi'nden ücret alan toplam 936 kişiden 303'ü doğrudan Süleymaniye Camii'ne bağlıydı. Bunların içerisinde imam, müezzin, hatip, vâiz, kayyim, ferrâş gibi cami hizmeti ifa edenlerin sayısı ancak yirmi otuz kadardı. Bunun dışında sayıları yüzleri

bulan cüzhan, devirhan, en‘âmhan, musallihan gibi hizmetliler ise ilim tahsil edenlere, bazı tarikat erbabına tahsis edilen cüzi burs niteliğinde daha az bir ücret alıyorlardı. XVII-XVIII. yüzyıllarda camilerde kürsü şeyhliği, dersiâmlık gibi görevlere de rastlanmaktadır. Osmanlılar’da bütün cami personeli askerî* zümre kapsamına alınmış, böylece kendilerine vergilerden muafiyet ve başka imtiyazlar tanınmıştır. Diğer taraftan teşrifat defterlerinde, özellikle selâtin camilerinin vâiz, hatip ve imamlarına devlet protokolünde yer verildiğine dair bilgilere rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "dâr" md.; Lisânü'l-Arab, "hrb", "scd" md.leri; Wensinck, Muʿcem, "musallâ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "scd" md.; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 721; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 432-433; Müsned, II, 106, 178; III, 404, 434; IV, 85, 229, 247; V, 156, 157, 185, 328; Dârimî, "Mukaddime", 32, 51; Buhârî, "Ezân", 46, 49, 81, "Salât", 41, 42, 44, 45, 49, 52, 54, 59, 60, 65, 7072, 74, 77, 83, "Teheccüd" 25, "İtikâf", 17, "İlim", 6, 8, 23, 24, 52, "Îdeyn", 7-8, "Mescidü Mekke", 1, 6, "Enbiyâ", 40, "Menâkıbü'l-ensâr", 45, "Cuma", 11, "Savm", 68, "Mekâtib", 1-3, "Ahkâm", 18-29, "Husûmât", 4, "Sulh", 9-13; Müslim, "Mesâcid", 1-316, "Sıfâtü'l-münâfikın", 82-83, "Hac", 250, 415, 511, 512, "Zühd", 43, 44, "Cihâd", 59, 67, "Müsâfirîn", 69-70, 213; İbn Mâce, "Mesâcid", 119, "Mukaddime", 17, "Ahkâm", 9; Ebû Dâvûd, "Salât", 13, 46, 199, "Talâk", 40, "Menâsik", 94, "Vitir", 14, "Îmân", 3, "Büyû" 37, "Itk", 53; a.mlf., el-Merâsîl, Kahire 1310, s. 4; Tirmizî, "Salât", 126, "Cuma", 64, "Nikâh", 6, "Menâkıb", 18; Nesâî, "Tatbîk", 78, "Mesâcid", 1-46, "İmâmet", 50; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1405-1406/1985-86, I, 143; Heysemî, Mecmau'z-zevâid, II, 46; Ebû Yûsuf, el-Harâc, Kahire 1382, s. 138-149; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 11, 23-24; Vâkıdî, el-Megazî, I, 13, 336-337; II, 531-533; III, 761-762, 875-884, 980, 999; İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire 1355/1936, I, 367; II, 143, 509; IV, 179; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 239-241, 313; II, 37-38; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 144; İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 57-75; Belâzürî, Ensâb, I, 264, 266, 273; a.mlf., Fütûhu'l-büldân, Kahire 1318-19/1901, s. 12, 42, 122, 137, 285-294, 354-380; Ya'kubî, Târîh, II, 60; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 121; III, 447, 610; IV, 45, 87-88, 361-367, 500; V, 110-111, 234, 355, 369; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb, Kum 1984, II, 251; III, 158; Kindî, el-Vülât ve'l-kudât (Guest), s. 428, 443, 444, 469, 487-495; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, I, 113; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 130, 248; Ebû Ya'lâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 227; İbn Abdülber, Câmiu beyâni'l-ilm (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire

1975, s. 164, 174-175, 185-186, 305; Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakıh ve'l-mütefakkih, Riyad 1969, I, 10-12; II, 129-130; a.mlf., Târîhu Bagdâd, I, 73; Serahsî, el-Mebsût, XXX, 165; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, IV, 254-255, 261-264, 266-267; İbn Cübeyr, erRihle, Beyrut 1400/1980, s. 21-24, 92, 173, 244 vd., 246-254; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâ, XVIII, 61; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, V, 114; İbnü'l-Esir, Üsdü'l-gabe (Bennâ), I, 301-302; III, 92; İbn Ebü'd-Dem, Kitâbü Edebi'l-kazâʾ (nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî), Dımaşk 1402/1982, s. 109; Hâzin, Lübâbü't-tevîl (Mecmûa mine't-tefâsîr içinde), İstanbul 1324 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 108; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 95; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurân, II, 229-231; V, 106; a.mlf., el-Bidâye, III, 210; VII, 21; İbn Haldûn, Mukaddime, Beyrut 1967, s. 477, 635; Makrîzî, el-Hıtat, I, 285-286; II, 244-247, 329-332, 455; Tecrid Tercemesi, X, 107; Semhûdî, Vefâü'l-vefâ, I, 242; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 451; Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî),

Dımaşk 1988, II, 303-370; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', İstanbul 1281, I-II; Mevlâna Şiblî, Asr-ı Saâdet (trc. Ö. Rıza Doğrul), İstanbul 1928, I, 169; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Kahire 1932, II, 52; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye, V, 251; Osman Nuri Ergin, Türkiyede Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul 1936, s. 78; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, III, 124; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 29, 373-374; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 139; Ronart, CEAC, s. 373-376; Muhammed Hamîdullah, İslamda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 118-119; a.mlf., İslam Peygamberi, II, 1121; a.mlf., Le Saint Coran, Paris 1989, s. 294; a.mlf., İslâm Müesseselerine Giriş (trc. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1981, s. 45-73; a.mlf., Hz. Peygamber'in Savaşları, s. 262; Celâl Esad Arseven, Türk Sanat Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), I, 219; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbaa, I, 284-291; Buhûs mutemeri risâleti'l-mescid, Mekke 1395/1975, s. 1-568 (Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin 15-20 Ramazan 1395/20-25 Eylül 1975'te tertiplediği mescidlerle ilgili sempozyum bildirileri); Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 95-107, 228-234; Seyyid Sâbık, Fıkhü's-sünne, Beyrut 1977, I, 246-259, 535; Fahrettin Atar, İslam Adliye Teşkilâtı, Ankara 1980, s. 153; Muhammed Mâhir Hammâde, el-Mektebât fi'l-İslâm, Beyrut 1981, s. 82-86; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 10-24; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîhu'l-Kâbeti'l-Muaz-zama [baskı yeri yok] 1982, s.

50; Nebi Bozkurt, Asr-ı Saadette Mescid ve Fonksiyonları (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ziya Kazıcı, İslami ve Sosyal Açıdan Vakıflar, İstanbul 1985, s. 104-110; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, tür.yer.; Muhittin Serin, Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1988, s. 13; Hasan İbrâhim Hasan, İslâm Tarihi, II, 242-246; Kettânî, et-Terâtîbü'l-İdâriyye (Özel), I, 156-160, 301-302; II, 29-31, 53-55, 58, 232-233, 301-307; Süheyl Ünver, "Anadolu'da Selçuklu Devleti Beylikleri Resmî Daireleri ve Toplantı Yerlerine Dair", VD, VIII (1969), s. 323-324; Ömer Lutfi Barkan, "Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993/994 (1585-1586)", a.e., IX (1971), s. 134; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", a.e., XIV (1982), s. 15; Ahmet Önkal, "Asr-ı Saâdet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", Diyanet Dergisi, XIX/3, Ankara 1983, s. 49-55; S. M. Imadüddin, "Mosque as a Centre of Education in the Early Middle Ages", IS, XXIII (1984), s. 159-170; Mehmet İpşirli, "Anadolu Kadıaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat ve Bunun İlmiye Teşkilâtı Bakımından Önemi", İTED, VIII/1-4 (1984), s. 209; a.mlf., "Şeyhulislâm Sun'ullah Efendi", TED, sy. 13 (1987), s. 210-211; Feridun Emecen, "Manisa Muradiye Camii İnşasına Dair", a.e., s. 185; "Cami", TA, IX, 255-279; SA, I, 324-328; Jons. Pedersen, "Mescid", İA, VIII, 1-86; a.mlf., "Masdjid", EI² (İng.), VI, 644-677; F. Buhl., "Kudüs", İA, VI, 956; F. Krenkow, "Kütüphâne", a.e., VI, 1126; R. Hartmann, "Şam", a.e., XI, 299; M. Uğur Derman, "Arif Efendi, Filibeli", DİA, III, 364.

Ahmet Önkal – Nebi Bozkurt

II. MİMARİ TARİHİ

Bütün İslâm ülkeleriyle müslümanların bir süre hâkim oldukları yerlerde yapılan camiler mimari bakımdan birbirinden değişik özellikler gösterir. Dünya üzerindeki bütün camilere dair araştırma ve monografiler elde olmadığından cami mimarisinin bütününü ortaya koyacak geniş kapsamlı bir çalışma yapmak şimdiki halde çok güçtür. Bu güçlüğe rağmen evvelce

Türk Ansiklopedisi (IX, 257-279) ile İslâm Ansiklopedisi (VIII, 101-112) için tarafımızdan yazılan “Cami” (mimari) ve “Anadolu ve Rumeli’de Türk Mescid ve Camileri” maddeleri, aradan geçen uzun zaman içinde elde edilen yeni bilgiler ve ortaya konan yeni çalışmalarla tekrar işlenerek bu maddenin daha tam olmasına çalışılmıştır. Ayrıca bu maddede adları geçen camiler hakkında ayrıntılara girilmemiş, camilerin tarihçe ve sanat değerlerinin açıklanması kendi maddelerine bırakılmıştır.

Türk şehirlerinde cemaatin toplandığı, ana ibadet yeri niteliğinde olan büyük camilere, hıristiyanların katedral denilen kiliseleri gibi ulucami, câmi-i kebîr, Osmanlı döneminde sultanlar tarafından yaptırılan büyük camilere ise selâtin camii denilir. Esasında çok daha genel bir anlamı olan ve İran, Hindistan, Arabistan gibi bölgelerde cami mânasında kullanılan mescid kelimesi ise Türkçe’de yalnız küçük ibadet yerlerini ve mahalle camilerini ifade etmektedir. Nitekim Türkiye dışında çok büyük ölçülerde yapılar olmalarına rağmen Medine’de Mescidi Nebevî, Kudüs’te Mescidi Aksâ, İsfahan’da Mescidi Cum‘a vb. pek çok eserde mescid adı ulucami veya selâtin camii mânasında yaşamaya devam etmektedir. Türkiye dışında, Asya’da birçok yerde velî olarak tanınan şahısların mezarı üstünde veya çevresinde kurulan ziyaret camilerine ise meşhed adı verilmektedir. Arap ülkelerinde, açıkta büyük kitlenin topluca namaz kılması için, etrafı bir duvarla çevrilmiş ve içinde sadece kıble yönünü gösteren bir mihrap olan yerlere musallâ denilmekte, Türkçe’de ise bu terim daha çok bir caminin yanında cenaze namazı kılmak için toplanılan yeri ve burada bulunan, üzerine tabutun konulduğu taşı (musallâ taşı, seng-i musallâ) ifade etmektedir. Buna karşılık Türkçe’de açık havada cuma ve bayram namazları için büyük kalabalığın ibadet etmesi maksadıyla ayrılan yerlere namazgâh denilir. Bunlardan bazıları oldukça geniş olup Okmeydanı Namazgâhı’ndaki gibi mihrapları ve hatta minberleri de vardır. Sadece bir mihrap taşına sahip, çimenlik bir sahadan ibaret olan daha küçük namazgâhlar da mevcuttur. Ulucami, büyük camiler, küçük ölçülerdeki mahalle mescidleri dışında insanların toplu olarak bulundukları kervansaray, kışla, esnaf ve sanatkâr hanları vb. bazı binalarda da mescidler bulunmaktadır.

Genel olarak büyük bir cami, onu şehrin kalabalığından ayıran ve gerektiğinde yangınlardan da koruyan bir dış avluya sahiptir. Camiler

Türkiye’de doğu-güney arasında bulunan kıbleye göre yerleştirilirler. Bu sebeple camilerin ana giriş kapıları ekseriya binanın kuzeybatı duvarında açılır ve giriş kıbleyi gösterir. Büyük bir cümle kapısı veya taçkapı ile diğer yardımcı kapılardan geçilen iç avlu veya harem (sahn), iç tarafta sütunlu bir galeriyle çevrilidir ki bunlara revak denir. Bu iç avlunun ortasında abdest almaya yarayan bir çeşme (şadırvan) bulunur; bu avluya diğerinden ayırmak için şadırvan avlusu da denilir. Avlunun camiye giriş cephesinde uzanan revakı son cemaat yeri olarak adlandırılır. Namaz vaktine yetişemeyenlere veya fazla kalabalıkta içeri giremeyenlerin ibadetine mahsus olan bu kısım, aynı zamanda caminin içine doğrudan doğruya girilmesini önleyen bir ön mekân durumundadır. Tabanı avlu seviyesinden biraz yüksekçe olan son cemaat yerinin kıble duvarında genel olarak sağlı sollu birer küçük mihrap bulunur. Ayrıca büyükçe camilerde tekbirleri tekrarlayarak son cemaat yerindekilere duyurmak için kullanılan, bu mihrapların üstlerinde küçük cumbalar biçiminde dışarı taşkın “mükebbire”ler vardır. Son cemaat yerinden esas ibadet mekânına açılan büyük cümle kapısı veya taçkapı, büyük veya sanat değeri olan camilerde itinalı bir işçilikle bezenmiş bir nişin içinde açılmıştır. Camiyi yaptıranın adını ve inşa tarihini veren kitâbe de bu girişin üstünde yer alır.

Esas ibadet mekânına Türkçe’de harim denilirse de yabancı dillerdeki “nef”, “schiff” karşılığı olarak sahn da denilir (Arapça’da sahn avlu anlamında kullanılır). Cami mekânının ortasında daha geniş olan ana veya orta sahn bulunur. Bunun tam orta kısmına kubbealtı, yanlardakilere de yan sahn denir. Namaz esnasında yönelinen kıble istikametini belirten ve imamın namaza durduğu

yer olan mihrap, kıble duvarında içeri kavisli bir girinti biçimindedir. Mahiyeti gereği mihrap caminin en süslü kısmını teşkil eder. Bunun önünde caminin esas döşemesinden az yüksek olan bir kademe vardır ki buna da mihrap sekisi adı verilir. Mihrabın sağ tarafında, başlangıçta yalnız cuma namazı kılınabilecek büyük camilerde bulunurken sonraları en ufak mahalle mescidlerine bile konulan minber yer almaktadır. Birçok hallerde çok itinalı bir işçilikle işlenmiş, ahşaptan veya mermerden yapılmış olan minber, bir kapı kemerinin arkasından basamakla çıkılan ve en üst noktasında dört ince sütun veya direğe oturan bir külâh ile örtülmüş loca biçiminde bir “köşk”ten ibarettir. Aslı Hz. Peygamber devrinde, üzerinde hutbe okunan üç

basamaklı bir merdiven halinde olan minber daha sonra gelişmiş ve Emevî dönemi sonunda camilerde yer almaya başlamıştır. Kiliseden çevrilmiş camilerde minber köşkünün iki yanına birer sancak asılması ve imamın hutbeye bir kılıçla çıkması usuldendi. Mihrabın sol tarafında kıble duvarına, yan duvara veya pâyeye bitişik olarak birkaç basamak merdivenle çıkılan bir vaaz kürsüsü bulunur. Bu da ahşap veya mermerden genellikle sanatkârane şekilde yapılmıştır.

Camiye gelen hükümdarların namaz kıldıkları yeri halktan ayıran bölmeye Arap memleketlerinde maksûre denilmektedir. Osmanlı döneminde bu kısma ufak bir loca biçimi verilmiş ve yüksekte olmasına özen gösterilmiştir. Hünkâr mahfili adı verilen bu bölüm genellikle caminin sol köşesinde yer alır ve dışarıya doğrudan bağlantılıdır. İlk maksûrenin Mescidi Nebevî'de Halife Osman (644-656) tarafından tuğladan yaptırıldığı söylenir. Bunu Velîd zamanında (705-715) Medine valisi olan Ömer b. Abdülazîz abanoz ağacından yeniletmiştir. İbn Haldûn'a göre ise Hz. Ali'nin camide namazda iken bir suikaste kurban gitmesi üzerine Muâviye (661-680), cami içinde halifeye mahsus namaz yerini bir emniyet tedbiri olarak ayırmayı lüzumlu görerek ilk maksûreyi yaptırmıştır. Osmanlı dönemi Türk mimarisinde hünkâr mahfilinin dışarıdan girişinde küçük bir saray odası gibi bezenmiş ve döşenmiş bir mekân yer alır. Sultanın camiye geldiğinde kısa süre dinlenmesi için yapılan bu kasr-ı hümâyun (hünkâr kasrı), evvelce Sultan Ahmed Camii ve Yenicami'de olduğu gibi caminin esas kitlesi dışında ona bitişik olurken geç dönem Osmanlı-Türk mimarisinde son cemaat yerinin üstüne alınarak cami mimarisiyle bütünleştirilmiştir.

Caminin içinde müezzinler için ayrılmış yüksekçe bir yer müezzin mahfili olarak adlandırılır. Ancak büyük camilerde rastlanan bu unsurdan başka esas girişin iki tarafında alçak korkuluklarla ayrılmış kadınlar mahfili de bulunur. Cami mimarisinin önemli bir parçası da ezan okunmaya mahsus olan minaredir. Minare İslâm âleminin çeşitli bölgelerine göre değişik biçimler gösterir. Osmanlılar'da binanın genellikle sağ tarafında bulunur. Yine sadece Osmanlı selâtin camilerinde iki ve daha çok minare yapılmış olmakla beraber bunlar son derece nâdirdir. Sultanlar ve bazı hânedan mensupları dışındaki kişiler tarafından yaptırılan camilerde birden fazla minare bulunmaması titizlikle riayet edilen bir usuldür. Ancak son yıllarda

yapılan modern camilerde minare ve şerefe sayısında bir sınırlama ve ölçü kalmamıştır.

Camiler genellikle tek başına yapılar halinde olmayıp bilhassa Türkler'de imaret, külliye veya manzume adları verilen çeşitli vakıf binalardan oluşan bir yapı topluluğunun merkezini teşkil ederler. Böylece camilerin etrafında onlara ek olarak yapılmış arasta (çarşı), dârüşşifâ, hamam, hazîre, türbe, medrese, sıbyan mektebi, kervansaray, kütüphane, muvakkithâne, sebil, tabhâne, aşhâne-imaret gibi vakıf yapılar da bulunur. Osmanlı döneminde şehirler arası ana kervan ve sefer yolları üstünde, özellikle XVI. yüzyılda durak yerlerinde menzil külliyelerinin de inşa edildiği görülür ki bunların da merkezlerini bir cami teşkil eder.

A) İslâmiyet'in Doğuşunda İlk Camiler. İslâmiyet'in Mekke döneminde toplu ibadet için belirli bir bina yapılmadığı bilinmektedir. Hz. Peygamber, hicret sırasında Medine'ye girmeden bir süre kaldığı Kubâ'da daha sonra "Takvâ Mescidi" adıyla da anılan ilk ibadet yerini kurdurmuştur. Bununla birlikte İslâm

dünyasının ilk camii olarak Medine'deki Mescidi Nebevî kabul edilir. Burada Hz. Peygamber'in kalması için bir mesken yapılırken ilk önemli caminin de temeli atılmıştır. Etrafı 3 arşın derinliğinde taş temeller üzerinde bir adam boyu kadar yükseklikteki kerpiç duvarların sınırladığı bir avlunun bir kenarı boyunca, içinde Hz. Peygamber ve ailesinin barınacağı odalar sıralanmıştı. Kudüs yönündeki kuzey duvarın iç tarafına ise ibadet edenleri güneşten korumak üzere hurma ağacından direklere oturan ve hurma dallarından ibaret basit bir çardak kurulmuştu. Kıble 624'te Kudüs'ten Mekke'ye çevrildikten sonra avlunun güney duvarı önüne de yeni bir çardak yapılmıştır. Bu ilk cami, önce Hz. Osman, daha sonra 706-709'da Emevî Halifesi Velîd, VIII. yüzyılın ikinci yarısında Mehdî-Billâh tarafından yapılan yenileme ve eklemeler, XIII, XV ve XIX. yüzyıllardaki tamirlerden sonra ilk yapısının bütün izlerini tamamen kaybetmiştir. Sadece yazılı kaynakların yardımıyla tanınan bu caminin basit şemasının ilk camilerin planlarının belirlenmesinde büyük rol oynadığı, hatta İslâm mimarisinde daha sonra yapılan ibadet yerlerine ilham kaynağı olduğu kabul edilir. Birtakım ihtiyaçların en basit biçimde cevaplandırılmasından doğan, ortasında avlu şeklinde açıklık olan ve direklere oturan bir çardak

veya damdan ibaret bu yapı tipinin bazı Batılı sanat tarihçilerinin iddia ettikleri gibi İlkçağ'ın Helenistik çarşı tesislerine yani agora mimarisine dayanmadığı da açıkça bellidir. Medine'deki bu ilk ibadet yeri, ondan sonra gelişen cami mimarisine ön örnek (prototip) olmuştur denilebilir.

İslâmiyet ilk fetihlerle yayılmaya başladığında İslâm ordularının gittiği yerlerde kurulan ilk camiler ordugâh camileri olmuştur. Böylece Arap yarımadasında ordugâh şehirleri olarak kurulan Basra, Kûfe ve Mısır'da Kahire yakınında Fustat'ta bu türden camiler inşa edilmiştir. Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın 639'da yaptırdığı ve Muâviye zamanında yenilendiği bilinen Kûfe Camii, etrafı çevrili bir avlu ile bunu kısmen gölgelendiren bir çardaktan ibaret olmakla beraber bu çardağı taşıyan destekler artık hurma ağacı gövdeleri değil, yakındaki antik Hira şehri harabelerinden getirilmiş mermer sütunlardı. Amr b. Âs'ın 642'de Fustat'ta yaptırdığı Amr b. Âs Camii, çeşitli değişiklik ve tamirlerle zamanımıza kadar gelmiştir. Bugünkü mimarisinin ilk yapısından pek farklı olmadığı belirtilen bu camide başlangıçta kıble yönünü duvara yapıştırılmış bir taş gösteriyordu. Makrîzî'ye göre ilk mihrap bu camide Muâviye zamanında 673'te Mesleme tarafından bina büyütülürken yapılmıştır. Başka tarihçilere göre ise ilk mihrap Ömer b. Abdülazîz tarafından Mescidi Nebevî'nin tamirinde yapılmıştır. İlk ölçüleri çok küçük olan Amr b. Âs Camii'nde harim, direklerle ayrılmış nef veya sahnlardan ibaretti. Amr'ın yaptırdığı minberin Halife Ömer'in emriyle yıktırılmasından az sonra Nubia Kralı Zakharia'nın (Zekeriyyâ) hediyesi olan yeni bir minberin aynı camiye konulmuş olması, buna daha en erken devirlerde bile önem verilmeye başlandığını gösterir.

İlk camilerde ezan yüksekçe bir yerden, bilhassa damın üzerinden okunuyordu. Kaynaklarda Hz. Bilâl'in ezanı Mescidi Nebevî'nin kıble tarafında, üzerine iple tırmanarak çıktığı, "üstüvâne" olarak anılan silindir biçiminde yüksek bir yerde okuduğu kaydedilir ki bunu minarenin ilk şekli olarak düşünmek mümkündür (Kettânî, I, 161-162). İbnü'z-Zeyyât'a göre daha 656'da Amr b. Âs Camii'nin dört köşeli bir minaresi vardı. Makrîzî'ye göre ise Muâviye zamanında bu caminin dört köşesine dört minare eklenmiştir ve bunlar İslâm mimarisindeki ilk minarelerdir. Âdeta Müslümanlığın bir zafer anıtı görünümünde olan minarenin Arap ülkelerinde kare biçimde olmasına karşılık Asya-Türk minarelerinin yuvarlak gövdeleri vardır. Minarelerin süslemeleri de ülkelere göre değişik

olduğu gibi sayıları ve cami binasına göre yerleştirilmeleri de farklılıklar gösterir.

İslâmiyet güçlendikçe fethedilen topraklardaki diğer dinlere ait ibadethânelerin cami haline getirilmesinden de kaçınılmamıştır. Hatta başlangıçta bazı eski ibadet yerleri paylaşılmak suretiyle hıristiyanlarla beraber kullanılmıştır. Humus'ta Ioannes Kilisesi'nin dörtte biri, Halep'te bir kilisenin yarısı müslümanlar tarafından cami olarak kullanılmıştır. Hama'da ise Kenîsetü'l-uzmâ (büyük kilise) 636-637'de camiye çevrilmiştir. Ayrıca yerli halkın çok eski devirlerden beri kutsal saydığı yerlerdeki binaların cami haline getirilmesine veya buralarda yeni bir cami kurulmasına da özel bir önem verilmiştir.

B) Erken İslâmî Dönem. Erken İslâmî devirdeki camilerde Arap sanatı unsurları hâkim olduğundan bu dönemdeki camilere "Arap âlemi camileri" de denilebilir. Bu ilk safhayı, birbirini takip eden iki büyük İslâm devleti zamanında coğrafî bölgelere göre ele almak gerekir.

1. Emevîler Devri. İlk İslâmî ibadet yerleri son derece gösterişsiz ve sade, yalnızca namaza duran müminleri dış tesirlerden korumak gayesiyle yapılmış tesislerdi. Emevîler döneminde (661-749), Antikçağ'ın büyük eski sanat merkezlerini ele geçirerek yayılan bu devletin sınırları içinde öncekilerden daha iddialı ve sanat eseri hüviyetine sahip yapıların meydana getirildiği görülmektedir. Bu durum, muzaffer İslâm inancının ele geçirilen yabancı topraklarda

temsil edilmesi için haşmetli ve ifadeli yapılara ihtiyaç duyulmasıyla açıklanabilir. Başşehrin 661'den itibaren Şam'a nakledilmesiyle başlayan imar çalışmalarında çevredeki yerli halktan olan ustalardan da faydalanılmıştı. Bizanslı Ortodoks, Suriyeli Nestûrî ve Süryânî, Mısırlı Kopt, İranlı Sâsânî usta ve sanatçılar bu yeni yapılarda sahip oldukları bilgi ve tecrübelerini ortaya koyarlarken aynı yerdeki veya yakın çevrede bulunan Eskiçağ'lara ait işlenmiş parçaları da devşirme malzeme olarak tekrar kullanmaktaydılar.

a) Doğu Akdeniz – Arap Yarımadası. İlk fetih yıllarında acele olarak yapılan ordugâh camileri, Emevîler döneminde daha esaslı biçimde yeniden

inşa edilmiştir. Böylece beş sıra sütunlu, tavanı tik ağacından kirişli ve duvarları tuğladan Basra Camii 665'te, kemersiz, tavan kirişleri doğrudan sütunlara oturan, beş sıra sütunlu Kûfe Camii 670'te, Amr b. Âs Camii 673'te ve Medine'deki Mescidi Nebevî 709'da yenilenirken başka yerlerde de büyük ölçülerde temelden yeni ibadet yerleri yapılıyordu. 717-720 yılları arasında yapılan Remle Camii'nin muazzam bir mihrabı ile kare planlı yüksek bir minaresi vardı. Yalnız burada iki istisnaya da işaret etmek gerekir. Aslında Kur'an'ın ifadesine göre yeryüzündeki ilk ibadethâne olan Mekke'deki Kâbe ile (bk. Âl-i İmrân 3/96), etrafını çevreleyen revaklı büyük bir avlu ve minarelerden meydana gelen Mescidi Harâm bir cami sayılamayacağı gibi Emevîler döneminin önemli eserlerinden yanlış olarak Ömer Camii olarak da adlandırılan Kudüs'teki Kubbetü's-sahre de yapı bakımından gerçek bir cami değildir. Mervân'ın oğlu Abdülmelik'in buradaki kutsal kayanın üstünde 691'de kurdurduğu Kubbetü's-sahre Kâbe gibi bir ziyaret ve tavaf yeridir. Geç İlkçağ ve Bizans mimarilerindeki merkezî planlı yapılar tipinde inşa edilen bu önemli bina, ancak yapılış gayesinin değişik oluşu yüzündendir ki bu dönemin cami mimarisinde bir tesir gösteremeyerek tek kalmıştır. Fakat yine Kudüs'te, bununla aynı yüksek düzlük üzerinde bulunan ve evvelce Bizans İmparatoru Iustinianos zamanında (527-565) yapılan Meryem Kilisesi'nin yerinde yine Abdülmelik tarafından 702'de yaptırılan Mescidi Aksâ, kıble duvarına dikey olarak uzanan birçok sahnlı bir yapıdır. Bu bakımdan erken hıristiyan mimarisindeki çok nefli bazilikaları andırır. 771, 831, 1187 ve 1236 yıllarında çeşitli tamirler gören ve genişletilen bu büyük caminin kıble duvarı boyunca enlemesine uzanan bir sahnı olup hıristiyan yapılarının "transept" adı verilen mekânını hatırlatır. Bunun tam ortada, mihrabın hizasında ana sahnla birleştiği yerde meydana gelen kare planlı bölüm bir kubbe ile örtülmüştür. Halifeye mahsus bir maksûre olduğu bilinen bu kısım, bu şekliyle uzun süre cami mimarisinin ön planda gelen bir unsuru olarak İslâm mimarisine yerleşmiştir.

Şam'da I. Velîd'in, evvelce Roma dönemine ait bir Jupiter mâbedinin yerinde kurulmuş olan Hagios Ioannes Prodromos Kilisesi'ni yıktırarak 706'da yaptırdığı, Emeviyye Camii de denilen Ümeyye Camii, cami mimarisine geniş ölçüde tesir eden en eski Emevî camilerinden biri olarak kabul edilir. Cami 1894'te yanmış ve İstanbul'dan gönderilen Türk mimarlar tarafından tamir edilmiştir. Burada genişliğine yayılan içten dört

tarafı revaklı bir avlu mevcuttur. Dışarıdan avluya açılan cümle kapısının üstünde masif bir kule halinde bir minare yükselmektedir, diğer minareler daha geç devirlere aittir. Harim kısmı, at nalı biçimindeki kemerleri taşıyan iki sütun dizisi ile kıble duvarına paralel, üstü ahşap çatılı (çatılar 1894 yangınından sonra yeniden yapılmıştır) üç sahn halinde enine doğru uzanır. Harime açılan cümle kapısından oldukça süslü mihraba uzanan ana eksen, caminin orta kısmını esas sahnlara çapraz bir sahn halinde kesen bir dehlizle belirtilmiştir. Bunun mihrap önündeki ucunda, dört pâyeye dayanan dört kemerin taşıdığı kubbeli bir maksûre yer alır. Eksen üzerindeki uzun ve daha yüksek çatısı ile önemi belirtilmiş olan sahn, kubbeli maksûre ve bunun da nihayetindeki mihraptan meydana gelen mimari kompozisyon, bütün Emevîler devri cami tipinin karakteristik bir unsuru olarak daha sonraki camilerde de tesirini göstermiştir. Ancak bu mimari kompozisyonun, kökü Helenistik sarayların kabul salonlarına dayanan Emevîler dönemi saraylarının ilhamı ile ortaya çıkmış bir özellik olduğu yolunda J. Sauvaget tarafından 1947'de ortaya atılan görüş, delillerinin yetersizliği yüzünden pek kabule şayan olmamıştır. Emevîler dönemi cami mimarisinin karakteristik bir vasfı olan ana eksen üzerindeki geniş ve çatısı binayı örten diğer çatı seviyelerinden yüksek olan boyuna sahnın, hıristiyan bazilikalarının mimarisine bir benzerlik göstermesi bakımından bu camilerde bir dereceye kadar bir bazilika karakteri de olduğu ileri sürülmüştür. 670'te yenilenen Kûfe Camii'nin kemersiz olarak doğrudan doğruya beş sıra sütuna dayanan ahşap düz

tavanlı olmasına karşılık bu dönemin hemen bütün camilerinde eksen üzerindeki yüksek çatılı sahn veya dehlizin mevcudiyeti tesbit edilebilmektedir. Velîd b. Abdülmelik veya kardeşi Süleyman devrine ait Halep Ulucamii (XV. yüzyıldaki durumu), Rusâfe Camii (728), II. Mervân'ın (744-750) yaptırdığı Harran Ulucamii, II. Yezîd'in 720-721'de yaptırdığı veya minare ilâvesiyle tamir ettirdiği Busrâ Camii ve tarihi bilinmeyen Der‘â Camii hep bu özelliği gösterir. Ancak bunu umumileştirmenin doğru olmayacağı da muhakkaktır. Nitekim Bağdat ile Basra arasında Haccâc tarafından 702'de yaptırılan Vâsıt Camii kalıntılarında, ortada geniş bir eksen sahnı izine rastlanmamıştır. Burada 103 x 104 m. ölçüsündeki revaklı kare bir avluyu, eşit aralıklı beş sıra direkli bir harim kısmı takip etmektedir. Kıble duvarında herhangi bir mihrap izine rastlanmamış olmasına karşılık burada bir maksûre bulunduğu

tahmin edilmektedir. Vâsıt Camii, 1009 ve 1343'te tamamen yeniden iki defa daha yapıldığından ilk mimari karakterini daha fazla tesbit mümkün değildir. Cami 916'da yapılan minaresiyle birlikte 1009'da yıkılmış, kıble yönü değiştirildikten sonra aynı mimari biçimde tekrar inşa edilmiştir. Son Emevî halifesi Me'mûn'un oturduğu Harran'da II. Mervân'ın yaptırdığı ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin tamir ettirdiği büyük camiden İbn Cübeyr de bahseder. Geniş kemerleri olan bu caminin paralel dört sahnı, geniş bir avlusu vardı. Minaresi ise avlu cephesi dışında eksene uyulmaksızın yapılmıştı. Günümüze bazı izleri kalan bu çok eski caminin kalıntıları son yıllarda ortaya çıkarılmıştır. Bu döneme ait kare planlı, dış cepheleri pencereler ve mimari süslemelerle bezenmiş, yüksekliği 30 metreyi aşan bir minare, cami kısmı ortadan kalkmış olarak Remle'de bulunmaktadır.

Süleyman veya Velîd'in yaptırdığı Halep Ulucamii ise 962'de Seyfüddevle, 1169'da İsmâilîler tarafından yakılması üzerine Nûreddin Zengî tarafından tamir edildikten sonra 1285'te bir tamir daha görmüş, eksendeki çatısı XV. yüzyılda yükseltilmekle beraber esas mimarisini günümüze kadar korumuştur. Emevîler döneminde yapılan pâyeli ve düz damlı camilerin yüksek minarelerinin günümüze kadar gelmelerine karşılık esas cami binalarının ancak kazılarda kalıntıları tesbit edilebilmiştir. Fırat ırmağı kıyısında Rakka'da yapılan kazılarda biri sur içinde Abbâsî dönemi, diğeri sur dışında Emevî dönemine ait olmak üzere pâyeli iki cami kalıntısı bulunmuştur. Emevîler devrine ait kasırlardaki camilerin ise çok küçük ölçüde olmakla beraber bir mihrap ile kıble duvarına paralel bir veya iki kemerle ayrılmış sahnlardan ibaret oldukları Kusayrü'l-hallâbât, Hırbetü'l-minye, Ümmü'l-Velîd ve Cebeliseys kasırlarında görülen örneklerden anlaşılmaktadır.

b) Kuzey Afrika. Tunus'ta Kayrevan'da Ukbe b. Nâfi' tarafından 670'te bir ordugâh camii olarak yaptırılan Sîdî Ukbe Camii (Kayrevan Ulucamii), 693-697'de yeni baştan inşa edilmiş ve 724'te de bina kuzey istikametinde genişletilerek bugün hâlâ duran masif minare yapılmış, nihayet 836'da yeni ilâvelerle zenginleştirilmiştir. Daha birçok tamire rağmen Sîdî Ukbe Camii orijinal planını kaybetmemiştir. Topografya gereği dış çevresi düzensiz olan caminin avlu cümle kapısı üstünde, dört köşe ağır bir kale burcu görünümünde olan, üst kısmı modern bir minare yükselir. Etrafı iki sütun sırası ile çevrili olan revaklı avlu, Emeviyye Camii'nde olduğu gibi enine

değil derinliğine uzanır. Çok derin olan harim de kıble duvarına dikey sıralanan kemerler ve sütunlarla ayrılan sahnlardan meydana gelmiştir. Esas eksen üstünde uzanan orta geniş sahnın gerek cümle kapısı önündeki gerekse mihrap önündeki uçları iki kubbe ile örtülmüştür. Dikey sahnları ile Mescidi Aksâ'yı hatırlatan bu camide kıble duvarı boyunca enlemesine bir sahnın, bir transeptin uzandığı da görülür. Üstünü düz bir damın kapattığı, dış görünüşü âdeta bir kaleyi andıran camide at nalı kemer kullanılmış, ancak iki kubbesiyle orta sahnın örtüsü binanın diğer çatı seviyesini aşmıştır. Mihrabın çinilerle kaplı olması bu kısma artık özel önem verildiğini gösterir. İslâm sanatının oymalarla süslenmiş en eski ahşap minberi de bu camide bulunmaktadır. Aynı mimari özellikler, Tunus'ta Emevî Valisi İbnü'l-Habhâb tarafından 732'de yaptırılan ve Ağlebîler'den Ebû İbrâhim Ahmed'in 863'e doğru tamir ettirdiği Zeytûne Camii'nde de görülür. Buradaki maksûrenin tromplu kubbesi 864'te yaptırılmıştır.

c) Endülüs. Emevîler dönemi cami tipinin tesirlerini Endülüs'te de (İspanya)

bulmak mümkündür. Bu hususta tek ve klasik örneği, en eski kısmının inşasına I. Abdurrahman zamanında 785-786'da başlanan Kurtuba Ulucamii teşkil eder. Aslında avlulu ve harim kısmı sütunlu olan bu cami Emeviyye Camii örnek alınarak yapılmıştı. Yapı, revaklı bir avludan sonra kıble duvarına dikey uzanan on bir sahndan ibaret bir harime sahipti. II. Abdurrahman 833'te caminin kıble duvarını sekiz sütun sırası ilâve ederek ileriye doğru uzatmış, II. Hakem 961'de kıble duvarını bir miktar daha ileri alarak son mihrabı yaptırmış, bunun önü Bizans'tan getirtilen bir ustanın eseri olan mozaiklerle süslü muhteşem bir kubbe ile örtülmüştür. 987'de İbn Ebû Âmir el-Mansûr camiyi bu defa doğu tarafına, yine kıble duvarına dikey sekiz sahn halinde uzanan büyük bir kanat eklemek suretiyle genişletmiştir. Ancak mihrap eski yerinde bırakıldığından cami simetrisini kaybetmiştir. Bu genişlemeler avlulu, pâyeli Emevî cami tipinin bütünlüğünden birşey kaybetmeden ve estetik değerini bozmadan etrafa açılmaya, yayılmaya ne derece uygun olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir. Emeviyye Camii'nde olduğu gibi sahnların üstleri çifte meyilli çatılarla örtülüdür. Avlu kapısına bitişik olarak I. Hişâm'ın yaptırdığı minarenin yerinde III. Abdurrahman'ın inşa ettirdiği dış yüzleri tezyinatlı dört köşe muhteşem minare, cami kilise haline getirildiğinde 1593'te

yıktırılmış olmakla beraber onun benzeri olan İşbîliye'deki (Sevilla) Giralda adı verilen minare bu hususta bir fikir verebilir. Bir sütun ormanı halinde yayılan mekân, sayıları 500'ü bulan kemerleri ve bunların renkli tezyinatı ile göz alıcı bir tesire sahiptir.

Endülüs Emevîleri Pirene dağlarını aşarak Güney Fransa'ya girdikten sonra burada kurdukları kısa hâkimiyetleri sırasında VIII. yüzyıl başlarından 759'a kadar bazı izler bırakmışlardır. Arbûne'de (Narbonne) müslümanlardan kalan izlere rastlandığı gibi bu bölgede bir kazı sonunda büyük bir caminin temel kalıntıları da meydana çıkarılmıştır.

2. Abbâsîler Devri. a) Mezopotamya ve Arabistan. Abbâsîler'in (750-1258) ilk yıllarında başşehir olan Bağdat'ta Mansûr'un 766'da yaptırdığı cami, 96 m. boyunda ve büyük ihtimalle Emevîler dönemi camileri biçiminde idi. Yalnız burada çatıyı tik ağacından ahşap direkler taşımaktaydı. Bu cami 807'de Hârûnürreşîd tarafından tuğladan yeniden yapılmış, 875 ve 893'te genişletilmiş, fakat XIV. yüzyılda Moğol istilâsı sırasında yıkılmıştır. Abbâsîler devrinin bu ilk camiinden kalan tek hâtıra, oradaki Haseki Camii'nde zamanımıza kadar korunan yekpâre Musul mermerinden oyulmuş mihraptır. Burmalı iki sütunun taşıdığı istiridye kabuğu şeklindeki bir yarım kubbecikten ibaret olan bu mihrap, artık bu unsura ayrı bir önem verildiğini açıkça gösterir. Abbâsîler'in hizmetindeki Türk askerleriyle halk arasında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden başşehrin, Dicle kıyısında kurulan ve 883'te terkedilen Sâmerrâ'ya nakli ile Mütevekkil-Alellah'ın orada yaptırdığı muazzam Sâmerrâ Ulucamii'nin harabesi henüz durmaktadır. 180 x 260 m. ölçüsünde, 100.000'in üstünde bir cemaatin namaz kılmasını mümkün kılacak bir genişlikte olan bu caminin planı Emevîler dönemi cami tipine uygundur. Vâsıt Camii'nde olduğu gibi dış duvarlar burç şeklinde taşkın pâyelerle takviye edilmiş, etrafı revaklı bir avluyu takip eden iç kısımdaki sütunların yerini ise kitlevî görünüşlerinin yuvarlatılması suretiyle hafifletilmiş kalın tuğla pâyeler almıştır. Eski Bâbil zikkuratlarından ilham alınarak yapıldığı tahmin edilen garip minare ise caminin dışında ve yapıdan ayrıdır. Melviye adı verilen koni biçimli minarenin merdiveni dıştan helezonî bir rampa halinde yükselir. Bu minarenin tek benzerine, Sâmerrâ'nın az ilerisindeki Ebû Dülef Camii'nde rastlanır. Bu caminin öncekinden farkı, desteklerin üstünde çatıları tutan kemer dizilerinin oluşudur. VIII. yüzyıla ait Rakka Camii ise kalın

pâyelerin ayırdığı kıble duvarına paralel üç sahnı ile bir yenilik göstermemektedir.

b) Mısır. Mısır'da Tolunoğulları Devleti'ni kuran Türk asıllı İbn Tolun tarafından 877-879'da Kahire'de yapılan ve bânisinin adıyla anılan cami, birtakım yenilikler ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Planı, Emevîler dönemi geleneğine uygun olarak çift sütun dizili revaklı bir avlu ile kıble duvarına paralel beş sahndan (avluya komşu bir sütun dizisi sonra kaldırılmıştır) ibaret olmakla beraber köşeleri yuvarlatılmış pâyelerin üstlerindeki kemerler kırık sivri kemerlerdir. Burada ayrıca caminin dış görünüşünün bir kaleyi andırmasından vazgeçilmiş ve duvarlarda dışarıya pencereler açılmıştır. Abbâsîler döneminde Türkler'in nüfuz kazanması ile Sâmerrâ'ya gelen

alçıdan duvar süslemesi motiflerinin benzerleri İbn Tolun Camii'nde de görülür. Alt tarafı dört köşe, üstü yuvarlak, dıştan rampalı minare ise bir dereceye kadar Sâmerrâ'nın Melviye'sini andırmaktadır.

c) Horasan ve İran. Müslümanlığın doğu istikametinde Asya içlerinde yayılması ile birlikte buralarda da camiler yapılmıştır. Ancak bu ilk eserlerden zamanımıza kadar gelen örnekler tanınmamaktadır. Ebû Müslim'in 750'ye doğru Merv'de, üç büyük camiden Yenicami adıyla meşhur olanını yaptırdığı söylenir. Bir rivayete göre yine Ebû Müslim, başka bir rivayete göre ise Saffârî Emîri Amr b. Leys (879-901) Nîşâbur'un ilk cuma mescidinin kurucusudur. Ebü'l-Kāsım es-Sehmî'nin (ö. 1036) Târîhu Cürcân'ında (s. 16 vd.), Cürcân'da Emevîler dönemine ait en eski camilerin yirmi altısının adları ile bir listesi bulunmaktadır. Ahşap direkli oldukları sanılan bu avlulu camilerin benzerleri Cürcân'da, Basra körfezinde Sîrâf'ta, Bağdat'ta bulunmuş ve yine aynı körfezde Bahreyn adasında Menâme yakınında harabesi görülen 1340 tarihli, oymalı ahşap direkli ve kirişli cami, erken İslâmî dönemde Güney Mezopotamya ve İran'da çok yaygın olan eski bir cami tipinin devamına delil olarak gösterilmiştir. Ancak İran bölgesinde bu dönemde yapılan camilerin hepsinin ahşap direkli olmadığı da muhakkaktır. Nitekim Makdisî'ye (X. yüzyıl) göre Persepolis harabeleri yakınında İstahr'daki cami mermer sütunlu idi. 1220'de Moğollar tarafından yıkılan Belh Camii'nin de mermer sütunlu olduğunu İbn Battûta bildirmektedir. Afganistan'ın kuzeyinde

Özbekistan sınırı yakınında Belh (Vezirâbâd) şehrinde 1968'den sonra ortaya çıkarılan Hacı Piyad Camii'nin VIII-IX. yüzyıllara, Abbâsîler dönemine ait olduğu tahmin edilmektedir. Klasik pâyeli camiler tipinde olmakla beraber bazı yenilikler de ihtiva eden bu yapının destekleri yuvarlak olup bunların bilezikler halinde başlıkları vardır. Üzerlerine atılmış kâgir sivri kemerler, harimi örten düz çatıyı taşıyordu. Bu camide ilgi çekici başka bir husus da pâye gövdelerinin, başlıkların, kemerlerin alt yüzleriyle alınlarının sıva üzerine tamamen kabartma bezemelerle kaplanmış olmasıdır. Belh'teki bu cami basit, çok pâyeli, düz damlı ibadet yeri mimarisinin Asya'da gösterdiği gelişmeyi belli eden önemli bir eserdir.

Çok eski bir mimari geleneğe sahip olan İran'da, bilhassa Sâsânîler döneminden kalan kubbeli âteşkedelerin bir mihrap ilâvesiyle cami haline getirildiği ileri sürülmüştür. Yerli yapı sanatında, kuvvetli bir tonoz ve kemer bilgisinin varlığına rağmen, İran'da pâyeli-avlulu cami tipinin başlangıçta hâkim olduğu açıkça görülür. Damgan'da 750-786 yılları arasında yapılan Tarîkhâne Camii, etrafı kemerli revaklarla çevrili dört köşe bir avlu ile üç sahnlı, tonozlu bir harimden ibarettir. Yuvarlak, bodur ve satıhları çıplak tuğla pâyeler, kıble duvarına dikey uzanan sivri kemer dizilerini taşır. Kare planlı ilk minaresi (şimdiki yuvarlak minare yenidir) cami binasından ayrıdır. 875'te Amr b. Leys'in yaptırdığı Şîraz'daki Câmi-i Atîk (Mescidi Cum'a), halen duran harim kısmından anlaşıldığına göre, o bölgede sütun bulunmadığından taştan örme pâyelerden ve sivri kemerlerden ibaretti ve üstü ahşap bir çatı ile kapatılmıştı. Avlulu tipin yeknesaklığının yer yer ufak teferruat değişiklikleriyle giderildiğinin güzel bir örneğini, X. yüzyıla ait Nâîn Camii gösterir. Etrafı revaklı avluyu takip eden derinliğine üç sahnlı harimi, değişik kesitli pâyelerle bölümlere ayrılmıştır. Ahşap üzengili başlıklı pâyeler, sivri kemerler, mihrap, maksûre zengin alçı kabartma tezyinat ile kaplanarak iç görünüşün yeknesaklığı giderilmiştir. Bu caminin bir benzeri Hazar denizi kıyısında Demâvend'de bulunmuştur (XI. yüzyıl). İsfahan Cuma Camii de (Mescidi Cum'a) Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında 760-762'de yapıldığında diğer avlulu-pâyeli camilerden farksızdı. Makdisî, sütunları sıvalı ve 70 arşın boyunda minaresi olan bu on dokuz sahnlı camiden bahseder. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah zamanında yapılan ilâveler, cami mimarisinde yeni bir cereyanın başladığını açıkça gösterir. 1121'de Abbâsîler dönemine ait pâyeli kısmın yanması ve birçok ek ve tamirler, İsfahan Cuma Camii'nin yeni karakterine

daha uygun düşmesini sağlamıştır. A. Godard tarafından ortaya atılan ve yeter derecede inandırıcı olmayan bir faraziyeye göre mahallî İran mimarisinde çok yaygın bir unsur olan eyvan, cami mimarisinde çok erken dönemlerden başlayarak kullanılmıştır. 951 tarihine ait Niriz Camii'nde (Mescidi Cum'a), harim yerinde ortada 18 m. derinliğinde büyük bir eyvan görülür. Sonraları çok değişen bu caminin ortasında kalan, avlu yüzü açık bu eski eyvanın, aslında müslümanlar için ibadet yeri haline getirilmiş eski bir Sâsânî eyvanı olması da mümkündür.

C) Orta İslâmî Dönem. Türkler'in İslâm âleminde önemli bir mevki almaları ile Arap cami mimarisi geleneği yanında bir de Türk cami tipi geleneği ortaya çıkmıştır. Bazı ülkelerde ise, Memlük mimarisinde olduğu gibi, bunların birbirlerine veya Hindistan'da görüldüğü üzere yerli mimari üslûplara karışarak yeni tipler meydana getirdikleri de olmuştur. Bunları karma üslûp gösteren camiler olarak incelemek mümkündür.

1. Arap Dünyası. a) Fâtımîler Devri. Ubeydullah el-Mehdî (909-934) tarafından X. yüzyıl başlarından itibaren Kuzey Afrika'da yayılan Şiîlik, Mehdiye'nin başşehir yapılması ile kuvvetlendi. Bu sırada inşa edilen Mehdiye Camii, halifelik iddiasında bulunan Mehdî'nin merkez camii idi. Mehdiye Camii'nin planı bütünüyle Mağrib geleneğine uygundur. Kıbleye dikey dokuz sahndan ortadaki geniş ve iki ucu kubbeli olup kıble duvarı önünde ise enine geniş bir sahnı vardır. At nalı biçimindeki kemerleri taşıyan sütunları eski harabelerden toplanarak yeniden kullanılmıştır. Caminin avludan taşkın bir cümle kapısı vardır. 969'da Mısır'ı

alan Fâtımî kölelerinden Cevher es-Sıkıllî, bugünkü Kahire'yi kurarken yeni idarenin ilk büyük camii olarak, eski Kopt kiliselerinin sütun ve başlıklarını kullanıp 972'de biten Ezher Camii'ni yaptırmıştır. Sonraları aynı zamanda medrese olarak kullanılan bu cami, etrafı revaklı büyük bir avlu (Azîz-Billâh zamanında [976-996] revaklar öğrencilerin barınması için avlunun daraltılması pahasına genişletilmiştir) ve kıble duvarına paralel beş sahndan ibaret olup ana eksen üzerinde iki kubbeli geniş eksen sahnı mevcuttur. İran'dan gelen bir tesirle kubbe intikali kırık sivri kemerli tromplarla yapılmış, aynı şekil sahn kemerlerinde de kullanılmıştır. Ayrıca kıble duvarına bitişik iç köşelerde birer kubbe olduğu bilinmektedir ki bu da eski geleneklere bağlı pâyeli cami tipinde uygulanmış bir yeniliktir. Aynı

yenilik, 991'de Azîz-Billâh'ın Kahire'de yaptırmaya başladığı, ancak 1012'de Hâkim-Biemrillâh zamanında biten Hâkim Camii'nde de görülür. O zamana kadar hiçbir camide rastlanmayan son derece temiz ve itinalı bir taş işçiliği, bu malzemeyi eskiden beri kullanmakta büyük ustalık gösteren Suriye veya Güneydoğu Anadolulu işçilerin burada çalıştıkları ihtimalini akla getirir. Cami, yapıda 1010'da ve 1087'de Bedr el-Cemâlî'nin, 1304'te II. Baybars'ın yaptırdığı ekler dikkate alınmazsa revaklı avlulu pâyeli camidir. Ancak avlunun giriş cephesi, taşkın cümle kapısı ve iki köşedeki minare kaideleriyle dış mimari fikrinin başlangıcına işaret eder. Harim, kıble duvarına paralel sivri kemerli beş sahna ayrılmıştır. Ana eksen üzerinde ise kalın pâyelerle sınırlanan yüksek çatılı eksen sahnı uzanmaktadır ki bunun da mihrap ucunda sonraları yıkılan maksûre kubbesi bulunuyordu. Ezher'de olduğu gibi kıble duvarı köşelerinde de birer kubbe mevcuttu.

Her tarafı ağaç, alçı ve taş üzerine oyma ve kabartmalarla zengin şekilde süslenmiş olan Hâkim Camii yeni bir mimari üslûbun başladığına işaret eder. Arap cami mimarisinde bir dış cephe estetiğinin başladığı ilk önce burada görülür. Asya'dan gelen tesir, kemerlerin at nalı biçiminde değil sivri oluşunda da kendisini belli eder. Emîrü'l-cüyûş (başkumandan) Bedr el-Cemâlî tarafından Kahire'de Mukattam tepesinde 1085'te yaptırılan Cüyûşî Camii ise her bakımdan yenilikler gösteren bir binadır. Bu küçük camide düz çatı terkedilmiş, batı tarafında üç bölümlü geniş bir methal binası, solda ise kubbeli bir türbe yapıya bitiştirilmiştir ki sonraları çok genel bir hal alan bu husus Mısır'da ilk örnektir. İki yanında tonozlu odalar olan ufak bir iç avludan çifte sütunlu üç gözlü bir kemerle geçilen harim, ikisi serbest, ikisi kıble duvarına bitişik dört pâyeye binen tromplu bir kubbenin örttüğü maksûre kısmı ile bunu üç tarafından saran çapraz tonozlu beş bölümden ibarettir. Burada kullanılan sivri kemerlerle Mısır'da ilk defa rastlanan tezyinî tuğla mukarnaslar (stalaktitler), Asya'dan gelen bir tesirin açık izleridir. Caminin evvelce zengin şekilde bezenmiş olduğu muhteşem alçı mihraptan anlaşılır. Kare bir kule halinde olan, şerefesi kubbeli ağır bir minare avlu girişinin üstünde yükselir. 1125'te yapılan küçük Akmer Camii'nin en önemli tarafını, tamamen taştan yapılmış, içleri istiridye kabuğu şeklinde işlenmiş sivri kemerli nişler, stalaktitler, kûfî yazı frizleri, madalyonlarla süslü ve evvelce üzerinde bir de minare bulunan methal cephesi teşkil eder. Bu bina, cami mimarisinde kuvvetli bir cephe mimarisi

fikrinin yerleşmeye başladığını açıkça belirtir. Batı Asya mimari özelliklerinin Fâtımîler döneminde Mısır'da tesirini gösterdiğinin bir delili, kubbeye geçişi kat kat tromplarla yapılan Seyyide Rukıyye Camii'dir. Kahire suru dışında Vezir Sâlih Talay'ın 1153'te yaptırdığı küçük Sâlih Talayî Camii de aynı zamanda Hz. Hüseyin'in başı burada muhafaza edildiğinden bir meşhed durumundadır. Harim kıble duvarına paralel sahnlar halindedir. Çatı eski geleneğe uygun olarak düzdür. Kırık sivri kemerler İran'dan gelen bir tesiri açıkça gösterir. Burada çok zengin kûfî yazı frizleriyle kemerlerde, ahşap kemer gergi kirişlerinde, minber ve maksûrede ince oyma işleri dikkati çeker. Halen müzede saklanan pencereleri ise en eski tezyinatlı İslâmî pencere örnekleri olarak özel bir değere sahiptirler.

b) Kuzey Afrika. Kuzey Afrika'da Fâtımîler'in tayin ettiği valiler kısa zaman sonra bağımsızlıklarını ilân etmekle beraber yaptıkları büyük camilerde Ubeydullah el-Mehdî'nin camiindeki geleneğe bağlı kalmışlardır. Halbuki Mısır'daki Fâtımî sanatı, Selçuklular'dan gelen tesirlerle esas geleneğinden uzaklaşmış bulunuyordu. Muhafazakâr bir üslûp takip eden Kuzey Afrika'da, esası 849'a ait olmakla beraber yeni baştan 981'de yapılan ve sonraları tamir gören Sefâkus (Sıfaks) Camii pâyeli bir yapı olup sütunların üstünde üzengi başlıklarına

sahiptir. At nalı kemerlerle ayrılan sahnların üstleri düz bir dam ile değil çapraz tonozlarla örtülmüştür. Gelenekteki yapı tipi üzerinde uygulanan bu çok önemli değişiklik Manastır Büyük Camii'nde de görülür. Sefâkus Camii'nin minaresi ise, Sîdî Ukbe Camii minaresi gibi, yukarı doğru hafifçe daralan kare gövde ile daha ufak bir orta kısımdan ve nihayet yuvarlak bir üst kısımdan ibarettir. Hammâdîler'in 1007'de kurulan hükümet merkezi Kal'atü Benî Hammâd'da yapılan Benî Hammâd Camii, şehrin 1090'da terkedilmesiyle yıkılmışsa da kalıntıları mimarisi hakkında bir fikir vermektedir. Etrafı revaklı bir avlunun ekseni üzerinde bulunan, yalnız avluya bakan cephesi nişler ve geometrik motiflerle süslü 25 m. boyundaki dört köşe minaresi henüz ayaktadır. Yedi sıra halindeki on iki sütunla sekiz sahna ayrılan harimde, evvelce duvarla tecrit olunmuş bir maksûre olduğu da tesbit edilmiştir. Bu bakımdan eski Arap cami tipine tamamen uygundur.

c) Sicilya ve Malta. 827'de I. Ziyâdetullah tarafından fethine girişilerek

1089'a kadar İslâm idaresinde kalan Sicilya adasındaki camiler tamamen tahrip edildiğinden bunların mimarileri hakkında fikir verecek hiçbir iz kalmamıştır. Ancak Normanlar devrinde yapılan binalarda görülen tezyinat, bu camilerde kullanılan bezeme üslûbu hakkında tahminler yürütmeye yarayabilir. Bilhassa Capella Palatina'nın (saray kilisesi) iç süslemesi tamamen İslâmî üslûpta olduğundan buradaki İslâm tesirlerine ve ustalarına bağlanır. Herhalde camiler de aynı üslûpta tezyin edilmişti.

Kısa süre İslâm hâkimiyetinde kalan Malta'da da (870-1090) camiler yapılmış olmalıdır. Fakat bunlardan da bir iz kalmamıştır. Yalnız kazılarda rastlanan bazı mezar taşları, burada vaktiyle yaşamış müslümanların son hâtıralarıdır.

d) Endülüs. Endülüs'te yapılan camilerden Kurtuba Ulucamii'nden başka örnek kalmamış gibidir. Bu camide II. Hakem zamanında yapılan maksûre kısmı, kemerleri ve kubbeleri, İslâm mimarisinde yeni bir eğilime işaret ederler. Birçok eklerle genişletilen Kurtuba Ulucamii çok sayıda sütun, bunlara oturan 500 kadar kemer ve bunların renkli süslemeleriyle göz alıcı bir tesire sahiptir. Planın bütün sadeliğine rağmen üst üste bindirilmiş kemerler ve sütunlarla âdeta oynayan cüretli bir mimari, 961'de yapılan maksûre bölümünde doruk noktasına erişmiştir. Sivri kemerlerin iç kenarları diş halinde çıkıntılarla süslenmiş, kubbeler ise zengin bir kaburga sistemiyle kurulmuştur. Tuleytula'da (Toledo) X. yüzyıla ait Bib Mardom Camii'nde de (şimdi Cristo de la Luz Kilisesi) tamamen kaburgalarla kurulmuş çok sayıda kubbeler bulunduğu görülür. Hatta belki de bu cami, yüksek bir ana kubbe etrafında tertip edilmiş daha ufak ölçüdeki sekiz küçük kubbeden meydana gelmişti. Bu caminin diğer bir özelliği de nişler, tuğla kemerler ve yine tuğla bir yazı frizi ile süslü cephesidir ki cephenin böyle oluşu, bu caminin etrafı kapalı bir avlusu olmadığına delil sayılabilir.

İspanya'daki hemen hemen bütün camilerin tahrip edilmiş olması, buradaki gelişmelerin tam olarak öğrenilmesine imkân bırakmamaktadır. Elhamra Sarayı sayesinde çok zengin bir mimariye sahip olduğu bilinen Gırnata'da XII-XV. yüzyıllara ait camilerden bugüne hiçbir iz kalmamıştır. Bu yüzden gelişmenin cami mimarisindeki akisleri anlaşılmamaktadır. Sadece Elhamra Sarayı'ndaki iki mescid, süslemeye büyük önem verdiği anlaşılan devrin mimarisi hakkında bir dereceye kadar fikir verir.

e) Kuzeybatı Afrika. Medeniyet bakımından tamamen Endülüs'ün tesiri altında kalan Murâbıtlar'ın Afrika'nın bu bölgesinde yaptıkları camiler, mimari bakımdan eski Arap geleneğine uygundur. Murâbıtlar'ın en önemli eseri, Cezayir'de 1096'da tamamlanan el-Câmiu'l-kebîr'dir. Planı eski geleneğe tamamen uygundur. Yalnız minare avlu duvarının bir köşesine sonradan eklenmiştir. Beş sahn derinliğinde olan harimde, kalın pâyelerin taşıdığı kemerlerden kıbleye dikey sıralananların kenarları sade, paralel olanların ise diş halinde çıkıntılıdır. 1135'te tamamlanan Tilimsân Ulucamii de iç görünüşü bakımından tamamen el-Câmiu'l-kebîr'e uyar. Maksûre bölümü yerinde kaburgalı bir kubbe yükselmektedir. Fas'ta her ikisi de 859'da yapılmış olmakla beraber 956'da yine beraberce genişletilerek minare eklenen Karaviyyin ve Endülüsî camilerinin bugünkü görünüşleri, Muhammed Nâsır-Lidînillâh el-Muvahhidî zamanına aittir. Bu camilerde avlu oldukça ufalmış, yan revaklar hayli derinleşmiş, harim ise (kıbleye paralel birincide on, diğerinde yedi sahn olmak üzere) çok derin bir şekil almıştır. Sahnların üstleri çifte meyilli çatılarla örtülmüş, ortada mihraba uzanan yüksek eksen sahnı, haçvari kesitli pâyelerle kare bölümlere ayrılmıştır. Endülüsî Camii'nde avluda bulunan minarenin ekseninin camininkinden 28 derece farklı oluşu, ilk caminin kıble yönünün şimdikinden değişik olduğunu gösterir. Böyle kıble yönü değiştirilmiş camilerin en tanınmış örneği ise Muvahhidler sülâlesinden Abdülmü'min el-Kûmî'nin Merâkeş'i 1147'de zaptettiğinde yaptırdığı muazzam camidir. Merâkeş Camii'nin inşası bitmeden kıble yönünün hatalı olduğu anlaşıldığından derhal yıktırılmış, yalnız kıble duvarı, onun önüne yapılan Kütübiye Camii'ne cephe duvarı olarak muhafaza edilmiştir. Sonraları tamamlanan kare minaresinin dış satıhları ise parlak ışık altında kuvvetli gölge-ışık oyununa imkân veren zengin kemerler ve örgü motifleriyle süslenmiştir. Kütübiye Camii'nin avlusu da küçülmüş, yan revakların derinliği dört sahn genişliğini bulmuştur. Harimde sahnlar kıbleye dikey olup ortada geniş bir eksen sahnı ve kıble duvarı önünde de geniş enine sahn vardır. Bunun üstünde beş yerde mukarnaslı kubbeler yapılmıştır. Bundan, Mağrib'de kubbe gibi bir mimari elemanın cami mimarisinde kullanılmaya çalışıldığı, fakat gelenekteki cami planının hâkimiyetinden bir türlü kurtulunamadığı anlaşılmaktadır. Abdülmü'min, Atlaslar'da Tinmâl köyünde

de yine gayet büyük bir cami yaptırmış olup Kütübiye’ye çok benzeyen bu caminin başlıca farkı minaresinin mihrabın üzerinde yükselmesidir. Hep aynı şemanın ufak detay farkları veya tezyinat özellikleriyle tekrarlandığı bu camilerin içinde yine Muvahhidler’den Ebû Yûsuf el-Mansûr (1184-1199) tarafından Rabat’ta yapılmasına başlanan, fakat tamamlanmayan 183 x 140 m. ölçüsündeki Hassan Camii özel bir önem taşır. Bu dev ölçülerdeki caminin harabesinden anlaşıldığına göre, oldukça ufak olan normal bir iç avludan başka mermer sütunlardan meydana gelen harimin iki yanında derinliğine uzanan sağlı sollu iki uzun avlu daha vardır ki böylece cami üç avlulu olmaktadır. Eksen sahnı diğerlerinden biraz geniş olduğuna göre bir maksûre kubbesi bulunduğuna ihtimal verilebilir. Caminin bir özelliği de sütunların yekpâre olmayıp üst üste konmuş kasnaklardan meydana gelmesidir. Aslında 60 m. yüksekliğinde olması düşünülen kare minarenin ancak 44 metrelik kısmı yapılmıştır. Avlu cümle kapısı cephesi ortasında yükselen bu minarenin iç rampası ortadaki katların etrafında dolanır. Minarenin dış satıhları, kuvvetli Afrika güneşi altında cazip bir gölge-ışık tesiri bırakan kemer ve kabartma örgülerle süslenmiştir ki böylece Kütübiye, Sevilla Giraldası ve Kasba Camii minarelerinin teşkil ettiği gruba girer. Yine Ebû Yûsuf el-Mansûr’un Merâkeş’te yaptırdığı Kasba Camii’nde de minare tezyinatı artık son haddini bulmuş ve bu husus Mağrib’in sonraki camilerine ve dolayısıyla minare mimarisine geniş ölçüde tesir etmiştir.

1393’te yapılan Fas Camii Muvahhidler geleneğinin devamına işaret eder. Fas’ın küçük camileri de geleneğe bağlı tipin küçük ölçüde benzerleri olarak kıble duvarına paralel bir iki sahndan ibaret binalardır. Eski Arap cami tipinin avlulu, pâyeli, geniş eksen sahnlı ve kubbeli maksûreli planına sadık kalınmasına rağmen bu camilerde zengin alçı süsleme gitgide arttırılmıştır. Merînîler’den Ebû Ya‘kūb Yûsuf’un 1294’te tamamladığı ve Ebû İnân’ın 1353’te ilâveler yaptırdığı Tâzâ Camii’nde, eski planın yanı sıra yeni zengin tezyinat merakı (bilhassa maksûre kubbesinde) kendisini gösterir. Aynı özellik daha ileri derecede, Tilimsân’da 1296’da yapılan Sîdî Belhasan ve 1310’a ait Evlâdü’l-imâm adlarındaki oldukça küçük camilerde bulunur. Merînîler’in en dikkat çekici eserleri, Tilimsân’ın muhasarası esnasında Mansûre denen ordugâhta yaptıkları 6085 m. ölçüsündeki etrafı su hendeğiyle çevrili Mansûre Camii’dir. 1303’te başlanan, ancak 1336’da tamamlanan bu büyük caminin, kalıntılarının azlığına rağmen birtakım

yenilikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Büyük kare minare, cephenin ortasında dışarı taşkın bir çıkıntı halindedir. Kare olan avluda yan revaklar derin, harimin on üç sahnı kıbleye dikeydir. Ancak kıble duvarına paralel üç sahn bunları kesmekte, mihrap önünde ise kubbeli, her bir kenarı 14 m. olan büyük bir kare maksûre kısmı bulunmaktadır. 38 m. boyundaki minare, Mağrib minarelerinin kabartma ve renkli görünüm bakımından en güzellerinden sayılır.

2. Türk Dünyası. a) Orta Asya. Her ne kadar Horasan müslümanlar tarafından 651-652'de fethedilmişse de İslâmiyet'in Türk kavimleri arasında kökleşmesi oldukça uzun sürmüştür. Kuteybe b. Müslim'in 705'te Horasan valisi olması üzerine Buhara, Semerkant vb. yerlerde camiler yapıldığı bilinmektedir. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un 819'da idareyi Sâmânoğulları'na bırakması ile bölgede İslâmiyet iyice yerleşmiş oldu. Ancak bu döneme ait camileri tanımak mümkün olmamıştır. Buradaki en eski İslâmî Türk binası, Buhara'da Sâmânoğlu İsmâil b. Ahmed'in türbesidir. Türbe, gerek bir hasır örgüsünü andıran tuğla cephe süslemesi, gerekse köşe tromplarına binen büyük kubbesiyle Türkler'de kubbeli yapılara karşı olan eğilimi açıkça gösterir. Diğer taraftan 962'ye doğru Türkistan'dan Afganistan'a gelen Alp Tegin'in ve onu takip eden Sebük Tegin'in 977'de Gazne'de kurdukları küçük devlet, Sultan Mahmud zamanında en parlak devrini yaşadığında Mahmud tarafından birçok cami yaptırılmışsa da 1150'ye doğru bunlar tahrip edildiğinden günümüze fazla izleri kalmamıştır. Ancak Gazneli Mahmud ve Sultan Mesud'un

yıldız biçiminde kesitleri olan dış cepheleri tezyinatlı zafer kuleleri, Türk tipi ince uzun minarelerin mimarisine ve bilhassa mânasına öncü sayılabilirler. Afganistan'da Gazneli Mahmud'un yaptırdığı Leşker-i Bâzâr Camii, kıble duvarına paralel iki sıra destekten meydana gelmiş, enine uzanan büyük dikdörtgen bir yapıdır. Mihrap hizasında kalın pâyelere oturan büyük bir kubbe bulunuyordu. Böylece bu cami sonraki Artukoğlu ve Büyük Selçuklu camilerinin bir öncüsü olmuştur. Hint'te ve Hazar denizi kıyısında Derbend'de de bu caminin benzerlerine rastlanır. Karahanlılar'dan Arslan Han (1102-1130) bilhassa büyük binalar yaptırmıştır. 1120'de Buhara'da bir musallâ kurdurmuş, 1121'de Şehristan'da, 1068'de harap olan caminin yerinde yeni bir cami yaptırmıştır. Fakat bu devrin en önemli eseri, hiç şüphesiz Buhara'daki Kalyan Camii ve minaresidir. Arslan Han'ın

1121'de Şehristan'da eski geleneğe uygun olarak yaptırdığı avlulu ve pâyeli caminin sivri kemerli olan bir kısmı bu tarihe ait olup 1400'e doğru büyük ölçüde tamir görmüş, fakat camiden ayrı olan 52 m. boyundaki minare, üst kısımdaki bazı tamirler istisna edilirse aynen kalmıştır. Gövdesi tuğla kuşaklarla süslü olan minare uzun bir koni biçimindedir. Buhara'da sur dışındaki musallâ ise büyük kare bir meydanlıktan ve bunun batı kenarında yükselen bir camiden ibarettir. Kıble duvarı XII. yüzyıla, bugünkü yapısı ise geç döneme ait olan bu cami enine uzanan bir sahndan ibarettir ve bu sahnlar avluya ortadaki 15 m. yüksekliğinde olan üç sivri kemerle açılır. Özkent'te XI. yüzyıla ait 17 m. boyundaki minare de (cami moderndir) Kalyan minaresiyle aynı özelliklere sahiptir. Gövdesi bir çubuk demeti şeklinde taşkın çıkıntılara sahip olan Çar Kurgan minaresi ise eski Türk mimarisinin türbe ve minare inşasında kullanılan çok sevilen motiflerini aksettirir. Çeşitli istilâlar ve inceleme güçlükleri yüzünden bu bölgelerdeki Türk camilerinin mimarileri hakkında açık fikir edinilememekte ise de tanınan birkaç örnek sayesinde Arap minaresinden gerek mâna gerekse estetik bakımdan tamamen değişik bir Türk minaresinin varlığı anlaşılmaktadır.

b) İran. Selçuklu Türkleri'nin siyaset âlemine girişiyle cami mimarisinde yeni bir tipin doğuşu başlamıştı. Sultan Melikşah (1072-1092) İsfahan Cuma Camii'ni tamir ettirdiği sırada burada dikkate değer ilâveler de yaptırmıştır. Melikşah'ın en önemli ilâvesi, mihrabın önünde ve pâyeli kısmın tam ortasında yükselen muhteşem kubbeli mekândır. Avlu tarafında büyük bir eyvana bitişik olan bu kubbeli kısmın, Türk-İslâm sanatını Sâsânî âteşkedelerine bağlamak isteyenler tarafından ateş tapınaklarından ilham alınarak yapıldığı ileri sürülmüş, bazıları ise bunları müstakil bir bina farzederek "köşk-cami" adıyla muayyen bir kubbeli cami tipine esas kabul etmiştir. Ancak yeni esaslara göre yapılmış sadece âbidevî bir maksûre olan bu bölümün harimin diğer kısımlarından açık şekilde ayrılmış olması, A. Gabriel tarafından ileri sürüldüğü gibi buranın sultanın cuma namazına tahsis edilmiş olduğunu gösterir. Böylece XII. yüzyılda İsfahan Cuma Camii'nin avlu cephelerinin her birinin ortasına birer eyvan yapılarak sonraları klasik bir Asya camii tipi oluşturan dört eyvanlı cami tipinin en âbidevî (170 x 140 m.) örneklerinden biri meydana getirilmiştir. Nizâmülmülk tarafından 1058'de yaptırılmış bir cami olduğu tahmin edilen Hargird'deki kerpiç bir harabede, mihrap 6,80 m. enindeki dip duvarında

ise de dikkate değer çok güzel kabartma tezyinat kalıntılarına sahip olan bu yıkıntının mahiyeti kesin olarak bilinmemektedir. İsfahan Cuma Camii'nin dört eyvanlı şekli bugünkü bilgilerle ön örnek olmuş izlenimini bırakmaktadır. Doğu Türkistan'daki Budist ve Nestûrî manastırlarına, ribâtlarına veya sadece kervansaraylara dayandığı yolunda ortaya atılan iddialara rağmen bir avluya açılan dört eyvan ve bunların arasında sıralanan kemerli iki katlı revaklarla arkalarındaki hücrelerden ibaret medrese-cami tipinin doğuşu genel görüşe göre Selçuklu döneminde olmuştur. İran topraklarında, Sâsânî yapısı olan Bağdat yakınında Tâk-ı Kisrâ gibi yerli mimarinin baş unsuru olan eyvanın cami mimarisinde Selçuklular'dan önce de kullanıldığı yolunda ileri sürülen faraziye (meselâ Niriz Camii) inandırıcı olamamıştır. Eyvanın Selçuklular ile cami mimarisinde uygulandığını ileri süren görüşe karşı yapılan itirazlar da yeter derecede inandırıcı değildir. İsfahan Cuma Camii'nden sonraki bütün aksamı aynı zamana ait bir örneği, 1135'te yapılan Zevvâre Cuma Camii teşkil eder. Diğer kısımları XIX. yüzyılda yapılan Gulpâyegân Camii'nde, XII. yüzyıl başına ait esas binada, harimde büyük kubbeli bir kısmın hâkimiyeti dikkati çeker. Aynı tipin diğer bir örneğini teşkil eden Erdistan Cuma Camii'nde (1160) çok önemli bir unsur olan kubbe kısmında intikal, pek zengin bir kemer ve tromp sistemiyle sağlanmıştır. Selçuklu mimarisinde cephe tesirine büyük bir önem verildiğinin delili de ana eyvanın iki yanında cümle kapısı üstünde yükselen yuvarlak gövdeli ve dışı tuğla tezyinatlı ince uzun bir çift minaredir. Büyük Selçuklular devrine ait camilerden pek az iz kalmıştır. Ancak bunlardan bazılarının minareleri, bugünkü yapıları hayli yeni olan camilerin yanlarında mevcuttur. 1092'de Melikşah'ın Bağdat'ta yaptırdığı cami tamamen kaybolmuşsa da burada eski pâyeli-avlulu tip uygulanmış olmakla beraber mihrap önündeki her dört pâyenin meydana getirdiği kare bölümün üstünün küçük bir kubbe tarafından örtülü olduğu bilinmektedir. Büyük Selçuklular'dan Sultan Sencer'in (1118-1157) Merv şehrindeki muazzam eserleri ise Moğol akınlarında tamamen yok olmuştur. Merv'in Selçuklular devrindeki ihtişamını anlatan, 1217-1219'da orada yaşayan Yâkut, Sultan Sencer'in türbesine bitişik ve ondan bir parmaklıkla ayrılmış büyük ve muhteşem bir camiden bahseder ki türbenin harabesi durmakla beraber bugün bu yapıdan toprak üstünde hiçbir iz yoktur.

c) Suriye-Doğu Anadolu. Büyük Selçuklu Devleti'nin parçalanması ile ortaya çıkan küçük devletler devrinde de cami mimarisinde gerek tip

gerekse tezyinatta önemli gelişmeler kaydeden bir ilerleme dikkati çekmektedir. Musul ve Halep Atabegi Nûreddin Zengî tarafından 1148'de yaptırılan Musul Câmi-i Kebîri'nin, gövdesi zengin ufkî frizler halinde değişik kabartma örgü motifleriyle süslü ince yuvarlak minaresi ve su

mermerinden muhteşem mihrabı bu özellikleri çok iyi aksettirir. Esası Melikşah devrine ait olan Diyarbakır Ulucamii eski Emevî geleneğine uygundur. Revaklı bir avluyu, enine uzanan kıbleye paralel pâyeli üç sahndan ibaret bir harim takip eder. Ana eksen üzerinde, mihraba uzanan yüksek çatılı eksen sahnı da vardır. Şam Emeviyye Camii'ne çok benzeyen bu eserin en ilgi çekici tarafı, Artukoğlu Elaldı tarafından 1118'e doğru yaptırılan, âdeta İlkçağ'ın tiyatro sahnesi cephelerini (skene frons) hatırlatan ihtişamlı bezemelerle kaplı ve zengin bir sütun tertibine sahip gösterişli mimarili cephesidir. Diyarbakır Ulucamii'nin plan bakımından eski geleneğe uygun olmasına karşılık 1031'de yapılan bir caminin yerinde Artukoğlu Necmeddin Alpı'nın (1152-1176) yaptırdığı Meyyâfârikīn'deki (Silvan) Ulucami, Türk cami mimarisindeki değişikliğin dikkate değer bir örneği olarak ortaya çıkar. İtinalı bir taş işçiliğine sahip olan bu cami yeni özellikler de gösterir. Yapı enine uzanmakta, mihrap önünde ise çok büyük bir kubbe mekânı bulunmaktadır ki burayı saran kanatlar pâyelerle ayrılmıştır. 1176'da yapılan Mardin Ulucamii, Silvan Ulucamii gibi avlusuz ve kubbeli, enine açılan bir mekândan ibarettir. İnşa tarihi kesin olarak bilinmeyen (1190 [?]) Urfa Ulucamii, enine uzanan üç sahndan ibaret basit bir yapıdır. Bu caminin tek özelliği, pâyeler arasındaki bölümleri örten çapraz tonozlardır. Halep, Diyarbakır, Urfa camilerinin kare planlı minareleri ise bu hususta hâlâ eski Emevî geleneğine bağlı kalındığını gösterir. Artukoğlu Yavlak Arslan zamanında (1184-1200) başlanan ve Artuk Arslan (1200-1239) tarafından tamamlanan Düneysir (Kızıltepe) Ulucamii, Artukoğulları cami tipinin özelliklerini taşır. Revaklı avlu artık kaybolmuş (belki de yıkılmıştır), harim ise enine açılan bir mekândan ibaret kalmıştır. Bu mekân kıbleye paralel pâyeli üç sahndan meydana gelmekte, mihrap önünde kuvvetli pâyelere oturan ve caminin genel mimarisine hâkim büyük ve yüksek 10,50 m. çapında bir kubbe bulunmaktadır. Bu caminin evvelce zengin tezyinatlı iki minaresi olduğu zannedilmektedir. Mihrap önündeki artık basit bir maksûre olmaktan çıkmış büyük kubbeli mekânı bir at nalı şeklinde pâyelerle saran tipin biraz değişik bir örneği de XIII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen Van Ulucamii'dir. Yalnız burada giriş

kısmında ayrıca bir pâye dizisi daha bulunmakta ve cami önünde eskiden bir avlu olduğu tahmin edilmektedir. Mimar Hüsrev tarafından 1247'de yapılan ve şimdiki şeklini 1274'te alan Malatya Ulucamii'nde değişik bir uygulama ile karşılaşılır. Cami derinliğine uzanmakla beraber pâyeli yan kanatların kemerleri kıbleye paralel sıralanmakta, ortada geniş bir eyvanı, geçişi alveollu bir kubbe takip etmektedir. Böylece Malatya Ulucamii, İran'da görülen eyvanlı-kubbeli tipin bir temsilcisi olmaktadır. Aynı özellikler 1394'te yapılan Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) Ulucamii'nde de vardır. Yine Hasankeyf'te Eyyûbîler'den Gazî b. Mehmed'in 1371'de yaptırdığı Süleyman Camii ile (minaresi 1407'de yapılmıştır) XIV. yüzyıl sonuna ait Koç Camii ise yine mihrap kubbesine ve 30 m. boyunda taştan hârikulâde bir minareye sahiptir. Bölgenin taştan yuvarlak gövdeli minareleri şekil bakımından Türk, kabartma süslemeleri bakımından Arap-Suriye minare mimarisine bağlanırlar.

d) Anadolu'da Cami. Pâyeli Camiler. 1071'de kazanılan Malazgirt Zaferi ile Selçuklu Türkleri'ne açılan Anadolu'nun ilk camilerinin mimarilerinde pâyeli tipe sadık kalındığı anlaşılmaktadır. Ancak bu pâyeli tipte iklim şartları yüzünden ve sanat zevki bakımından birtakım yenilikler meydana geldiği tesbit edilmektedir. 1100'e doğru yapılan Ani Camii'nde bodur taş pâyelerin yine taştan tonozları taşıdığı görülür. Heybetli bir prizma halindeki taş minare ise Türk minarelerinin zafer anıtı karakterini eski İrmîniye'nin bu başşehrinde çok güzel belirtir. Anadolu'nun en eski camilerinden biri sayılan, 1100'e doğru yapılan ve 1135'te tamir edilen Sivas Ulucamii Dânişmendliler dönemine aittir. Bu caminin üstü düz bir dam ile örtülmüş (yakın tarihlerde yapılan büyük tamirde betona dönüştürülmüştür), harim kısmı ise her sırada beş pâye ile kıble duvarına dikey on bir sahna ayrılmıştır. Binanın kıble

duvarına bitişik olan minaresi 1220'de yapılmıştır. Rükneddin Mesud döneminde 1155'te inşasına başlanarak 1220'de I. Alâeddin Keykubad zamanında tamamlanan Konya'da Alâeddin Camii, çeşitli ek ve değişiklikler yüzünden hayli çapraşık bir biçim alan planına rağmen ilk şeklini açıkça belli eder. Şamlı Mehmed b. Havlân adlı bir mimarın eseri olan bu camide revaklı avlu yoktur. İklim sert olduğundan avlu cephesi kapatılmıştır. Mihrap önünde kubbeli bir kısım ve bunun etrafında eski binalardan toplanma sütunlarla (bir tanesi üzerindeki Grekçe kitâbeden

öğrenildiğine göre bir kiliseye vakfedilmiştir) ayrılmış sahnlı kanatlar vardır. Sütunları bağlayan sivri kemerler kıble duvarına paralel uzanır. 1140'a doğru inşa edilen Kayseri Ulucamii'nde görülen tip daha farklı olup pâyeli tip geleneğinde yapılan değişiklik açıkça belli olur. Burada derinliğine sekiz sahn, enine ise beş kemer dizisi vardır. Tam ortada bulunan, günümüzde örtülü bir bölümün üstünün evvelce açık olduğu ve bunun avlu geleneğinin son derece küçülmüş ve mahiyetini kaybetmiş bir hâtırası niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Mihrap önündeki bölüm de büyük bir kubbeye sahiptir. Konya'da II. Kılıcarslan'ın (1155-1192) veziri Ebû Said Altınapa'nın yaptırdığı, 1332'de tamir gören İplikçi Camii enine uzanan avlusuz bir binadır. Haçvari kesitli iki sıra halindeki on iki pâye, mekânı üzerleri çapraz tonozlarla örtülü yirmi iki bölüme ayırır. Yalnız cümle kapısından mihraba doğru sıralanan üç bölümün üstleri, üçgen geçişli kubbeli tonozlarla kapatılmıştır. Böylece Anadolu'da Türk cami yapı sanatında pâyeli camilerin kâgir tonozlarla örtülmesi sisteminin yerleşmeye başladığı anlaşılır. Minare, kıble duvarı önüne ve binadan ayrı olarak sonraları yapılmıştır. Saltukoğlu Mehmed Kızılarslan'ın 1179'da yaptırdığı Erzurum Ulucamii de sivri kemerlerle bağlı yirmi dört pâye ve on altı duvar pâyesi üzerine inşa edilmiş kubbe ve tonozlarla örtülüdür. Atsız Elti adına 1210'da yaptırılan veya tamir ettirilen Kayseri Kölük Camii, ortada üstü açık olan avlu bölümüne ve mihrap önünde dört kemere binen kubbeye sahiptir. Bu tipin daha gelişmiş bir örneği ise Niğde'de 1223'te yapılan Alâeddin Camii'dir. Derinliğine uzanan bu caminin üstünü kalın pâyeler üzerine binen on beş tonoz örter. Kıble duvarı boyunca sıralanan bölümlerin üstleri ise kubbelerle kapatılmıştır. Binanın tam ortasında olan yüksek kısmın üstü, geleneksel iç avlunun bir hâtırası olarak açık bırakılmışken sonraları kapatılmıştır. İtinalı taş işçiliği bilhassa cümle kapısının dış cephesinde görülen bu camide Türk geleneğine uygun yuvarlak bir minare vardır. Kıble istikametine doğru iki pâye dizisiyle ayrıldıklarından dolayı aralarında hıristiyan sanatının bazilikaları ile müphem bir benzerlik gören M. van Berchem tarafından bu camileri ifade için ortaya atılan "kilise tipi cami" (mosquée-Zglise) tabirinin yersiz ve mantığa aykırı olduğu da açıkça bellidir. Mengücükler'den Ahmed Şah b. Süleyman Şah tarafından 1228-1229'da yaptırılan Divriği Ulucamii ise birçok bakımdan çok önemli bir Türk eseridir. Aynı eksene sahip bir şifâhâneye (mimarı Ahlatlı Hürremşah, belki caminin mimarı da odur) bitişik olarak inşa edilen bu caminin dış görünüşünde temiz taş işçiliğine sahip cümle kapıları ve bilhassa kuzeye

bakan cümle kapısı kabartma süslemesiyle dikkati çeker. Bina, her biri beş sütunlu dört sütun dizisiyle uzunlamasına beş sahna ayrılmıştır. Kemerler kıble duvarına dikey sıralanmakta olup ortadaki sahn daha geniş tutulmuştur. Mihrap önünde büyük bir kubbe bulunmaktadır. Harimi teşkil eden bölümlerin tonozlarının (on dokuzu orijinaldir) geçiş şekilleri hep değişiktir. Monoton olmaya çok elverişli bu örnekte böylece göz alıcı bir tesir elde edilmiştir. Kâgir tonozlu Anadolu Türk camileri mimarisinde en son merhaleye Divriği'de ulaşılmıştır. Kayseri'de 1237'de yapılan medrese ve türbesiyle bir külliye teşkil eden Huand Hatun Camii'nde sahnları kare pâyeler ayırır. Mihrap önünde kubbeli bir bölümle avlu hâtırası olan kare bir iç bölüm vardır. Ancak bu bölümün üstü yakın bir tarihte binanın dış görünüşünü çok bozan, yüksek kasnaklı çirkin bir kubbe ile kapatılmıştır. Muhtemelen 1243'te yapılan Amasya Burmalı Minare Camii, adını binadan ayrı olarak yapılmış, gövdesi helezonlu çubuklu minaresinden alır. Pâyelerin ayırdığı, derinliğine sıralanan dokuz bölümden eksen üzerindeki üç tanesi kubbelidir. Konya'da 1258'de inşa edilen Vezir Sâhib Ata'nın Lârende Camii, harim planının basit oluşuna karşılık muhteşem bir cümle kapısına

sahiptir. Stalaktitli derin bir nişin içindeki methalin üstünde gövdeleri çubuklu bir çift minarenin bulunduğu bilinir. Fakat bunlardan biri tamamen, diğeri ise yarısına kadar yıkılmıştır. Böylece burada eski Türk cephe mimarisinin önemli bir unsuru olan, taçkapıyı çifte minare ile belirtmek prensibinin tekrar uygulanışı görülür. Fikir bakımından kökü Asya-Türk sanatına dayanan bu kapı, cephesini süsleyen tezyinat ve nisbetleri bakımından tamamen Anadolu Selçuklu üslûbundadır. Cami mekânını göz alıcı biçimde bezeme eğilimi, burada mihrabın en güzel Selçuklu çinileriyle kaplanması suretiyle kendisini belli eder. Kayseri'de 1250 tarihli Hacı Kılıç Camii de tonozlu tipin örneklerindendir. Nihayet her ikisi de belki XIV. yüzyıla ait Amasya Gökmedrese Camii ile Divriği'de Kale Camii, uzunlamasına sıralanan pâye dizileriyle sahnlara ayrılmış ve bölümlerin her biri birer kubbe ile örtülmüş camilerdir ki bunlardan Anadolu'da cami tipinin değişik bir esasa göre gelişmek imkânını bulduğu anlaşılır. Böylece Anadolu'da sütunlar veya pâyelerle taşınan, ahşap kirişli ve düz damlı cami mimarisinin, kubbe gibi önemli bir mimari unsuru ön plana almak suretiyle kubbeli cami tipine doğru geliştiği dikkati çekmektedir.

XIV. yüzyılda Anadolu'da çok destekli camiler değişik biçimlerde inşa edilmiştir. Nitekim Ermenek (1302), Birgi (1312), Tire (1350), Konya Ereğlisi (inşa tarihi meçhul) ulucamilerinin geleneğe bağlı, düz ahşap çatı ile örtülü, pâye dizileriyle kıble duvarına paralel sahnlara ayrılmış, basit mimarili ve sade görünüşlü, enlemesine gelişen yapılar olmalarına karşılık Karaman'da Gaferyat Camii gibi derinliğine uzanan bazı daha nâdir misalleri de olması yanında, aynı mimari tipin bölümleri kubbelerle örtülü olan örneğine Antalya'da, esası ve minaresi Alâeddin Keykubad zamanına ait olan ve 1372'de tamir gören Yivli Minare Camii'nde rastlanır. Esası Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmakla beraber 1267, 1385 ve 1861'de ciddi şekilde tamir edilen Sinop Ulucamii'nde ise bölümlerin tonozlarla örtüldüğü görülür. Aynı mimari Milas Ulucamii'nde (1378) tekrarlanmakla beraber burada mihrap önünde kubbe ile bir eyvan bulunmakta, yanlarda tonozlar sıralanmaktadır. Bu cami mimarisi anlayışının en gelişmiş biçiminde, kalın pâyelere oturan kemerlerle ayrılan bölümlerin her birinin üzerleri birer kubbe ile örtülmüştür ki "çok kubbeli camiler" denilen bu tipteki ibadet yerlerinin en büyük ölçüdeki örneği, Yıldırım Bayezid tarafından 1399'da yaptırılan Bursa Ulucamii'dir. Burada dört sıra halinde beşer kubbeden yirmi kubbe vardır. Ortada bulunan bir bölümün içindeki şadırvan, eski iç avlu geleneğinin bir hâtırasıdır. Bu şadırvanın üstündeki kubbenin tepesinde de iç avlu fikrini destekleyen bir aydınlık feneri yer almıştır. Cami kitlesinin iki köşesinde yükselen kalın gövdeli çifte minare, caminin önemli parçası olan bu unsurun onunla artık kaynaştığını belli eder. Gelibolu'da 1385'te yapılan Câmi-i Kebîr tarafından da evvelce temsil edilen bu örnek, I. Murad'ın (1362-1389) vakıflarından olan Filibe'deki Cuma Camii'nde de tek farkla, yan bölümleri tonozlarla örtülü olarak uygulanmıştır. Edirne'de Çelebi Sultan Mehmed'in (1413-1421) yaptırdığı Eskicami'de ise aynı örneğin dokuz kubbeli bir örneği ile karşılaşılır. Ortada dört ağır pâye, bölümleri ayıran geniş kemerlere dayanak olmakta, ana eksen üzerinde sıralanan üç bölümün kubbeleri ise değişik ve daha zengin görünüşlü geçiş unsurları ile bu bölümlerin en eski camilerde olduğu gibi hâlâ önemlerinin kuvvvetle vurgulanmak istendiğini gösterir. Türkler'in hâkim olduğu topraklarda pâyeli ve çok bölümlü cami mimarisi az çok değişik şekillerde gelişirken daha başka tiplerin de denendiği görülür.

Ahşap Destekli Camiler. Anadolu'nun kâgir eski camileri yanında üst

örtüyü ahşap desteklerin taşıdığı bazı örneklerle de karşılaşılır. Bunlardan birçoğu çeşitli sebeplerle ortadan kalkmışsa da (Konya'da Energe Camii gibi) bazı güzel ve üstün sanat değerine sahip örnekler günümüze kadar gelebilmiştir. Beyşehir'deki Eşrefoğlu Camii, XIII. yüzyıl sonu yapımı mukarnaslı ahşap başlıkları olan ağaç direklerle yalnız ortadaki bölümü biraz geniş eşit sahnlara ayrılmıştır. Caminin dış avlusu yoktur. Harimde orta bölümün üstünün açık oluşu ve burada bir şadırvanın bulunuşu, bu bölümün avlu fikri esasından geldiği hakkında şüphe bırakmaz. 46-32 m. ölçüsündeki bu cami kırk beş ağaç direğe sahip bulunmakta ve gerek tavandaki kalem işi süslemeler, gerekse mihrap kubbesindeki çini mozaikler zengin tezyinata işaret etmektedir. 1272'de yapılarak 1341'de Karamanlılar döneminde tamir gören Afyon Ulucamii de duvarlarının taştan olmasına rağmen içi 5,10 m. boyunda ağaçtan yontulmuş dikmelerle

sahnlara ayrılmıştır. Direkleri bağlayan kirişler kıble duvarına dikey uzanmaktadır. Eksen sahnı ise diğerlerine göre daha geniş tutulmuştur ki bu bakımdan kâgir camileri hatırlatır. Aynı esaslara göre yapılmış ahşap direkli camilere başka yerlerde de rastlanmaktadır. Ankara'da kıbleye dikey beş sahnlı Aslanhane Camii bu hususta bir örnek teşkil eder. Caminin ahşap minberi 1290 tarihli olduğuna göre yapı da bu tarihlerde inşa edilmiş olmalıdır. Bu caminin bir benzeri, yine aynı şehirde yaptıranın adıyla anılan Ahî Elvan Camii'dir (XIV. yüzyıl). Nihayet Candaroğulları'ndan Mahmud Bey'in 1366'da Kastamonu-Daday yolunda Kasaba'da yaptırdığı cami de uzunluğuna sahnlar halinde düzenlenmiş bu düz damlı, ahşap direkli camilerin ölçüleri bakımından mütevazi, fakat muhteşem nakışlı bir örneğidir.

Değişik Tiplerde Camiler. Pâyeli veya direkli, üstü düz dam, kâgir tonozlar veya kubbelerle örtülü camilerin dışında Türk mimarisinde başka denemeler de yapılmıştır. Aydınoğlu Îsâ Bey tarafından Şamlı Ali adında bir mimara 1375'te yaptırılan Ayasuluk'taki (Selçuk) büyük cami, enlemesine uzanan bir yapı olması bakımından bir dereceye kadar Şam'daki Emeviyye Camii'ni hatırlatır. Kıble duvarına paralel, üzerleri çifte meyilli çatılarla örtülü ikişer sahndan başka ana eksen üstünde mihraba doğru birbirini takip eden iki kubbesi vardır. Bir taraftan Emevî cami örneğinde bir gelişmeye işaret eden Îsâ Bey Camii, bir taraftan da dışarıdan bir duvarla ayrılmış, aslında revaklı olan avlusu ve harimle avlu duvarının

birleştiği yerde yükselen biri yıkılmış çifte minaresiyle, ilk Osmanlı dönemi cami mimarisinde birtakım yeniliklerin başlamasında öncü olmuştur. Dış cepheleri eski harabelerden devşirilmiş mermerlerle kaplı bu çok değerli camide zengin bir taş süsleme de görülür. Geçen yüzyılda harap olan ve senelerce bakımsız bir yıkıntı durumunda kalan Îsâ Bey Camii, son yıllarda ihya edilerek yeniden ibadete açılmış ve kurtarılmıştır. Bu caminin avlusuna benzeyen, yalnız yanındaki revakları daha derin bir avlu da Manisa'da Saruhanoğulları'ndan İshak Bey tarafından 1366'da inşa ettirilen Ulucami'de görülür. Bu yapının en dikkate değer tarafı, içinde tam ortada, örme sekiz desteğe dayanan 10,80 m. çapındaki büyük kubbedir. Bu merkezî kısmın üç tarafı küçük tonozlu kare bölümlerle sarılmıştır ki bu düzenleme, Artukoğulları dönemindeki cami mimarisinin bir kademe daha geliştiğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Manisa'daki bu düzen, Osmanlı döneminde Edirne'de 1438-1447 yılları arasında yapılan Üç Şerefeli Cami'de çok daha gelişmiş bir biçimde ortaya çıkar. Artık Osmanlı mimarisinde son şeklini bulan kubbeli ve revaklı avlu ile bunun dört köşesinde yükselen, değişik renkli motiflerle süslenmiş dört minareye (üst kısımları XVIII. yüzyıla aittir) sahip bulunan bu yapının enlemesine uzanan bir harimi vardır. Bu iç kısmın tam ortası 24 m. çapında bir ana kubbe ile, altıgen şeklindeki bu mekândan birer pâye ile ayrılan yan kanatların her biri ikişer küçük kubbe ile örtülmüştür. Türk yapı sanatının büyük kubbelerinin ilkinin inşa edildiği binada bazılarına göre biraz olumsuz gibi görünen tek husus, orta mekân ile yan mekânlar arasında kalan üçgen biçimindeki küçük bölümlerdir. Böylece Türk mimarisi basit çok destekli tipten bir büyük kubbenin hâkim olduğu camiye doğru gelişmiştir.

Tek Kubbeli Camiler. Daha Selçuklular döneminde Anadolu'da küçük ölçülerdeki ibadet yerleri için tek kubbe ile örtülü camiler yapıldığı bilinmektedir. Konya'da bunlardan birkaçı zamanımıza kadar gelmiştir. I. Keykâvus devrinde Hacı Ferruh tarafından 1215'te yaptırılan Akçegizlenmez Camii en eski örneklerdendir. Halen bu caminin üstü çatı ile kapatılmıştır. 1220'de yapılmış Şekerfürûş Hüseyin b. Şa'bân, 1275 tarihli Abdülmü'min, 1279'da yapılan İnce Minareli Dârülhadis Camii (1930'lu yıllarda yıktırıldı), Beyhekim ve benzersiz bir minareye sahip Hoca Hasan camileri bu özellikteki yapıların örnekleri olarak gösterilebilir. Bu tipin mütevazi ölçülerine bağlı kalınarak kendi içinde bir gelişme de

sağlandığını, erken Osmanlı döneminde Bursa’nın 1326’da fethinden hemen sonra yapılan Alâeddin Bey Camii gösterir.

Aynı dönemde İznik’te 1333’te yapılan Hacı Özbey ve 1345 tarihli Hacı Hamza b. Ardunşah camileri, sütunlu bir son cemaat yerini takip eden, tek kubbe ile örtülü kare biçimli bir mekândan ibarettir. Bunlardan Hacı Hamza b. Ardunşah Camii, yanındaki 1349-1350 tarihli türbesiyle birlikte 1930’lu yıllarda yerine belediye binası yapılmak üzere yıktırılmıştır. Aynı yerde Vezir Çandarlı Hayreddin Paşa’nın, mimar Hacı Mûsâ’ya 1378-1391 yılları arasında yaptırdığı ve adını yeşil çinilerle kaplı muhteşem minaresinden alan Yeşilcami, biri kubbe, ikisi aynalı tonozla örtülü üç bölümlü bir son cemaat yerini takip eden hariminde yeni bir özellik gösterir. Mekân giriş tarafında üç bölümlü bir ilâve ile uzatılmıştır. Yeşilcami, itinalı ve zengin biçimde yapılmış mermer işçiliğiyle de dikkati çeker. Yine İznik’te 1442 tarihli Mahmud Çelebi Camii, tek kubbeli tipin sade ve zarif örneklerindendir. İnönü’de 1370 tarihli Yâdigâr, Ezine yakınında Kemaller köyünde 1382’de yapılmış Asılhan Bey camileri de aynı mimari biçimin mütevazi temsilcileridir. Fakat tek kubbeli camilerin arasında Yeşilcami derecesinde önemli ve bilhassa cephe işçiliği bakımından çok değerli olan başka bir eser de Söke yakınındaki Balat’ta Menteşeoğlu İlyas Bey tarafından 1404’te yaptırılan camidir. Burada küçük ölçülerde ve tek kubbe ile örtülü caminin giriş cephesi mermer malzemenin yardımıyla zarif biçimde düzenlenmiş ve işlenmiştir. Osmanlılar’ın Menteşe valisi Hoca Fîruz Bey için 1394’te Milas’ta mimar Hasan b. Abdullah tarafından yapılan cami, gerek planı gerekse süslemesi bakımından Türk sanatının önemli eserlerindendir. Pâyeli açık bir son cemaat yerinin arkasındaki tek kubbeli mekâna, üstü bindirme tekniğinde yapılmış bir giriş bölümünden geçilir. Bu bölümdeki bindirme teknikli örtü, Orta Asya mimarisinde çok yaygın olup Türkler tarafından Anadolu’da çok kullanılmış, hatta Erzurum’un eski evlerinde olduğu gibi doğuda ev mimarisine de uygulanmıştır. Fakat aynı tekniğin Antikçağ’da da bilindiğini, İzmir civarında Belevi’ndeki mezar binası gösterir. Fîruz Bey Camii’nin methal bölümünün iki yanında esas namaz mekânı ile bağlantısı olmayan kubbeli kanatlar vardır ki bunlar caminin bir zâviye-cami veya tabhâneli cami olarak düşünüldüğünü gösterir.

Zâviye-Camiler (Tabhâneli Camiler). Osmanlı Devleti’nin ilk gelişme

safhasında değişik bir cami tipi ortaya çıkmıştır. Türk kültürünün dışında olan yabancı sanat tarihçileri, bunları binanın şekline bakarak “ters T planlı camiler” olarak adlandırmışlardır. Bu camiler genellikle ana eksen üzerinde birbirini takip eden iki mekândan ve bunlardan ilkine bitişik kubbeli iki veya dört küçük mekândan oluşur. Yanlardaki odalar ocaklıdır. Ortadaki iki mekânın döşemeleri arasında da seviye farkı vardır. Bu camileri adlandırmak için önce iki yanlardaki odaların ne işe yaradığını araştırarak bunların “âyende ve revende”nin misafir edilmelerine mahsus tabhâneler olduklarını tesbit etmiş ve böylece bunların zâviye-camiler veya tabhâneli camiler olduklarını ileri sürmüştük. Konunun özüne hiç girmeyen bazı araştırmacılar, sadece bir ad vermek gayesiyle bu tip ibadet yerlerine “çok fonksiyonlu”, “yan mekânlı”, “çapraz akslı” camiler gibi adlar vermişlerdir. Ancak bunlar aynen “ters T” gibi yalnız şekle dayanan, fakat binanın ne işe yaradığını ifade etmeyen geçersiz adlardır. Kitâbelerinde, vakfiyelerinde ve eski yazılı kaynaklarda

imaret olarak gösterilen bu çeşit yapıların sonraki aşhâne-imaretle de bir ilgisi yoktur. Bu tip camilerde ilk kubbeli bölüm, üstündeki aydınlık fenerinin de işaret ettiği gibi, eski avlu hâtırası olarak yapılmış bir kapalı avludur. Bunun önünde olan mihraplı bölüm ise esas namaz mekânıdır. Genellikle bu bölüm zengin şekilde çiniler, kalem işleri veya malakârî kabartmalarla tezyin edilmiştir. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bu binalar esas görevlerini kaybedip normal mahalle camiine dönüştürüldüklerinde yan odalarla orta kısmın arasındaki duvarlar pek çok hallerde kaldırılmış, kapalı avlu mekânı ile namaz bölümü arasındaki seviye farkı da yok edilmiş ve arada olan pabuçluklar ortadan kaldırılmıştır. Türkler’in Orta Asya’dan getirdikleri bir mimari düzenlemenin geliştirilmiş şekli olan bu yapıların Bizans sanatına veya yabancı bazı ilham kaynaklarına dayandırılmak istenmesi de hiçbir ciddi dayanağı olmayan hayal ürünü faraziyelerdir.

Bu tipteki camilerin ilk örneklerinden biri, İznik surları dışında Orhan Gazi’nin 1334-1335’te yaptırdığı İmaret Camii’dir. 1963’te kitâbesinin parçaları ile temelleri bulunan bu bina, eksen üzerinde çifte mekânlı ve yanlarda tabhâne odaları bulunan bir cami idi. Bursa’nın fethinin hemen arkasından yine Orhan Gazi’nin 1339’da yaptırdığı ve 1418’de tamir edildiği bilinen cami de bu tipin temsilcisidir. Burada cephelerde iyi bir taş

ve tuğla işçiliği kullanılarak yapıya renkli bir ifade verilmiştir. Osmanlı döneminin ilk yüzyıllarında (XIV ve XV. yüzyıllar) çok revaç bulan bu tip camiler Türk topraklarının hemen her tarafında yapılmıştır. Yenişehir'de (Bursa) Orhan Gazi tarafından bir tepe üstünde inşa ettirilen ve çok ilgi çekici tuğla işçiliği gösteren Postinpûş Baba (Seyyid Mehmed) Zâviye-Camii, büyük kubbeli bir cami mekânı ile yanlardaki birer kubbeli odadan ibarettir. Bir eyvan biçiminde olan giriş dehlizlerinden yan odalara geçişi sağlayan küçük ve dar koridorlar, yine de avlu hâtırası olarak minyatür kubbeciklerle örtülmüş ve bunların ortalarında aydınlık feneri yerini tutan birer delik bırakılmıştır. Bursa Çekirge'de I. Murad'ın Kaplıca İmareti veya Hüdâvendigâr Camii, bu plan şeklinin çok değişik uygulanışına sahiptir. İki katlı olan bu yapıda biri beşik tonozlu, diğeri kapalı avlu halindeki kubbeli iki mekânı üst katta at nalı gibi saran hücrelerden ibaret medrese teşkil eder. Alt katta kubbeli mekânın yanlarında tabhâne odaları yer almıştır. Beş kubbeli son cemaat yerinin üstünde uzanan ikiz kemerli galeri halinde dışarı açılan kat ise binanın cephesine bir saray görünümü verir. Bu o yıllarda çeşitli Akdeniz ülkelerinde uygulanan bir mimari zevkin Türkleşmiş şeklidir. Hüdâvendigâr Camii, medrese ile aynı bina kitlesi içinde birleşmiş bir yapı olarak Türk sanatında tektir. İznik'te I. Murad tarafından 1389'da annesi Nilüfer Hatun için yaptırılan zâviye-imaret-cami de itinalı bir taş ve tuğla işçiliğiyle birlikte araları sütunlu ve pâyeli beş bölümlü bir son cemaat yeri, tepesinde aydınlık feneri bulunan kubbeli bir kapalı avlu, yanlarda kubbeli odaların bulunduğu bir yapıdır. Geniş bir kemer ve seki ile ayrılan namaz mekânı zengin geçişli bir çift küçük kubbe ile örtülü olup mihrap eksende değil sol yan duvardadır. Aynı yerdeki 1389'da öldürülen Yâkub Çelebi için yapılan zâviye-cami de beş bölümlü son cemaat yeri, iki kubbeli mekân ve yanlarda aynalı tonozlarla örtülü birer odadan

meydana gelmiştir. Bursa'da Yıldırım Bayezid (1390 [?]), Amasya'da Bayezid Paşa (1414), Edirne'de Gazi Mihal (1422) camileri, bu çeşit yapıların her biri değişik özelliklere sahip örnekleridir. Fakat Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed için mimar Hacı İvaz tarafından yapılan ve bazı teferruatı hariç ancak 1424'te bitirilen Yeşilcami, bu tipin en önemli ve en muhteşem eseridir. Zengin mukarnaslı kavsarası olan taçkapıdan girilen kubbeli ilk mekânda hâlâ şadırvan bulunduğundan bunun geleneksel kapalı iç avlunun hâtırası olduğu açıkça bellidir. Camide altın yaldızlı yeşil çiniler, bazı kısımları bitirilmemiş mermere işlenen bezemeler ve yazılar,

pencerelerdeki lokma parmaklıklarda görülen altın kakma süslemeler, Yeşilcami'nin her bakımdan göz kamaştırıcı bir tabhâneli cami olmasına özen gösterildiğini ortaya koyar. Aynı plan düzeni Amasya'da Yörgüç Paşa (1428), Bursa'da Murâdiye (1426-1428) ve Hamza Bey (aynı dönem), Ankara'da Karacabey (XV. yüzyılın ilk yarısı), Kastamonu'da 1451'de Candaroğlu İsmâil Bey'in yaptırdığı camilerde de görülür. Bu tip Rumeli'de de örnekler vermiş olup Üsküp'te İshak Bey (Alaca Cami, 1438), Sofya yakınında İhtiman'da Gazi Mihaloğulları, Edirne'de II. Murad'ın eseri Muradiye camileri de bunlar arasında anılabilir. Tire'de Yahşi Bey (Yeşilce İmaret) Camii, önceleri yanlış bir tarihleme ile 1333 yılına ait olarak tanınmışken sonraları bu caminin XV. yüzyıl eseri olduğu anlaşılmıştır. Burada mihrap kilise mihrapları gibi köşeli olarak dışarı taşan bir çıkıntının içindedir. Bu kısmın yarım kubbesi içten dilimlerle süslenmiş, minare gövdesi de alışılmamış biçimde yivlerle bezenmiştir.

Dört Destekli Camiler. Orta kubbesi dört pâye veya sütuna oturan dört kemer tarafından taşınan, dış duvarlar arasında kalan bölümleri beşik tonozlu, köşelerde ise küçük kubbeli mekânlar bulunan bir başka tip camiler daha vardır. Türk mimarisinin erken döneminde cami yapılarında yenilikler aranmasının göze çarpıcı örneklerinin başında, Batı Trakya'daki Dimetoka'da mimar Hacı İvaz (Paşa) tarafından 1420'de yapılmasına başlanan, fakat bânisinin ölümü üzerine acele tamamlanan Çelebi Sultan Mehmed Camii gelir. Osmanlı mimarisinin parlak dönemindeki selâtin camilerinin öncüsü olan bu büyük ve kesme taştan güzel cami, bugün Yunanlılar tarafından ambar olarak kullanılmasına rağmen heybetli mimarisini belli etmektedir. Kubbesi yok olmuş ve üzeri sivri bir çatı ile örtülmüştür. Önce dört yarım kubbe ile desteklenen bir ana kubbeli olmasını mümkün gören Ayverdi, sonra yeni bir görüş ortaya atarak, bu caminin esasında mihrap ekseni üzerinde iki kubbeli olarak tasarlandığını ve bânisinin ölümü üzerine bitirilmeden üstünün ahşap olarak örtüldüğünü ileri sürmüştür ki, bizce inandırıcı değildir. Benzerleri pek az tanınan bu tipin başka bir temsilcisi Atina'da Fethiye Camii ise de bu yapının tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Taş ve tuğladan örülmüş bir duvar tekniğine sahip bu caminin sütun başlıkları daha çok XVIII. yüzyıla işaret etmektedir. Harput'ta Sâre Hatun, Diyarbakır'da Bıyıklı Mehmed Paşa'nın 1522'de yaptırdığı Fâtih Paşa camileri de aynı tipin daha geç temsilcileridir. Bu son örnek, dört yarım kubbesiyle bir kademe daha ileri bir safhaya işaret eder.

3. Moğol İstilâları Dönemi. XIII. yüzyılda ortaya çıkan Moğol istilâsı İslâm âleminde geniş akisler yapmış ve korkunç tahribat birçok caminin yıkılmasına sebep olmuştur. Şaman, Hıristiyan veya Budist olan Moğollar'dan Gazan Han'ın (1295-1304) İslâmiyet'i kabul etmesiyle bu defa İslâm mimarisinde yeniden bir canlanma görüldüyse de sonraki siyasî durum, müslüman Moğollar'ın ortaya koyduğu eserlerden pek azının yaşamasına imkân vermiştir. Urmiye civarında Rizaya'da yapılan Mescidi Cum'a (XIII. yüzyıl), benzerlerine Anadolu'da rastlanan, uzunluğuna gelişen pâyelerle ayrılmış üç sahnlı bir camidir. Mihrap kısmında yine kubbeli bir bölüm vardır. Gazan Han'ın Tebriz'in varoşu Şam'daki camii ile, veziri ve tarih yazarı Reşîdüddin Fazlullah'ın kurduğu Rab'-ı Reşîdî mahallesi ve buradaki camiden bir iz kalmamıştır. Diğer veziri Tâceddin Ali'nin 1312-1322'de Tebriz önünde yaptırdığı, sonraları "el-Arg" (kale) adı verilen Mescidi Ali Şah dev ölçüde çok büyük bir yapı idi. Kalıntısı 1809'da kale haline getirilen bu cami hakkında ancak kaynaklardan bilgi edinmek mümkündür. Duvarları 6-10 m. kalınlığında olan, yalnız avlusu 285 x 225 m. ölçüsünü bulan bu cami, İsfahan Cuma Camii gibi dört eyvanlı idi ve orta eyvanın açıklığı 30 metreyi buluyordu. Avlu revakları ise mermer pâyeli idi. Kâşân vilâyetinde Natanz'da 1304-1309'da yapılan Mescidi Cum'a, 14 m. ölçüsünde olan kare avlusu, değişik derinlikte dört eyvanı ile aynı tipin çok küçük ölçüde başka bir örneğidir. Ancak burada pâyeli kanatlar bulunmamakta ve ana eksenin dışında olan büyük kubbe sekiz köşeli bir mekânı örtmektedir. Olcaytu Han'ın kurduğu Sultâniye'de (1309-1319) kubbeli bina, inşasının gelişme derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Tahran yakınında Veramin'de Ebû Said Bahadır Han tarafından 1325-1326'da yaptırılan ve 1412'de Şâhruh'un tamir ettirdiği Mescidi Cum'a, bir avluya açılan dört eyvanla kubbeli mihrap bölümünden ibaret genel şemaya uygun olmakla beraber, büyük eyvanı ve kubbeli kısmını kaplayan zarif kompozisyonlu çini tezyinatı ile bu devrin muhteşem mimarisinin güzel bir örneğidir. Aynı şemayı Yezd civarında, mihrabı 1338 tarihini taşıyan Eberkūh Mescidi Câmii'nde bulmak mümkündür. Ancak Kirman'daki Mescidi Cum'a (1349) âbidevî eyvana sahip ise de mihrap önündeki kubbeli mekân olmadığından normal tipten ayrılmaktadır.
Yezd'de 1325'te Atabeg Seyyid Rükneddin'in yaptırdığı, yalnız camii ayakta kalan

Vaktü’s-sâat adındaki, bir cami etrafında toplanan kütüphane, medrese ve rasathâneden ibaret bir külliye idi. Esası 1119’a ait olan ve yine dört eyvan şemasına sadık Yezd Mescidi Cum‘ası ise 1375’te yeniden yapılırken mihrap kısmı mozaik çinilerle süslenmek suretiyle mihrap tezyinine verilen önemin gittikçe arttığına işaret eder.

XIV. yüzyıl sonundaki Timur istilâsı, öncekinden daha da tahripkâr olmuş ve Timur ile sülâlesi imar faaliyetlerini kendi şehirlerine ve bilhassa Semerkant’a inhisar ettirmişlerdir. Timur devrinde cami yapımının ikinci plana atılmasına karşılık medrese, türbe ve meşhed inşası önem kazanmıştır. Bu arada bazı musallâlar da yapılmıştır. Bunlardan Semerkant’takinde geniş bir meydanın kenarında inşa edilen bir eyvanın dip duvarına bir mihrap yerleştirilmiş, bunun iki tarafına kadınlara mahsus daha küçük birer eyvan yapılmıştır. Kalabalık bu eyvanların önündeki meydanda toplandığından minber Herat musallâsında olduğu gibi sağdaki eyvanın dış kenarına yerleştirilmiştir. Böyle bir musallâ Buhara’da sur dışında mevcuttur. Orta kısmı 15 m. kadar yükseklikte olan musallânın kıble duvarının çok eski (belki XII. yüzyıl), diğer kısımlarının ise XVII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilmiştir. Timur’un doğum yeri olan Keş’te 1396’da tamamlanan muhteşem sarayının ortada büyük bir eyvanla yanlardan ileri taşkın birer burçtan ibaret cümle kapısı, o devrin cami taş kapılarına tesir etmiş gibidir. Timur’un 1397’de Türkistan şehrinde Ahmed Yesevî için mimar Şîrazlı Hoca Hüseyin’e yaptırdığı meşhed-cami, cephesinin bütün çini tezyinatının dökülmesine rağmen bu benzerliği açıkça gösterir. İki yanı burçlu methal eyvanı, şeması dört eyvanlı ve mihrabı kubbeli bir cami planına tamamen uygun olan Bîbî Hanım (Saray Melik Hanım) Medresesi’nde de (1399-1405) göze çarpar. Burada minareler dış duvarın dört köşesine yerleştirilmişse de malzemesinin kötülüğü yüzünden daha yapıldığı yıllarda cami yıkılmaya başladığından bunlar da devrilmiştir. Uluğ Bey Camii ve Medresesi de (1417-1420) öncekinin methal burçları hariç olmak üzere daha ufak ölçüde tam bir benzeridir. Ebü’l-Kasım Bahadır Han’ın 1446’da yaptırdığı Anav Kale Camii ise büyük bir eyvan ve yanları kubbeli kanatları olan bir binadır. Bunun en dikkate değer tarafı, Çin tesirine bağlanan, eyvan cephesini süsleyen iki muazzam ejder motifidir. Bu dönemde İran’da yapılanlar arasında, üzerinde durulmaya değer önemli bir eser de Türkmen Karakoyunlular’dan Cihan Şah’ın (1436-1467) Tebriz’de yaptırdığı Mescidi Kebûd’dur (Mavi Cami). Burada artık kubbenin hâkimiyeti açık bir şekil

almakta, sekiz istinada dayanan büyük bir kubbenin örttüğü ana mekânı, üç tarafından kubbeli bölümlerden meydana gelmiş bir dehliz at nalı biçiminde sarmaktadır. Caminin kıble duvarı dışında haçvari planlı bir mekân vardır. Köşelerinde minareler bulunan cephesinin ortasındaki büyük bir eyvan ise methali teşkil eder. 1780'de kubbesi çöktüğünden beri çok harap olmasına rağmen günümüze kadar (1992) devam eden tamirlerle kurtarılmaya çalışılan, duvarlarında ve eyvanlarında hâlâ muhteşem bir süslemenin kalıntıları görülen bu caminin diğer bir benzeri de 1451'de Meşhed'de Emîr Melikşah'ın yaptırdığı Mescidi Şâh'tır. Orta Asya'daki ziyaret camilerinin en önemlilerinden biri de Kuzey Afganistan'da Mezârışerif'te bulunmaktadır. Hz. Ali'nin kabri olduğuna inanılan bu yerde oldukça geç bir dönemde bir makam olarak yapılan bu cami Hint mimarisine uygun bir görünümdedir. Fakat daha çok İran tesiriyle bütün dış aksamı çinilerle kaplanmıştır.

4. Karma Üslûplarda Camiler. İslâm sanatının Ortaçağ'ında muayyen bir devirden sonra Türk üslûbunun hâkim olması, bazı bölgelerde bunun yerli üslûplarla karışarak değişik birtakım yeni üslûpların ortaya çıkmasına sebep olmuştur ki bunlardan biri Hint-İslâm, diğeri ise Eyyûbî ve Memlük cami mimarileridir.

a) Hint. İslâm orduları ilk olarak 710'da Hint topraklarına, Gucerât ve Sind'e girmişlerse de o sırada yapılan ve pâyeli olduklarına ihtimal verilen camilerden bugüne kadar hiçbir bina kalmamıştır. Yalnız Hint ülkesine İslâmiyet'in girmesiyle ilk yapılan camilerden birinin temel izleri, Sind'de Haydarâbâd civarındaki Mansûre'de meydana çıkarılmıştır. Pâyeli tipte bir bina olduğu anlaşılan bu caminin sadece kavisli mihrap temeliyle, pâyelerin kare şeklinde taş kaideleri bulunmuştur. Bir maksûrenin varlığına işaret sayılabilecek kaideler ise görülmemektedir. Kuzey Hindistan'da ilk kuvvetli İslâm idaresi Gazneliler'in hâkimiyetiyle başlar. 1175'ten itibaren Muhammed Gūrî idaresinde Hint'e nüfuz etmeye başlayan müslüman Afganlar çok büyük ölçüde, tesirli ve âbidevî ordugâh camileri yaptırmışlar, bunun için de orada mevcut eski Hindû tapınaklarından istifade yolunu tutmuşlardır. Delhi'de Gūrî kumandanlarından Kutbüddin Aybeg'in kurduğu ve harabesi mevcut olan Kuvvetü'l-İslâm Camii, esasında bol miktarda girift kabartmalarla süslü, taştan pâyelerden ibaret bir mimariye sahip Jain tapınağına mihraplı bir kıble duvarının ilâvesiyle meydana

getirilmiştir. Her biri taştan küçük bir kubbe ile örtülü kare bölümlerden oluşan bu cami binasının İslâm mimarisine aykırı Hindû tesirlere sahip dış görünüşü, 1197'de dış tarafında beş sivri kemer bulunan 150 ayak uzunluğundaki tamamen İslâmî karakterde bir cephenin inşa edilmesiyle gizlenmiştir. Bu kemerlerin dikkate değer bir özelliği, kemer taşlarının normal kemer inşaatında olduğu gibi bir kasnak yardımıyla dairevî şekilde değil sahte kemer denen bindirme tekniğinde yapılmış olmasıdır. Sonraları birçok ilâvelerle büyük bir manzume halini alan bu caminin 1310'da yapılan ve Alâi Dervâze adını taşıyan methal binası, Hint-İslâm sanatının karakteristik eserlerindendir. Bu caminin avlusunda, yine Kutbüddin tarafından yaptırılan ve Kutub Minâr denen 72,5 m. boyundaki (üst kısmı 1803'te yıkılmış ve tamir görmüştür) taş minare, Hint'te hâkim İslâm sanatının Türk menşeine açıkça işaret eder. Çeşitli örneklerine Orta Asya ve İran'da rastlanan koni biçimindeki bu minare onlar gibi ufkî yazı frizleriyle süslenmiş ve gövdesinin masif görünüşü sivri çıkıntı ve yivlerle hafifletilmiştir. Ecmîr'de şehir dışında Muhammed Gūrî'nin yine 1193'te bir Hindû tapınağından çevirdiği Arhâî-dinkā Chonprâ Camii, son derece zengin işlemeli sütunları, taştan yontma kubbeli tavanları ile yerli Hint mimarisinin tipik bir eseri olmakla beraber burada da Sultan İltutmış zamanında (1210-1236) yine dış görünüşü İslâmî karakterde beş kemerli bir cephe inşa edilmek suretiyle gizlenmiş, tam ortadaki büyük sivri

kemerli kapının üstünde ise Türk geleneğine uygun olarak biri yıkılmış veya bitmemiş, gövdeleri çubuklu bir çift minare inşa edilmiştir. Bu taş cephenin yüzeyi çok ince süslemeler ve bilhassa Selçuklu geleneğine uygun nesih ve kûfî yazı frizleriyle kaplanmıştır. Hint'teki diğer camiler de Hint ile İslâm sanatının bir arada toplandığı karışık üslûplu eserler halinde yapılmıştır. Delhi yakınında Şah Âlem Camii'nin (1351-1388) avlulu bir cami olmasına karşılık Delhi'de 1380'e doğru yapılan Khirki Camii, sade ve basit mimarisinde İslâmî karakterin hâkimiyetini gösterir. İçindeki sivri kemerleri kaba ve kalın tek taştan yontulmuş pâyeler taşımaktadır. Dış görünüşü tamamen İslâm mimarisi özelliklerine sahip cümle kapısının iki yanında şerefesiz kısa iki minare vardır ki bunların koni biçiminde olmaları, menşelerinin Orta Asya olduğunu açıkça gösterir. Harim kısmı kemerlerle kare bölümlere ayrılmış ve üstleri kubbeciklerle örtülmüştür. Bengal'de Pandua yakınındaki Adina Camii'nin (1358-1389) İslâmî geleneğe uygun mihrap cephesinde tamamen Hint üslûbunda yarım sütunlar görülür. Delhi

civarında Bagampûrî Camii ise (1370) çok kubbeli harimiyle bir taraftan Hint, büyük eyvanı ve ana kubbeli kısma açılan cümle kapısı ile diğer taraftan da Asya-Türk sanat geleneğine bağlanır. Cavnpûr'da üç kubbeli Atala Camii (1408), bu cümle kapısı ve cephe eyvanı motifinin Hint topraklarında aldığı yeni şekli çok iyi belirtir. İçinde Hint mimarisinden alınma bir pencere bulunan, kırık sivri kemerli methal eyvanının iki yanındaki cephe, satıhları pencereli üç kat halinde taksim edilmiştir ki bu da Hint sanatından gelmiş bir özelliktir.

b) Eyyûbîler Devri. Eyyûbîler devrinde (1171-1250) Kahire, Şam, Halep geniş ölçüde imara sahne olmuşsa da cami inşasına pek önem verilmemiştir. Yayılma tehlikesi gösteren Şiîliğe karşı cephe alan Sünnî Eyyûbîler, kendi görüşlerini yayacak büyük medrese yapımına daha fazla önem vermişlerdir. Kahire'de el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından 1242'de yapılan Sâlihiye Medresesi, kapı üstündeki dilimli çadır biçimindeki külâhlı minaresi, taş cephesindeki nesih yazı frizleri ve mukarnasları bakımından o devrin cami mimarisinde Asya'dan gelen bir üslûbun kuvvetli hâkimiyetine işaret eder. Suriye ve Mısır'da Eyyûbîler'in bu dönemde yaptıkları medreselerde de Asya karakterini bulmak mümkündür.

c) Memlükler Devri. Türk asıllı Bahrî Memlükleri'yle (1250-1382) Çerkez asıllı Burcî Memlükleri (1382-1517) dönemlerinde bilhassa Kahire'de yeni bir üslûbun doğduğu görülmektedir. Tamamen Asya'daki Türk sanat zevki ve geleneğinin izlerini taşıyan bu üslûp, Memlükler'in yaptırdığı âbidelerde en güzel ifadesini bulmuştur. Ancak bu üslûp da mahallî ve dışarıdan gelen Türk menşeli unsurların kaynaşması sonucunda ortaya çıktığından her ikisinin de özelliklerine sahiptir. Buradaki inşaatlarda taş kullanıldığı gibi binalarda genel olarak ahşap düz bir çatı ile örtülü eyvana yer verilmiş, Asya'daki çini tezyinatının yerini renkli taş kaplamalar almıştır. Sultan Baybars'ın Kahire'de 1269'da yaptırdığı cami bu özellikleri gösterir. Ancak burada planın yerli geleneğe bağlı kaldığı görülür. Geniş bir avluyu takip eden harim, kıble duvarına paralel pâyeli altı sahndan (sahnları ayıran kemerler yıkılmıştır) ve mihrap önündeki üç sahn genişliğindeki günümüzde yıkık olan büyük maksûre kubbesinden ibarettir. Bir kale kapısını andıran dışarı taşkın cümle kapısı, ince taş işçiliği ve süslemesiyle Selçuklu kapılarının yakın bir benzeridir. 1340'ta yapılan Merdânî Camii'nde de revaklı avlu ve sütunlu harim muhafaza edilmiştir. Şeyh

Müeyyed Camii (1415-1420) ve daha başka küçük camilerde avlulu-sütunlu veya pâyeli cami geleneğinin yaşamaya devam ettiği görülür (Kankah'ta Barsbay [1437], Bulak'ta Kadı Yahyâ [1448] camileri gibi). Buna karşılık Türkler'in dört eyvanlı medrese-cami tipi, Mısır'da bilhassa Kahire'de cami mimarisi üzerinde büyük bir tesir göstermiştir. Sultan Kalavun'un 1284-1285'te yaptırdığı bîmâristan, medrese ve türbeye ekli olarak kurulan Kalavun Camii bu tipin en âbidevî temsilcisidir. Ancak burada büyük bir avlunun güney tarafında uzanan avlu genişliğindeki cami, aynen bir bazilikada olduğu gibi harimi uzunlamasına üç sahna bölen iki sütun dizisiyle ayrılmıştır. Caminin beşik örtüsüne haşmetli bir yükseklik sağlanması için boyları kısa olan sütunların üstlerine çok yüksek üzengi taşları, uzun kemer ayakları konmuştur. Asya mimarisine ait bir unsur olan eyvan böylece iç görünüşünü mahallî mimarinin, hatta belki de hıristiyan mimarisinin tesiriyle oldukça değiştirmiştir. Kalavun Camii'nin dış cephesi de âbidevî kemer ve pencere dizileriyle gösterişli bir ifadeye sahiptir. Süslemede Selçuk, Arap (Mağrib) ve Gotik unsurları tesbit mümkün olmuştur. Üç kat halinde olan minare altta kare şeklinde, üstte yuvarlaktır. Bunun da ünlü İskenderiye Feneri'nden ilham alınarak yapıldığı bir faraziye olarak ileri sürülmüştür. Avlunun karşı tarafında medrese bulunmakta, yan kenarlarında ise hücreler sıralanmaktadır. Dört eyvanlı cami örneklerinden Melik Camii'nde (1319) esas harimi teşkil eden büyük eyvanın, avlu genişliğini de aşan enine bir salon halini aldığı görülür. Dört eyvanlı büyük Memlük manzumelerinin hiç şüphesiz en muhteşem örneği, 1356-1363'te yapılan Kahire'deki Sultan Hasan Medrese-Camii ile türbesidir. Muntazam kesme taştan yapılmış yüksek ve çok katlı cephesi ve bu cephenin âbidevî karakterini bilhassa belirten yüksek cümle kapısı dikkati çeker. Ortadaki büyük avlunun etrafında dört eyvan bulunmaktaysa da bunlardan yalnız güneydeki esas büyük eyvan camidir. 86 ayak yüksekliğindeki bu cami eyvanı Makrîzî tarafından meşhur Tâk-ı Kisrâ'ya benzetilir. Binanın dış sınırı ile dört eyvanın aralarında kalan kısımlar ise küçük iç avlular etrafında toplanan hücrelerden ibaret birer medresedir ki bunların her biri dört mezhepten birine tahsis edilmiştir. Kubbeli türbe, caminin kıble duvarı önüne bitişik olarak yapılmıştır. Bu manzumenin ikisi kıble duvarı üstünde, ikisi methalde dört minaresi olması düşünülmüşse de bunlardan ikisi yapılmamış, ikisi de zamanla yıkılmıştır. Aynı plan, küçük farklar ve bilhassa cami hariminin derinliğinden ziyade enine açılması suretiyle Emîrü'l-Yûsufî Camii (1373), Berkuk Medresesi

ve Camii (1386) ve aynı özellikleri gösteren diğer eserlerde de uygulanmıştır. Bu sonuncuda beşik tonoz yerine ahşap çatının tercih edildiği görülür ki bunun sebebi belki de iklim şartlarında aranmalıdır.

Filistin'de şimdi İsrail sınırları içinde kalan Safed'de 1275-1276'da yapıldığı ileri sürülen Câmiu'l-ahmer, son derece değişik ve ilgi çekici bir mimariye sahiptir. Mukarnaslı bir taçkapısı olan cami kare bir plana sahip olup ortada dört pâye ile dokuz bölüme ayrılmıştır. Bunlardan mihrap önündeki kubbelidir. Diğerleri ise çapraz tonozlarla örtülmüş, yalnız tam ortadakinin tonozu süslü bir biçimde işlenmiştir. Böylece burada Türkler'le Asya'dan gelmiş olmasına ihtimal verilen cami mimarisinde yeni ve değişik bir uygulamanın örneği ile karşılaşılır.

Çerkez Memlükleri döneminde medreselerin evvelki önemlerini kaybetmesine karşılık cami etrafında gelişen manzumelerde yeni birtakım ilâveler ortaya çıkmıştır. Bunların başında genel olarak bir türbe ile birleşen sebil ve küttâb (mektep) gelir. Memlükler döneminde cami ile birlikte muhteşem kubbeli anıtlar halini alan türbeler arasında Kahire'de yapılan Sultan Berkuk Camii dikkati çeker. Tam bir simetriye uygun olarak yapılan bu büyük bina cümle kapısında çifte minareye, geniş bir avluya ve harimin iki tarafında yüksek kubbeli birer türbeye sahiptir. Türbe, sebil ve camiden ibaret bu manzumenin küçük ölçüde bir örneği olarak Kahire'de 1430'da yapılan Cevher Lala Camii'nde (Medresetü Cevher ellala) yan eyvanlar eski önemlerini kaybederek âdeta küçük bir hücre haline gelmiş, esas eksen üstündekiler ise avlu ile aynı genişliğe ulaşmıştır. Ancak bunlardan da geridekinin çok kısalmasına karşılık esas harim eyvanı, yani cami kısmı çok derinleşmiştir. Böylece burada dört eyvanlı cami tipinin hayli değişmiş olduğu görülür. Yine Kahire'de medrese, türbe ve sebilden meydana gelen küçük bir manzumenin merkezinde yer alan Kayıtbay Camii aynı mimari özellikleri gösterir. Yalnız burada mihrap eyvanının genişliği avlu genişliğini de aşmış, buna karşılık arka eyvan daha da daraltılmıştır. Bu enine genişleme ile birlikte yine ahşap düz çatı kullanılmıştır. Kayıtbay Camii'ndeki mimari özelliklerin İshâkī (1481) ve Ganî Bey (1427) camilerinde de bulunması bunun genelleştiğini gösterir. Yan eyvanlar küçük hücreler halini almış, minareler çok süslenmiştir. Bu son özellik, kalabalık süslemeye önem veren Memlük sanatı için tabiidir.

Mısır dışında Afrika'da İslâmiyet'in yayıldığı yerlerde de oldukça eski tarihli camilerin bulunduğu bilinmekteyse de bunlar hakkında yeteri kadar bilgi edinilememektedir. Yalnız Kenya Gedi'deki en önemli caminin 1450'ye doğru yapıldığı, iki defa tamir edildikten sonra 1600-1650 arasında şehir terkedildiğinde harap olduğu tesbit edilmiştir. Bu da klasik Arap camileri mimarisinde yapılmış çok pâyeli bir binadır.

D) Yeni İslâmî Dönem. 1. İran. Moğol ve Türk idaresinden sonra İran'da kurulan Safevî idaresi zamanında XVI-XVII. yüzyıllarda büyük camiler yapıldığı bilinmektedir. Bu dönemin en büyük ölçüdeki camii, Şah Abbas'ın İsfahan'da Meydân-ı Şâh'ın bir kenarına 1603'te yaptırdığı Şeyh Lutfullah Camii'dir. Muhteşem bir cümle kapısına sahip olan bu kubbeli binada ve bu devrin camilerinde dikkati çeken en önemli husus, yapıların iç ve dışlarının renkli çinilerle tezyini ve çini yazı kuşakları ile süslenmesidir. Aynı meydanın diğer tarafında, Şah Abbas'ın 1616'da tamamlanan Mescidi Şâh adındaki camii ise plan bakımından avlulu ve dört eyvanlı cami tipinin yeni bir örneğidir. Meydanın ekseniyle camininki aynı olmadığından çifte minareli cümle kapısı meydanla cami arasındaki irtibatı sağlayacak şekilde eğri olarak yapılmıştır. İç avluya açılan eyvanlardan ortadaki daha geniş olup mihrap önündeki büyük kubbeli kısma bitişiktir. Yan eyvanların da önlerine yine kubbeli birer mekân eklenmiştir. Geleneksel tipte bir yenilik olarak kubbeli harimin iki yanında, her biri sekizer kubbe ile örtülü, derinliğine uzanan birer salon ve revaklı birer avlu vardır. Böylece Mescidi Şâh, esas şemasının eski geleneğe uygun olmasına karşılık bazı yeniliklere de sahiptir. İran'da bu dönemde ayrıca büyük, muhteşem meşhedler yapılmasına da önem verilmiştir. Safevî ailesinin kurucusu Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö. 1334) için Erdebil'de yapılan meşhedin, kubbesi yıkılmış olan cami kısmı sekiz köşeli planı ile bir istisna teşkil eder. Ek binalar arasında yer alan ve Çinihâne denilen hazine ve kütüphane binası ise dört kanatlı yonca şeklindeki planı ile doğrudan doğruya hıristiyan mezar binalarını hatırlatır. Duvarları nişler ve bilhassa binanın dışına zengin bir görünüş veren renkli çinilerle süslü olan bu caminin yine büyük bir meydana açılan cümle kapısı da Şah II. Abbas zamanına aittir (1648). Meşhed'de esası hayli eski olan, 819'da ölen Şiîler'in sekizinci imamı Ali er-Rızâ için yapılan cami de Safevîler devrinde ve 1855'e kadar geniş ölçüde tamir ve ilâvelerle zenginleştirilmiş, içi ve dışı tezyin edilmiştir. Çok büyük ve muhteşem bir manzume teşkil eden İmam Ali er-Rızâ

Meşhedi'nin kubbeleri altın yaldız, iç ve dış duvarları ise zengin çiniler ve aynakârî tezyinatla kaplanmıştır. İran'daki diğer büyük meşhedlerden biri de Kum'da Hz. Fâtıma Meşhedi'dir. Şah I. Abbas zamanında yapılan Fâtıma el-Ma'sûme Camii, XIX. yüzyıl başında Feth Ali Şah tarafından esaslı bir şekilde tamir edilmiştir. Çok büyük bir avlu etrafında toplanan dört avlulu normal bir cami olan bu eserin altın yaldızlı ana kubbesi, şekil bakımından her ne kadar Asya kubbelerine uygun ise de gövdeleri renkli tezyinatlı minareler, en tepede olan üstleri kapalı şerefeleriyle değişik bir zevke işaret ederler. Irak'ta İran'ın nüfuzu altında olduğu müddetçe, özellikle 1638'e kadar Şiîler'in kutsal tanıdıkları yerlerde yapılan camiler de bu esaslara uygun olarak meydana getirilmiştir. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in makamı üstünde kurulan Meşhed-i Hüseyin, Kûfe yakınında Necef'te Hz. Ali'nin mezarı, Sâmerrâ'da 874'te on ikinci imamın kaybolduğu yerde yapılan meşhed ve nihayet Bağdat'ta yedinci ve dokuzuncu imamların mezarları üstünde kurulan Kâzımiye Külliyesi, Irak'taki başlıca dört büyük Şiî meşhedini teşkil eder. Hepsi de muhteşem dış görünüşleri, soğan biçiminde altın yaldızlı kubbeleri, "güldeste" adı verilen, üstleri birer saçakla örtülü şerefelere sahip minareleriyle çok uzaklardan kendilerini belirtirler. Geniş bir sahayı kaplayan ve çeşitli ek binaların ortasında bulunan bu türbe ziyaretgâh camilerin içinde Bağdat'ta

Kâzımiye Camii, nisbetli dört minaresiyle (diğerlerinde ikişer minare vardır) âhenkli bir siluete sahiptir.

2. Hint. Türk-İran-Hint sanatlarının karışımından meydana gelen Hint-İslâm sanatı bu eklektik karakterinden sıyrılamamıştır. Gucerât camilerinde Hint üslûbunun hâkimiyeti daha açık görülür. Ahmedâbâd'da 1500'e doğru yapılan Rani Rupavati/Kraliçe Camii'nin cephesinde de İslâm mimarisi unsurlarından sivri sakin hatlı büyük eyvan kemeriyle, ileri taşkın ve tamamen Hint üslûbunda kalabalık tezyinatlı, hareketli iki minare kaidesinin (minarelerin üst kısımları 1819'da yıkılmıştır) yer aldığı görülür. Ayrıca cephenin yan kanatlarında üstleri konsollu yağmurluklu, şahnişin halindeki taşkın pencereler de tamamen Hindû saray mimarisinden alınmış unsurlardır. Bu caminin harimindeki istinatlar, eski Jain tapınaklarından devşirilen işlenmiş parçalardır. Aynı hususlar Ahmedâbâd'da, Ahmed Şah'ın 1423'te yaptırdığı on beş kubbeli Mescidi Cum'a'da ve XV. yüzyıl sonlarına ait Muhâfız Han ve Sipri camilerinde de kendilerini gösterirler.

Bu son iki camiden ilki, başlıca Hint sanatı özelliği olarak sütun demetleri halindeki çifte minareye, diğeri ise bir Hindû sarayı cephesi gibi olan cephe taksimatına sahiptir. Hint-İslâm sanatı mimaride büyük bir yenilik yaratmamasına karşılık mermer işçiliğinde çok büyük bir hamle kaydetmiştir ki bunun en güzel örneği, XVI. yüzyıla ait Seydi Seyyid Camii'nin âdeta dantela gibi oyulmuş mermer şebekeli pencereleridir. Pâyeli büyük camilerin yanı sıra daha küçük camiler için, yan yana üç kubbenin örttüğü enine açılan bir harimden ibaret bir tip daha kabul edilmiştir. Bu tipi Delhi'de XV. yüzyıla ait Barâ Gumbad Camii'nde bulmak mümkün olduğu gibi 1505'te yapılan Delhi'deki Mothki Mescidi'nde de görmek mümkündür. Kemerli bir sunî terasın üzerinde olan caminin bu özelliği, sonraları Hint cami mimarisinde genel bir karakter halini alır. Hint-Türk imparatorları döneminde ana çizgileri böylece belirmiş olan cami mimarisi aynı esaslar içinde gelişmiştir. Delhi yakınında 1539-1545 yılları arasında Hümâyun'un başlatarak ondan sonra Şîrşah'ın bitirttiği Kal'a-i Köhne Camii enine uzanan dar bir binadır. Harimdeki üç ana bölümün üstleri taştan birer kubbe ile örtülmüş, yanlarda ayrıca yarım kubbelerle desteklenmiş daha küçük kubbeli birer bölüm yapılmıştır. Bölümleri karşılayan cephe eyvanlarının ortalarında konsollara dayanan balkonlar vardır. Tezyinatta Türk-İslâm üslûbunun hâkim olmasına karşılık balkonlar, bilhassa kubbe geçişini temin eden konsollar, yarım sütunlar tamamen Hindû üslûbundadır. Bu ülkede plan bakımından önemli yenilikler gösteren iki camiden birincisi, Ahmedâbâd'da 1452 tarihli Rakiye Melik Şâban Camii'dir. Burada kıble duvarına doğru tedrîcen daralan bir dış çevre vardır. Küçük kubbelerle örtülen, pâyelerle ayrılmış bu mekânlar, tam ortada sekiz pâyeye dayanan büyük bir orta mekânı çevirmektedir. İkinci önemli eser olan, İsanpûr'da İmâdülmülk'ün XVI. yüzyılda yapılan camii ise Batı Anadolu'da Manisa Ulucamii ile büyük benzerlik gösterir. Enlemesine uzanan pâyeli dikdörtgen harimin, mihrap önünde sekizgen bir mekânı örten büyük bir kubbesi vardır. Erken Osmanlı döneminin çok kubbeli ulucami mimarisinin bir benzerini de Seydi Seyyid'in 1572 tarihli Lâl Dervâze Camii'nde bulmak mümkündür. Enine uzun bir dikdörtgen biçiminde, dışı kesme taş kaplı bu camide, her bir dizide beş tane olmak üzere üç sıra halinde on beş kubbe harimin bölümlerini örtmektedir. İki yuvarlak gövdeli minare de Bursa Ulucamii'nde olduğu gibi giriş cephesinin ilk köşesinde yükselir. Ekber Şah (1556-1605) tarafından Agra'nın 37 km. uzağında kurulan Fetihpûr Sikri şehrinde bu şehrin

kuruluşuna sebep olan velî Selim Çiştî'nin mezarı etrafında "Kâbe benzeri olarak" inşa edilen Cuma Mescidi de bu çifte üslûbun kaynaşmasından doğmuş bir eserdir. Burada Hindû üslûbunda pâyeler kullanılmıştır. Ayrıca sivri kemerli eyvanların tezyinatının Selçuklu üslûbunda olmasına karşılık avlu revaklarının üstündeki localar Hindû üslûbunun hâkimiyetine işaret eder. Muazzam bir merdivenin nihayetinde yükselen ve çokgen şeklinde dışarı taşkın 41 m. yüksekliğinde âbidevî dış cümle kapısı (1601), her iki üslûbun da izlerini gösteren muhteşem bir eserdir. Caminin mihrabı ise tamamen İran-Türk üslûbundadır. I. Ali Âdil Şah zamanında (1557-1579) başlanan ve inşaatı bitmeyen, kapladığı alan 11.000 m²'den fazla olan devâsâ ölçülü Bîcâpûr Camii de plan bakımından pâyeli camilerle Hindû tapınaklarının bir karışımıdır. Geniş bir avluyu takip eden harim, kırık sivri kemerler ve her biri ancak içeriden belirli kubbeciklerle örtülü kare bölümlere ayrılır. Bu otuz altı küçük bölümün ortasındaki mihrap önünde ise dokuz bölümlük bir sahayı örten basık fakat hâkim bir ana kubbe bulunmaktadır. Ancak Hint'te ana kubbeli pâyeli cami tipi yerine, bir sırada üç kubbenin örttüğü enine harimden ibaret cami tipinin tercih edildiğini birçok örnek göstermektedir. Şahcihanâbâd'da Şah Cihan'ın 1644-1658'de yaptırdığı Mescidi Cum'a bu tipin en büyük ölçüdeki örneğidir. 10 m. yüksekliğinde bir teras üzerinde kırmızı kum taşı ve mermerden yapılan bu caminin büyük bir dış merdiveni, heybetli eyvana sahip bir dış cümle kapısı ile revaklı avlusu vardır. Yine bir eyvanla geçilen harim ise üç kubbe ile örtülmüştür. Lahor'da 1674'te Evrengzîb tarafından inşa ettirilen Pâdişâhî (Badşâhî) Camii, aynı hükümdarın Benâres'te Ganj ırmağı kıyısında, Hindûlar'ın mukaddes yıkanma yerlerinde ve Şiva'nın en kutsal tapınağının yerinde kurdurduğu küçük cami hep bu mimari tipin örnekleridir. Hepsinin birleştikleri husus, caminin oldukça yüksek bir terasın üstünde kurulması, âbidevî bir dış cümle kapısı, bir avlu, bu avluya açılan üç eyvanlı bir harim cephesine ve bir sırada üç kubbenin örttüğü bir harime sahip olmalarıdır. Evrengzîb'in Lahor'da inşa ettirdiği caminin 161 metreyi bulan boyu ve eni ile İslâm âleminin en büyük ibadet yerlerinden olması da ayrıca dikkati çeker. Bu dört minareli camide 100.000 kişinin namaz kılabileceği söylenmektedir. Aynı tip, Delhi'de 1659 tarihli Mûti (İnci) Mescidi, Agra'da Nagina Camii'nde olduğu gibi çok daha küçük ölçüdeki ve mermerden inşa edilmiş zarif görünüşlü saray camilerinde de uygulanmıştır. Mûti Mescidi tamamen beyaz mermerden olup temiz, sakin hatlara sahiptir. Harimi kalın pâyelere binen dilimli sivri kemerlerle bölümlere ayrılmıştır.

Burada ağır Hindû süslemesi görülmez. Nagina Camii ise Şah Cihan tarafından saray kadınları için yaptırılmıştır. Beyaz mermerden olan bina, kıble duvarına

paralel iki sıra pâyeye sahiptir. Üstünü dilimli kemerlere oturan üç kubbe örter. Daha kesin bir karakter alan Hint-Türk-İslâm mimarisi, bu son eserlerde soğan biçimli kubbe ile iç kenarları çıkıntılı kemerlerin revaç bulduğunu gösterir. Delhi'de XVIII. yüzyılda yapılan Soneri Camii de bunlardan biridir. Hint cami mimarisinin sonraki gelişmesi, Türk hükümdarlar devrinde kurulan esaslara göre devam etmiştir. XVIII. yüzyılda Leknev'de yapılan İmambârâ Camii, bütün büyük ölçülerine rağmen monoton bir ifadeye sahip olmaktan kurtulamamıştır. İslâmâbâd'ın yanında Ravalpindi'nin 110 km. kadar güneyindeki Büyük Cami (Jhelum Camii), bir ırmağın hemen kenarında bulunması bakımından dikkat çekicidir. Burada ince gövdeli fakat kalın şerefeli minarelerden başka cami binasının köşelerinde yerli Hint mimarisinin ilhamı ile yapılmış, şahnişin biçiminde, ince sütunlara dayanan saçaklı köşklerin varlığı görülmektedir.

3. Osmanlı Türkleri. Cami mimarisi bu yeni dönemde, önceki dönemde başlamış olan yeni tipler ve tertipler arama yolundaki tecrübelere devam ederek yepyeni sonuçlara ulaşabilmiştir. Az bir zaman içinde varılan bu birbirinden farklı ve diğer İslâm ülkelerinde pek rastlanmayan çok ileri sonuçlar, Türk sanatının bu devirdeki canlılığını gösterir. Şurası bir gerçek ki önceleri, henüz tanınan örnekler çok sınırlı ve bunlar hakkındaki bilgiler yanlış veya eksik iken iddia edildiği gibi bu eserlerde Bizans sanatının tesirini aramak doğru olmaz. Bizans sanatının son safhası ile, çağdaşı ve İstanbul'un fethini hemen takip eden Osmanlı-Türk mimarisi arasında aynı kaynaktan beslenen geleneğin devamına işaret eden izlere rastlanmaz. Ancak erken Bizans devrinde bir tecrübe eseri olarak yapılmış olan ve gerek ölçüleri gerekse kullanılan mimari usuller bakımından eski Roma geleneklerine bağlı olan İstanbul'daki Ayasofya, Türk mimarlarına yeni tecrübelerinde faydalı bir örnek olmuştur. Bu devirde de yine çeşitli eski tipler uygulandığı gibi yeni tecrübelere de girişilmiştir. Camiler bulundukları yerlere göre ayrıntılarında bazı farklılıklar da gösterirler. Rumeli'nin bazı yerlerinde aşırı derecede uzun minareler yapılmış, Tiran'da Edhem Bey Camii, Makedonya'da Kalkandelen Camii gibi bazı eserlerde camilerin içleri ve hatta dış cepheleri bütünüyle renkli kalem işi nakışlarla

bezenmiştir. Yeniçağ'daki Osmanlı dönemi camileri geçiş, klasik ve yabancı tesirler devirleri olmak üzere başlıca üç safhada incelenebilir.

a) Geçiş Dönemi Camileri. Osmanlı Devleti fetihlerle yeni ülkelere sahip oldukça buralardaki şehir ve kasabalarda bulunan kiliselerden en büyüğünü, bir bakıma fetih alâmeti olmak üzere camiye çevirmiştir. Şimdi harabe halinde olan Antalya'da Şehzade Korkut, Karadeniz Ereğlisi'nde Orhan Bey, Tirilye'de (Zeytinbağı) Büyük Cami, Trabzon'da Yenicuma camileri eski kiliselerdir. Selânik Türk idaresinde iken birçok kilise Kāsımiyye, Hortacı Süleyman, İshakıyye, Suluca, Eskicuma vb. adlarla camiye çevrilmişti. Bunun için kıble istikametine uygun bir mihrap yapılmış, minber ve kürsü gibi gerekli olan şeyler ilâve edilerek minare, şadırvan inşa edilmiştir. Kiliseden çevrilen camiler bazan devrinde fethin gerçekleştiği padişahın, bazan da vezirlerin evkafındandır. Başta İstanbul'daki Ayasofya olmak üzere Edirne, İznik, Trabzon, Vize, Enez, Sofya, Selânik, Ohri ve Benefşe'de (Monembasia) eski Bizans kiliseleri, Kıbrıs'ta Lefkoşe'de gotik mimarili Katolik katedrali "Ayasofya Camii" adıyla ibadete uygun hale getirilmiştir. İstanbul, Atina, Amasra'da olduğu gibi bazı yapılar ise Fâtih veya Fethiye camii adıyla anılmıştır. Başta İstanbul olmak üzere birçok yerleşme yerinde eski kiliseler hayır sahipleri tarafından peyderpey camiye çevrilmiştir. İstanbul'da Küçük Ayasofya, Hırâmî Ahmed Paşa, Koca Mustafa Paşa, İmrahor İlyas Bey, Bodrum (Mesih Paşa), Kariye, Atik Mustafa Paşa, Fenârî Îsâ, Vefa Molla Gürânî, Zeyrek, Eski İmaret vb. camiler bunlardandır.

Geçiş döneminde daha bir süre pâyeli ve çok kubbeli cami mimarisine sadık kalındığını bazı yerlerdeki örnekler göstermektedir. Alaşehir'de iki sütunun yardımıyla altı kubbenin örttüğü 1465'e doğru yapılan Şeyh Sinan Camii, Küre'de yalnız derinliğine sıralanan bölümleri kubbeli, diğerleri ise tonozlu 1472 tarihli Hoca Şemseddin Camii, Sofya'da ortada dört pâyenin yardımıyla dokuz kubbenin örttüğü 1474 yılına doğru yapılmış Büyük Cami (Mahmud Paşa Camii), Kastamonu'da yine dokuz kubbeli ve 1506'da yapılarak 1746'da genişletilen Nasrullah Paşa Camii, Tokat'ta dört pâyeye dayanan, dokuz kubbeli Takyeciler Camii, bu tipte yapıların başlıca örnekleridir. İstanbul'da her ne kadar çok kubbeli bir ulucami yapılmamışsa da Karagümrük'te Vezir Atik Ali Paşa (ö. 1511) tarafından inşa ettirilen camide bu mimari şekil uygulanmıştır. Bu caminin, iki sütun yardımıyla eşit

büyüklükte altı kubbenin örttüğü enine uzanan dikdörtgen biçiminde bir harimi vardır.

Edirne'de Üç Şerefeli Cami ve Manisa'da Ulucami ile önceki dönemde ortaya çıkmış enine uzanan cami tipi ise daha gelişmiş olarak İstanbul'da Mimar Sinân-ı Atîk tarafından 1462-1470 yılları arasında yapılan ilk Fâtih Camii'nde uygulanmıştır. 1765 zelzelesinde yıkıldığı için III. Mustafa tarafından daha değişik biçimde şimdiki şekliyle yeniden yapılan bu binanın bazı eski kısımları hâlâ durduktan başka ilk planı hakkında da bilgi veren belgeler vardır. İlk Fâtih Camii'nde revaklı avluyu takip eden harim, büyük bir kubbe ve bunu mihrap yönünde destekleyen bir yarım kubbe ile örtülmüş, bu merkezî mekânın iki yanında tabhâneli camilerdeki gibi duvarlarla değil sadece sütunlarla ayrılmış kubbeli üçer bölüm sıralanmıştır. Fâtih Camii İstanbul'un siluetine hâkim bir tepede, bütünüyle simetrik bir plana göre düzenlenmiş büyük bir manzumenin merkezini teşkil eder. Türk sanatının bu en geniş ve en zengin külliyesi birçok medrese, dârüşşifâ, tabhâne, türbe, kervansaray, hamam ve çarşıdan meydana gelmişse de bugün bunlardan birçoğu (medreselerin bir kısmı, hamam, çarşı, dârüşşifâ) tamamen ortadan kalkmıştır. Fâtih Camii'nin mimari bakımdan en yakın benzeri, Atik Ali Paşa'nın yaptırdığı Çemberlitaş'ta kendi adıyla anılan camidir. Burada da büyük kubbeli mekânın kıble tarafında yarım kubbeli bir çıkıntı, iki yanlarda da harimden birer sütunla ayrılmış yan kanatlar vardır.

Üç Şerefeli Cami'nin benzerleri olarak XV. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı tahmin edilen, fakat her kısmının aynı zamana ait olup olmadığının incelenmesi gerekli Tokat'ta Güdükminare Camii, Manisa'da 1474 tarihli Sinân b. Abdullah'ın yaptırdığı Çaşnigîr, 1484 tarihli İvaz Paşa (Çaybaşı), II. Bayezid'in zevcesi ve I. Selim'in annesi Hüsnüşah Hatun için 1491'de inşa edilen Hatuniye camileri hep bu tipin örnekleridir. Hayrabolu'da 1496 tarihli Güzelce Hasan Bey Camii, Manisa'da Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan için 1522'de inşa edilen Sultan Camii, aynı tipin oldukça küçük ölçüde uygulanışını gösteren örneklerdir. Türk cami mimarisinin gelişmesinin bir halkası olan bu tip, kısa süre içinde yerini daha değişik biçimlere bırakmıştır.

Bu da harimin ana mekânının iki yarım kubbe ile örtüldüğü tiptir.

Bu tip bilindiği kadarıyla ilk olarak İstanbul'da XV. yüzyıl sonunda eski bir kiliseden çevrilen Koca Mustafa Paşa Camii'nde uygulanmıştır. Aynı şema, 1501-1505 tarihlerinde yine İstanbul'da muhtemelen Mimar Hayreddin tarafından yapılan Beyazıt Camii'nde âbidevî şeklini bulmuştur. İlk Fâtih Camii'nin bir kademe daha gelişmiş şekli olan bu binada, ana eksen üzerinde sıralanan esas kubbe ile iki yarım kubbe ve yanlarda ana mekândan pâye ve sütunlarla ayrılmış kubbeli bölümler vardır. Bu plan ana çizgileri bakımından Ayasofya'yı hatırlattığından iki yapı arasında bir bağlantı kurmak isteyenler çıkmıştır. Halbuki Ayasofya ve Beyazıt birbirine benzer neticeye ayrı yollardan giderek ulaşmışlardır ve bu arada Ayasofya'nın rolü, böyle bir tecrübeye girişen Türk mimarlarına müşahhas bir misal teşkil etmekten ibaret kalmıştır. Gösterişli revakların çevrelediği bir avluya sahip olan Beyazıt Camii, yanlarda dışarı taşan tabhâneleri ve bunların köşelerinde yükselen en üst derecede estetik değerlerini bulmuş minareleriyle dış mimarinin de gelişmesini tamamladığının delilleridir. Fâtih ve Edirne'deki Beyazıt camileri gibi büyük bir imaret manzumesinin merkezi olmasına rağmen bu camiyi saran çeşitli hayır binaları, Fâtih Camii'ndeki gibi tam simetrik bir düzene göre değil yeni bir şehircilik anlayışı ile âdeta şehrin bir bölgesine serpiştirilmiştir.

Küçük ölçüdeki bazı ibadet yerlerinde ise İstanbul içinde ve dışında pek çok örneklerine rastlanan tek kubbeli cami tipi uygulanmıştır. Bunlarda genellikle iki veya üç bölümlü, dışarıya açık bir son cemaat yerini takip eden bir kubbenin örttüğü kare şeklinde bir harim bulunur. Bursa'daki binalarda renkli bir görünüm sağlayan taş ve tuğla örgülerinin varlığı dikkati çektikten başka Osmanlı mimarisinin sonraları bütünüyle programından çıkardığı, ön cephede yükselen duvar da görülür. Tek kubbeli camilerin İstanbul'daki en güzel örneği, 1491 yılında yapılan, kesme taş kaplamalı ve üç bölümlü son cemaat yerine sahip Sultanahmet'teki Firuz Ağa Camii'dir. Bu hususta en âbidevî yapı, şüphe yok ki Üsküp'te XV. yüzyıl sonlarında veya XVI. yüzyıl başlarında yapılan Mustafa Paşa Camii'dir. Edirne'de Beyazıt Külliyesi'nin ortasında bulunan büyük Beyazıt Camii ile ondan az sonra yapılan İstanbul'daki Sultan Selim Camii de tek kubbeli camilerin en büyüklerindendir. Her ikisinde de esas kitleye iki yandan bitiştirilmiş olan tabhâneler, bu camileri aynı zamanda tabhâneli camilerin en âbidevî olanları arasına sokmaktadır.

Bu dönemde küçük mahalle mescidleri, genellikle üstü kiremit kaplı ahşap bir çatının örttüğü, dikdörtgen bir mekândan ibaret basit yapılardı. Bunlardan bazılarının sütunlu, kemerli son cemaat yerleri vardı. Cami kitlesinin, ölçülerine nisbetli mütevazi minareleri de ihmal edilmemişti. Bu minareler bazan ahşaptan yapılıyor, bazan da ait oldukları caminin küçüklük ve basitliğini giderip dikkati çekmek istercesine çok değişik biçimlerde inşa ediliyordu. İstanbul’da böyle ahşap çatılı küçük camilerin en güzeli, XV. yüzyılın sonlarına ait Yatağan Camii’dir. Yine Fâtih döneminde yapılan Samanveren Camii, dış cephelerindeki taş ve tuğla örgüsü yanında minaresindeki tuğla süsleme ve şerefe çıkıntısı olmaksızın yapılan ezan okuma yerindeki baca şeklinde pencerelerle dikkati çeker. Tahtakale’de han ve iş yerleri arasında sıkışıp kalan Timurtaş Mescidi ise duvarının bir kenarına asılı cumba biçiminde ve sadece dört ezan penceresi olan bir minareye sahiptir. XVI. yüzyıl başlarında Kadı Emin Nûreddin’in inşa ettirdiği Burmalı Mescid, burmalı yivlerle süslü minare gövdesi bakımından önemlidir. Esas bina ise basit bir dörtgen mekân halinde olup son cemaat yeri devşirme sütunlara oturan kemerlere sahiptir. Âhenkli biçimde kullanılmış taş ve tuğla malzeme dış görünüşe renk vermiş olup yirmi yıl kadar önceki tamirde yapılan ahşap çatı binanın bütününü örter.

Zâviye-camilerin (tabhâneli camilerin) bu dönemde oldukça fazla sayıda yapıldığı görülmektedir. Edirne’de 1484-1488 arasında yapılan Beyazıt ve İstanbul’da 1520-1522’de inşa edilen Yavuz Selim camileri, bu tipin selâtin camilerinde uygulanışını gösteren örneklerdir. Bunlarda tabhânelerin ortalarına kapalı avlu hâtırası olarak, kubbesinde bir aydınlık feneri bulunan bir orta sofaya açılan dört eyvan ile köşelerde dört oda bulunur. Amasya’da bir külliyenin merkezi olan Beyazıt Camii’nin de esasında bu tipte bir yapı olduğu sanılır. Tabhâneli camiler genellikle devlet ileri gelenleri tarafından yaptırılmıştır. Kapalı avlu kısmı kubbe, kıble tarafındaki bölümü eşit veya daha küçük bir kubbe ile örtülü olanlar arasında, Bursa Karacabey’de 1456’da yapılan Karaca Bey Camii, İstanbul’da iç kemeri birer dehlizle ayrılan tabhâne odalarına sahip 1464 tarihli Mahmud Paşa, dış duvarlarının taş ve tuğla işçiliğiyle dikkati çeken 1465 tarihli Murad Paşa, Üsküp’te 1470’e doğru yapılan ve aynı duvar örgüsüne sahip Îsâ Bey, Selânik’te İshak Paşa (Alaca), İnegöl’de aynı bâninin eseri diğer İshak Paşa, Afyonkarahisar’da 1472’ye doğru inşa edilen Gedik Ahmed Paşa, Filibe’de Şehâbeddin Paşa, Edirne’de Murâdiye camileri bu tipin başlıca örnekleridir.

Tokat'ta II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun adına 1485'te yapılan Hatuniye, Amasya'da 1486 tarihli Mehmed Paşa, İstanbul'da 1485 tarihli Dâvud Paşa camileri ise tabhâneli camiler arasında tek kubbeli ve yanlarında odaları bulunan yapılardır. Bunların hepsinin revaklı son cemaat yerleri vardır. İstanbul Üsküdar'da 1473 tarihli Rum Mehmed Paşa Camii'nde büyük kubbeli harimin kıble tarafında bir yarım kubbe vardır. Tire'de Yeşilce ve Edirne'de Beylerbeyi camilerinde kıble tarafında zengin geçiş unsurları ile süslü, dışarı taşkın ve tonozlu namaz yerleri mevcuttur.

b) Mimar Sinan ve Takipçileri Dönemi (Klasik Dönem). Artık özelliklerini kesin şekilde bularak gelişme yolundaki yönü açıkça çizilen Osmanlı-Türk mimarisinde cami, Mimar Sinan ve onun üslûbunu devam ettiren mimarlar döneminde gerek yapı sanatı gerekse yer seçilmesi, şehirlerin imar programı, dış hatların güzelliği gibi hususlarda en yüksek seviyesini bulmuştur. Bu camilerde zarif, sade fakat özgün ve her şeyi ölçülü olarak kullanan bir üslûp, çini, mermer, malakârî veya kalem işi nakış gibi süslemenin bir bütün olarak düşünüldüğünü gösterir. Cami inşasında zaman zaman eski bazı tiplere uyulmakla beraber önemli yenilikler de getirilmiştir.

Önceki dönemde başlamış olmakla beraber bu dönemde çok sayıda inşa edilen menzil külliyelerindeki camiler de ayrı bir tür teşkil ederler. Anadolu'da ve Rumeli'de doğu ve batı yönlerinde uzanan sefer ve kervan yollarının üzerinde kurulan bu tesisler, zamanla çevrelerinde yerleşme merkezlerinin yayılması ile buralardaki şehirleşmenin çekirdeğini oluşturmuşlardır. Doğu yönünde 1523'e doğru Gebze'de Çoban Mustafa Paşa tarafından kurulan menzil külliyesinin benzerleri İzmit'te Pertev Paşa, Yenişehir'de (Bursa) 1588 tarihli Sinan Paşa, Bozüyük'te Kasım Paşa ve Karapınar'da (Konya) Mimar Sinan tarafından Sultan Selim için inşa edilmiştir. Kayseri yakınında İncesu'daki 1670 tarihli Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Camii de etrafındaki yapılarla askerî mahiyette bir menzil külliyesinin geç tarihlere ait bir örneğidir. Yine Mimar Sinan'ın eseri olan, İskenderun körfezi yakınında Payas'ta Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi bu çeşit manzumelerin en büyüklerindendir. Batı yönünde böyle menzil külliyelerinden Tekirdağ'da Rüstem Paşa, Lüleburgaz'da Sokullu Mehmed Paşa, Çorlu'da Ali Paşa camileri ile etraflarındaki yapılar da bu tipe örnek olarak anılabilir.

İslâm sanatının ilk camilerinden gelen pâyeli cami tipinin, Osmanlı mimarisinin bu ilerlemiş çağında eski hâkimiyetini bütünüyle kaybettiği ve pek nâdir hallerde uygulandığı görülmektedir. İstanbul'da 1573'te Mimar Sinan'ın bir değişiklik ortaya koyma gayesiyle Piyâle Paşa Camii'nde uyguladığı plan, iki desteğin yardımıyla eşit altı kubbenin örttüğü enine uzanan dikdörtgen biçimli bir harime sahip olmakla beraber, binayı dıştan çeviren iki kat sütunlu galeriler ve cephenin tam ortasında yükselen minare, nihayet günümüzde kısmen çalınmış zarif çini süslemesiyle çok kubbeli camilerde genellikle görülen yeknesaklıktan uzaklaşmıştır. Çok eski, destekli ve düz damlı cami mimarisinin bu ilerlemiş dönemde hâlâ kullanıldığını gösteren örnekler de vardır. Nitekim Sivas'ta 1564 tarihli Meydan Camii enine uzanan bir harime sahip olup üstündeki düz dam ahşap kirişlerle taşınır. Tokat Ulucamii, belki esası eski olmakla beraber XVIII. yüzyılda yeniden yapılarak tavanı pâyeler, kemerler, son derece zengin nakışlarla bezenmiştir. Burada yapı uzunluğuna gelişmiş, içi iki sıra dörder pâye ile üç sahna ayrılmıştır. Ancak dikkate değer bir özellik, son cemaat yerinin mihrabın karşısındaki duvarın dışında değil uzun iki yan cephe boyunca uzanmasıdır. Caminin girişleri de tabiatıyla iki yanda açılmıştır.

Edirne'de ilk defa olarak Üç Şerefeli Cami'de uygulandıktan sonra çeşitli yerlerde tekrarlanarak Mimar Sinan tarafından İstanbul Beşiktaş'ta Sinan Paşa Camii'nde 1555'te az bir değişiklikle son defa kullanılan düzen, son cemaat yerini takip eden haremi, içeride dördü kubbe, ortadaki ise aynalı tonozla örtülü beş bölümle daha derinleştirilmiştir. Bu eser Sinan'ın klasikleşmiş eski bir plana yenilikler getirmesinin güzel bir örneğidir. Bu özellikleri aynen tekrarlayan bir cami de İzmir'de Özdemiroğlu Yâkub Bey'in 1598'de yaptırdığı Hisar Camii'dir.

Konya'da Yavuz Sultan Selim için XVI. yüzyılın ilk yarısında yapılan Selimiye Camii'nde, bir kubbe ve yarım kubbe düzeniyle ilk Fâtih Camii mimarisi âdeta aynen tekrarlanmıştır. Üsküdar'da Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan için 1547'de Mimar Sinan tarafından inşa edilen İskele Camii, Beyazıt Camii plan düzeninden hareket etmekle beraber, ortadaki ana kubbenin giriş tarafı istisna edilerek üç taraftan yarım kubbelerle desteklenmek suretiyle bir derece daha ileri bir safhaya işaret eder. Sinan 1544-1548 yılları arasında yine İstanbul'da yaptığı Şehzade

Camii'nde, orta kubbeyi destekleyen yarım kubbeleri dörde çıkarmak suretiyle, cami mimarisinin merkezî plana sahip ve statik bakımından en güvenli, mükemmel eserlerinden birini vermiştir. Medrese, türbe gibi müştemilâtı da içine almak suretiyle geniş bir avlu ile sınırlanan bu binanın dikkate değer bir özelliği de çifte minaresinin başka hiçbir yerde tekrarlanmayan kabartma bezemelerle kaplı olmasıdır. Yine Sinan'ın 1550-1557 yılları arasında Kanûnî Sultan Süleyman için inşa ettiği Süleymaniye Camii, ana çizgileri bakımından Beyazıt Camii tertibine uymaktadır. Burada âhenkli bir plan, binanın üst yapısının şuurlu bir şekilde kuruluşu ile hem binanın yapım güvenliği, hem de dış görünüş bakımından tam mânası ile mükemmelliğe erişmiştir. Yan cephelerdeki dış galeriler cami kitlesini hareketlendirmiş ve hafifletmiştir. Yapının içindeki süsleme mimarinin hâkimiyetine saygılı olmuş ve onun güçlü hatlarını gizlemeyecek şekilde dikkatle uygulanmıştır. Etrafını saran ve şehrin topografya yapısına tam uygunluk gösteren zengin ve geniş manzumenin merkezini teşkil eden Süleymaniye Camii,

iç avlusunun dört köşesinde yükselen dört minaresi ve ehram biçiminde kademelenen kubbesiyle şehrin ufka düşen çizgisinde hâkim ve engebelerle âhenkli bir yer almıştır. Sinan Tophane'de son eserlerinden Kılıç Ali Paşa Camii'nde (1580) aynı plan düzenlemesini daha mütevazi ölçüde uygulamış ve bir ölçüde Ayasofya'nın küçük çapta bir benzerini ortaya koymaya özen göstermiştir.

Osmanlı-Türk mimarisi, 1588'de Sinan'ın ölümünden sonra onun geliştirmiş olduğu esaslar içinde çalışan mimarlar tarafından eser vermeyi sürdürmüştür. Harimi örten ana kubbeyi destekleyen dört yarım kubbe ve köşelerde küçük dört kubbe sistemi, İstanbul'da Sultan I. Ahmed için 1609-1617 yılları arasında Sedefkâr Mehmed Ağa tarafından yapılan Sultan Ahmed Camii'nde uygulanmıştır. Burada Türk mimarisinde ilk ve son defa olarak cami yapısı ile tam uyum halinde altı minare yapılmış, külliyenin diğer ek yapıları çevreye dağıtılmıştır. İçinde kullanılan mavi çiçeklerle süslü çiniler, son yıllarda ortaya çıkan "Mavi Cami" adının esas kaynağı olmuştur. Aynı plan düzeni, Safiye Sultan'ın Mimar Dâvud Ağa'ya 1597'de başlatarak ancak Mustafa Ağa tarafından 1663'te Turhan Sultan için tamamlanabilen İstanbul Yeni Vâlide Camii'nde de uygulanmıştır. Dış avlusunda bir taraftan Mısır Çarşısı adı verilen bir arastası ile Turhan

Sultan’ın türbesi bulunan bu selâtin camiinin başka külliyeler gibi bazı ek binaları yoktur. Hamamı yakın tarihlerde yıktırıldığı gibi dış avlu da ortadan kalkmıştır. Hünkâr mahfiline geçişi sağlayan, güzel bir sivri kemer üstüne oturtulmuş Kasr-ı Hümâyun, mimarisi ve çini süsleri bakımından eşsiz değerdedir. Bu plan bazı Anadolu camilerinde de kullanılmıştır. Çankırı’da 1558’de yapıldığı tahmin edilen Büyük Cami’de ve Tosya’da 1584 tarihli Abdurrahman Paşa Camii’nde de görülmesi, planın yalnız başşehirdeki selâtin camilerine inhisar etmediğini gösterir. Suriye’de Humus’ta (Hıms) kabristan yanındaki çifte minareli büyük cami de ana kubbesi dört taraftan dört yarım kubbe ile desteklenen tipin bir temsilcisidir. Köşelerde de dört küçük kubbe vardır. Mimari üslûbu bu yapının geç bir döneme ait olduğunu gösterir.

Mimar Sinan, nisbeten küçük ölçüdeki cami yapılarında da yenilikler uygulamıştır. Kubbesini dört büyük kemerin taşıdığı ve kubbe baskısı köşelerde ağırlık kuleleriyle dengelenen, XVI. yüzyılın ortalarına ait Edirnekapı’daki Mihrimah Sultan Camii’nde böyle bir örnekle karşılaşılmaktadır. Eyüp’te 1560-1566 arasında yapılan, basık kubbesini çeviren üç tarafı dehlizli Zal Mahmud Paşa Camii, tek kubbeli cami mimarisinde önemli bir merhaleye işaret eder. Sinan’ın Kuzey Yunanistan’daki Tırhala’da (Trikkala) XVI. yüzyıl ortalarında yaptığı Osman Şah Camii, tek kubbeli camilerin âbidevî uygulamalarındandır. Bu tip camilerin ekserisi küçük ölçüde yapılar olup bunlara her yerde rastlanır. Rodos’ta 1540 tarihli İbrâhim Paşa, 1588 tarihli Receb Paşa ve Murad Reis camileri bunlardandır. Yine Mimar Sinan’ın yaptığı Sofya’da Bosnalı Mehmed Paşa Camii, çok değişmiş olmasına rağmen heybetli mimarisini içinde hâlâ belli etmektedir. Sofya’daki Seyfullah Camii de tek kubbeli tipin özelliklerine sahip bir diğer eserdir. Macaristan’da Peç şehrinde büyük meydanın kenarındaki Kasım Paşa Camii, kiliseye çevrildiğinde gerçek mimarisini gizleyen kılıf kaldırıldıktan sonra tek kubbeli camilerin en büyüklerinden biri olarak tekrar ortaya çıkmıştır.

Mimar Sinan bazı camilerinde harimin orta kısmını, etrafı duvarlara gömülü veya serbest altı pâye ile belirlenmiş altı köşeli bir saha halinde meydana getirmiş, bunun üzerine geçişi köşe trompları ile sağlamıştır. İstanbul’da 1556’ya doğru yapılan Ahmed Paşa Camii bu tiptedir. Son yıllarda ortaya atılan bir faraziyeye göre bu cami Üç Şerefeli Cami gibi olacakken

bânisinin idamı yüzünden esas projesi tam olarak uygulanamamıştır. Bu görüş doğru olmasa bile altı pâyeli camilerin Üç Şerefeli Cami şeması ile yakın akrabalığını ve böylece Türk cami

mimarisinin en mükemmele giden hızlı gelişmesini göstermesi bakımından önemlidir. Sinan bu örneği, İstanbul Kadırga'da 1571'de yaptığı Sokullu Mehmed Paşa, Üsküdar'da 1583'te inşa edilen Atik Vâlide (Nurbânû Sultan) camilerinde de uygulamıştır. Sinan'dan sonra aynı mimari düzen, İstanbul'da 1594 tarihli Cerrah Mehmed Paşa Camii'nde ve çok daha sonraları 1734'te inşa edilen Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde de kullanılmıştır.

Aynı mimari sistemin bir kademe daha gelişmişi olan sekizgen harimli ve sekiz pâyeli camilerin ilk örneği olarak Mimar Sinan'ın Silivrikapı'da yaptığı İbrâhim Paşa Camii gösterilir. Bu plan 1561'e doğru yapılan Rüstem Paşa Camii'nde de uygulandıktan sonra dünya mimarlık tarihinin önemli yapılarından olan ve merkezî planın en mükemmel eserini teşkil eden Edirne'de Sultan II. Selim (Selimiye) Camii'nde tatbik edilmiştir. Şehrin evvelce sarayın bulunduğu yüksek yerinde 1569-1575 yılları arasında inşa edilen bu yapıda, her biri üçer şerefeli dört minarenin ortasındaki 31,5 m. çapında ana kubbesi, harimin bütününe hâkim olarak yapının üstünü örtmektedir. Duvarlara yakın sekiz pâyenin sağladığı sekiz köşeden geçişi pandantiflerle sağlanan bu kubbe caminin yapısı ile bütünleşmiştir. Selimiye Camii etrafında başka selâtin camilerinde olduğu gibi çok sayıda külliye yapıları yoktur; yalnız iki medrese ile bir tarafında az bir zaman sonra ilâve edilmiş bir arastası vardır. Cami XVI. yüzyılın en güzel İznik çinileri ve pek az yerlerde kalabilmiş nakışlarla bezenmiştir. Aynı mimariyi Sinan İstanbul'da Azapkapı'da Sokullu Mehmed Paşa Camii'nde de uygulamıştır. Ayrıca bu plan 1586 tarihli Mesih Paşa, 1588'de yapılan Nişancı Mehmed Paşa, Tokat'ta Ali Paşa, Üsküdar'da 1708-1711 yılları arasında inşa edilen Yeni Vâlide (Gülnûş Emetullah Sultan), Nevşehir'de 1727'de yapılan Damad İbrâhim Paşa ve Bulgaristan'da Şumnu'da 1745'te geniş bir külliyenin merkezi olarak inşa edilen Şerif Halil Paşa camilerinde de görülür. Mimar Sinan'ın son eserlerinden olan İstanbul'da Kazasker İvaz Efendi Camii, giriş cephesinin pencereli bir duvar halinde oluşu, cümle kapısı yerine cephede sağda solda çifte girişler açılması, minarenin kıble duvarı dışında sağ köşede yükselmesi, nihayet caminin iki yan cephesi

boyunda sundurma biçiminde kanatların oluşu bakımından Osmanlı dönemi Türk mimarisinde değişik bir örnek teşkil eder. Böylece Mimar Sinan'ın bu nisbeten küçük eserinde bile yenilikler aradığı açıkça görülür.

Sinan döneminde ancak XVI. yüzyılın başlarında Rodos'ta Süleymaniye ve Halep'te Hüsreviye camilerinde tabhâneli camilerin sonuncuları yapılmıştır. Bundan sonra Osmanlı-Türk mimarisi bu çeşit camileri artık tamamen terketmiştir. Sokullu Mehmed Paşa, Edirnekapı Mihrimah Sultan camileri gibi orta büyüklükteki bazı camilerde avlunun üç tarafında medrese odalarının sıralandığı görülür. Selâtin camilerinden yalnız Şam'daki Süleymaniye Camii'nde tekke olarak kullanılan böyle bir düzenleme bulunmaktadır.

Osmanlı-Türk mimarisinin bu klasik döneminde devletin sahip olduğu geniş toprakların her tarafında ahşap çatı ile örtülü mütevazi camiler de yapılmıştır. Çok basit ve sade olan, genellikle varlıklı esnaf tarafından vakfedilen bu küçük camiler arasında, iç süslemesi ve bazı özellikleri bakımından kendi çapında bir şaheser sayılabilecek binalara da rastlanır. Eyüp'te Silâhî, Balat'ta 1562 tarihli Ferruh Kethüdâ, Mimar Sinan'ın kendi vakfı olarak Yenibahçe'de yaptığı Mimar Sinan, 1592'te Topkapı dışında Takyeci İbrâhim Ağa, Kocamustafapaşa'da Ramazan Efendi (Bezirgânbaşı), Şehremini civarında Odabaşı vb. camileri, ahşap çatılı küçük ibadet yerlerinden sadece birkaçıdır. Bunların arasında üstün kalitede çiniler, ahşap üzerine renkli nakışlarla bezenmiş olanlar vardır. Takyeci İbrâhim Ağa Camii'nde ahşaptan kubbe biçiminde bir tavanın bulunuşu, ahşap çatılı camilerin birçoğunun esasında böyle olduğunu hatıra getirmektedir.

Kahire'de Sinan Paşa Camii, 1571'de yapılmış bir Osmanlı eseri olmakla beraber bilhassa hiçbir üslûba ait olmayan kasnaklı kubbesiyle dıştan yabancı tesiri bırakır. Halbuki tek kubbeli bir Osmanlı camii olan bu yapının üç tarafını saran bir revakı vardır. Kahire'de Safiye Sultan adına 1610'a doğru yapılan Safiye Sultan Camii de tek kubbeli, Türk üslûbunda revaklı bir avlusu ile minaresi

olan, üç tarafından revaklarla sarılı ve mihrabında İznik çinileriyle süslü, yerli üslûpla karışık bir Osmanlı yapısıdır.

Filistin'de (şimdi İsrail'de) Remle'de, 1504'te ölen Seyyid Ebü'l-Avn Muhammed el-Gazzî adına yapılan cami, enlemesine dikdörtgen mekânlı ve içinde iki pâye ile altı bölüme ayrılan, bunların da üstleri altı kubbe ile örtülü olan Osmanlı camilerinin bir benzeridir. Aynı bölgede, Kfar Sirkin'de en-Nebi Sârî Camii ise (tarihi meçhul) Edirne'deki Üç Şerefeli Cami gibi enine bir harime, ortada iki pâye ile desteklenmiş büyük bir kubbeye ve yanlarda ikişer bölüme sahiptir. Taberiye'deki Câmiu'l-bahrî de Osmanlı döneminde yapılmış gibi görünmektedir. En azından minaresi buna işaret eder. Harim tam bir kare biçiminde olup ortada tek bir sütun mekânı dört bölüme ayırır. Bunlardan her birininin üstünde kasnaksız birer kubbe bulunmaktadır. Bu cami, İslâm mimarisinde değişik bir tip meydana getirmesi bakımından ilgi çekicidir. Anadolu'da Zile'de, ortasında kare kalın bir pâye olan böyle dört kubbeli kare bir cami varsa da bunun esasında bir bedesten olarak yapıldığı ve sonra camiye çevrildiği söylenmektedir.

c) Yabancı Tesirler Dönemi Camileri. Osmanlı-Türk sanatında, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren gittikçe güçlenerek hâkim olan Batı Avrupa menşeli sanat tesirleri önce Türk-baroğu, daha sonraları da Türk-empire üslûplarının doğmasına sebep olmuştur. Bunları, XIX. yüzyılın sonlarında görülen ve pek az yaşayan, hem Türk hem de yabancı sanatlardan unsurlar alan karma bir üslûp dönemi takip etmiştir. Yabancı tesirler döneminde yapılan camilerin mimari bakımından önemli bir yenilik ortaya koyamadıkları dikkati çeker. Fakat dış süslemelerde, kemer biçimlerinde, nisbetlerde büyük farklılıklar olduktan başka iç bezemeler bütünüyle yabancı bir karakter almıştır. Başlangıçta mimaride henüz önceki dönemin yapı geleneklerinin sürdürüldüğünü, XVIII. yüzyılda yapılan bazı büyük selâtin camileri belli eder. 1759-1763 yılları arasında İstanbul'da Sultan III. Mustafa'nın yaptırdığı Lâleli Camii'nde, ana çizgilerde hâlâ klasik dönemin bazı unsurlarının yaşadığı, planın ise sekiz destekli şemaya uygun olmasına karşılık bütün kemerlerde barok profillerin kullanıldığı görülür. Bir selâtin camii olmasına rağmen eski külliye düzeninden de uzaklaşılarak çok değişik bir düzenleme ile altında bir çarşı, bir tarafında da medrese ile avlu kapısı yanında sebil ve türbe yapılmıştır. Dört büyük kemerin taşıdığı tek kubbe ile örtülen ve 1748-1755 yılları arasında I. Mahmud'un başlatıp III. Osman'ın bitirttiği Nuruosmaniye Camii, süslemesi, yapı unsurları, bilhassa yarım yuvarlak avlusu ile barok üslûbunun tam bir temsilcisidir. Ancak

Türk camilerinde barok mimari kısıtlı kalmış, barok kiliselerin cephelerinde görülen iki taraftan “S” biçimli payandalarla desteklenen yüksek duvar hiçbir vakit yapılmamıştır. 1765 zelzelesinde ağır şekilde zarar gören ilk Fâtih Camii de Sultan III. Mustafa tarafından 1766-1771 yılları arasında yeniden inşa edilirken planı bütünüyle değiştirilmiş ve daha önce Şehzade, Sultan Ahmed, Yeni Vâlide camilerinde kullanılan tertibin aynen uygulanması suretiyle, bir ana kubbeyi dört tarafından destekleyen dört yarım kubbe ile inşa edilmiştir. Bunun için de kıble duvarı eskisine göre epeyce ileriye alınmıştır. Rodos’ta 1765 tarihli Sultan Mustafa Camii’nde kubbeli harim mekânı iki sütunun yardımı ile uzatılmış ve yanlarda da birer dehliz yapılmıştır. Tek büyük kubbenin örttüğü mekânı derinliğine uzatma fikri, bu dönemin büyük camilerinin çoğunda uygulanmıştır. Yine Sultan III. Mustafa tarafından 1758-1761 yıllarında inşa ettirilen Üsküdar’daki Ayazma Camii ile 1853’te Dolmabahçe’de empire üslûbunda Balyan ailesi mimarları tarafından Bezmiâlem Vâlide Sultan için yapılan camide de aynı özelliği bulmak mümkündür. Bu selâtin camiinde çifte minare aşırı derecede ince gövdeli olarak ve şerefe çıkmalarına birer korint sütun başlığı biçimi verilerek yapılmıştır. Klasik mimariye ters düşecek şekilde son cemaat yerinin üstünde küçük ölçüde bir saray gibi düzenlenerek tezyin edilmiş bir hünkâr kasrı vardır. Dolmabahçe Camii’nde bir muvakkithâneden başka ek bina yoktur. Evvelce etrafını çeviren pencereli dış duvarı ve bunun kapıları 1940’lara doğru yıktırılmıştır. Sultan I. Abdülhamid’in 1778’de Beylerbeyi’nde Boğaz kıyısında inşa ettirdiği caminin diğer müştemilâtı İstanbul’un içinde Bahçekapı semtinde yapılmak suretiyle külliye dağıtılmıştır. Caminin Boğaz’ın Anadolu yakasında olmasına karşılık bânisinin türbesi, medrese, kütüphane, yıktırılarak yerinde IV. Vakıf Hanı yapılan aşhâne-imaret ve yerinden kaldırılarak Alemdar Yokuşu başında yeniden kurulan sebil şehrin işlek bir muhitinde inşa edilmiştir. Yabancı üslûplu camilerin küçük örneklerinden biri de Atatürk bulvarı kenarındaki 1788 tarihli Şebsafâ Kadın Camii’dir. Yeni askerî teşkilâtın kurulmasından sonra Anadolu yakasında yapımına başlanan Selimiye Kışlası ve etrafında inşa edilen yeni mahallelere hizmet etmek gayesiyle 1805-1806 yıllarında III. Selim’in yaptırdığı kendi adıyla tanınan cami de barok üslûbun tesiri altındadır. Barok ile empire üslûplarının bir karışımı olarak Sultan II. Mahmud’un 1822-1826’da Tophane’de inşa ettirdiği Nusretiye Camii yüksek kitlesiyle değişik bir görünüme sahiptir. Dört büyük kemerin taşıdığı bir kubbe ile örtülü binada eski Türk

sanatından hiçbir iz yoktur. Çifte merdivenle çıkılan son cemaat yeri üstünde yine hünkâr kasrı bulunur. İrice minareleri inşaat bittikten sonra kalın bulununca dışlarından

yontularak inceltilmeye girişilmiş, fakat sert bir fırtına sırasında yıkılmıştı. İki minare arasında kurulan mahyanın kubbenin arkasında kalması yüzünden denizden görülmemesi üzerine minareleri daha da uzatılmıştı. Bütün bunlar, geç dönem cami mimarisinde tasarıların ciddi mimari projelere dayanmadığının belirtisidir. Nusretiye Camii'nde külliye binalarının yerini, caddenin karşısında yaptırılmış olan ve hepsi 1956'da yıktırılan Tophane kışlaları almış, şadırvanı caminin yanında yapılmış, evvelce karşıda kışla kapısı yanında olan sebil ve muvakkithâne ise 1956'da yandaki şadırvan avlusuna taşınmıştır. Caminin evvelce etrafını çeviren avlu duvarı çok daha önceleri yıkılıp kaldırılmıştır. Burada artık klasik Osmanlı selâtin külliyesi düzeninin bütünüyle unutulduğu görülmektedir. Nihayet 1851'de şehrin içinde inşa edilen Hırka-i Şerif ve 1854'te Sultan Abdülmecid'in yaptırdığı Ortaköy camileri de empire üslûbunun başlıca örnekleridir. Her ikisinin de minare şerefeleri korint sütun başlıklarının taklididir. Karma üslûbun daha geç örnekleri, Konya'da 1872'de yapımına başlanıp birkaç yılda bitirilen Aziziye, İstanbul'da Aksaray'da 1871'de yabancı bir mimarın eseri olan Vâlide Pertevniyal ve 1886'da Sultan II. Abdülhamid'in yaptırdığı Yıldız camilerinde görülür. Bu son iki camide yabancı mimari, eski Türk sanatından ilham alınan bazı unsurlarla birlikte uygulanmıştır. Son Osmanlı sultanları selâtin camilerini, İstanbul içinde yer kalmadığından ve Boğaziçi kıyıları daha itibarlı hale geldiğinden bu bölgelerde kurdurmuşlardır. Sultan Abdülaziz'in 1876 yılına doğru Maçka sırtlarında, temellerinden dolayı Taşlık adıyla anılan yerde mimar Serkis Balyan'a yaptırmaya başladığı ve dört minareli olarak tasarlanan Aziziye Camii bitirilmeden kalmıştır. Eğer tamamlanmış olsaydı bu cami de karma üslûpta, onun gelir temini için yapılan Akaretler evleri mimarisinde bir cami olacaktı.

Planları bakımından önemli yenilik ortaya koymayan bu dönem Osmanlı camilerinde, harimlerinde zengin malzemeli bol bir bezeme ve hayret verici derecede ince minarelerle karşılaşılmaktadır. Bunun yanında Aksaray Vâlide Camii'nde olduğu gibi Batı'nın gotik sanatı unsurlarının Türk sanatı süs unsurları ile beraberce kullanılması da bu dönemin özelliklerindendir.

Bu dönemin daha küçük ölçülerdeki camilerinde de bu özellikler daha kısıtlı olarak varlıklarını gösterir. Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde XIX. yüzyıl içlerinde yapılan bazı büyük camiler, Erzincan'da 1939 zelzelesinde yıkılmış olan İzzet Paşa Camii, Malatya'da yeni Ulucami ve daha birçok başka örnekler, dört beşik tonozla desteklenen bir ana kubbeli binaları ile Bizans mimarisindeki "kapalı haç planlı" kiliseleri hatırlatır. Bunlar da herhalde yabancı mimarların eserleri olmalıdır.

Osmanlı Devleti'ne karşı başkaldıran ve kendilerini sultana denk gibi gören bazı kişilerin hâkim oldukları yerlerde XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaptıkları camilerde de İstanbul'un selâtin camilerine benzeme eğilimi görülür. Bunun en belirgin örneği, Yozgat'ta Çapanoğulları'nın inşa ettirdikleri büyük ve gösterişli camidir. Çapanoğlu Mustafa Paşa tarafından 1779'da yaptırılan bu camide üç bölümlü son cemaat yerini takip eden harim, İznik'teki Yeşilcami gibi kubbeli ana mekândan iki pâye ile ayrılan üç bölümlü bir ara mekâna sahiptir. Barok üslûbun hâkim olduğu cami zengin şekilde bezenmiştir. 1208'de (1793-94) camiye, genişliği cami genişliğini aşan, ortası aynalı tonozlu, yanlarda iki kubbesi bulunan bir parça ilâve edilmiş, bunun da girişi sütunlu ve yine üç bölümlü daha dar bir sundurma ile korunmuştur. Arnavutluk'ta İşkodra'da Mahmud Paşa Buşatî'nin yaptırdığı Kurşunlu Cami de revaklı avlusu, kubbeli harimiyle büyük İstanbul camilerinin küçük ölçülerde bir taklididir. Kahire'de 1774'te tamamlanan Muhammed Bey (Ebû Zeheb) Camii, esasında medrese, kütüphane ve tekkeden meydana gelmiş bir külliyenin merkeziydi. Bu da diğer Osmanlı dönemi yapıları gibi etrafı revaklı tek kubbeli bir cami olup Memlük hânedanını ihya etmeye heveslenen bir bâninin eseridir; fakat dış görünümü ve kubbe biçimi Osmanlı mimari üslûbuna sahiptir. Muhteşem sarayı ile birlikte bir külliye teşkil eden Doğubayazıt'ta İshak Paşa Camii, bir derebeyinin bu tutumunun âbideleşmiş örneğidir. Genel hatları ile Osmanlı tek kubbeli cami mimarisinin benzeri gibi inşa edilen bu yapıda, Kafkaslar'dan gelen yabancı sanat tesirlerinin izleri de sezilir. Nitekim içinde sütunlar bulunan ve böylece geniş bir mekân haline getirilen son cemaat yeri, bu haliyle benzerine ancak hıristiyan mimarisinde rastlanan bir unsurdur. Fakat şüphesiz bu görüşü aksettiren en büyük eser, Kahire'de 1824-1848 yıllarında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın inşa ettirdiği camidir. Kahire'ye hâkim bir tepe olan Kal'atülcebel üstünde yükselen bu heybetli yapı, ana kubbesi dört yarım kubbe ile desteklenen klasik Osmanlı camilerinin geç

bir örneğidir. İçinde bir saray ihtişamı ile bezenmiş bu büyük caminin bir selâtin camii gibi boyları 82 metreyi bulan iki minaresi vardır. Bütün heybetine rağmen Osmanlı camilerinin âhenkli nisbetlerinden yoksun olan yapının Türk selâtin camileri gibi şadırvanlı, revaklı bir avlusu vardır. Bir Rum mimar tarafından yapılan binanın 1931-1939 yılları arasında duvarları ve kubbesi çatladığından kubbesi bütünüyle yeniden yapılmıştır.

Anadolu'nun bazı yerlerinde küçük ölçülerde ahşap camiler de bulunmaktadır. Bilhassa iç aksamlarında sanat

değeri yüksek olan ağaç işçiliğine sahip parçalar bulunan bu camilere Doğu Karadeniz kıyılarının dağlık kesimlerinde, Rize ve çevresinde rastlanır.

d) Osmanlı Türkleri'nde Ziyaret Camileri. Asya'da müslümanlarda görülen meşhed geleneği, Osmanlılar'da mimari bakımdan değişikliğe uğrayarak yaşamaya devam etmiştir. Bu sebeple bazı velî türbelerinin yanında bir manzume (veya külliye) teşkil eden ziyaret camileri yapılmıştır. Bunların en ünlüsü, hiç şüphesiz İstanbul'da Haliç'in ucunda kurulmuş olan ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye ait kabul edilen makamın veya mezarın yanında inşa edilen büyük camidir. Osmanlı padişahları, büyük değer verdikleri ve cülûslarında kılıç kuşanma töreninin yapıldığı bu caminin bakımı ile daima ilgilenmişler ve onun yeni baştan inşasına da özen göstermişlerdir. Ankara'nın büyük velîsi Hacı Bayram'ın, Antikçağ'ın Augustus Mâbedi'nin bitişiğinde inşa edilen camii de aynı karakterde bir eserdir. Zamanla bu cami etrafında hazîre ve türbeler oluşmuş, fakat yakın zamanlarda tarihî dokunun önemini bilmeyen idarecilerin tutumu sonucunda çoğu ortadan kaldırılmıştır. Eskişehir'e bağlı Seyitgazi ilçe merkezinde kurulan Seyyit Battal Gazi manzumesi ise Antikçağ'a ait bir yapıdan da kısmen istifade edilmek suretiyle meydana getirilmiş tekke ve camiden ibarettir. Bizans-İslâm mücadelelerinin efsanevî şahsiyeti Seyyit Battal Gazi'nin makamı etrafında kurulan bu önemli tekkenin büyükçe bir camisi vardır. Konya'da Mevlânâ ve Kırşehir'de Hacı Bektâş-ı Velî türbelerinin yanlarında da birer cami bulunur. Bu arada 1925'te tekkeler resmen kapatıldıktan sonra bazılarının tevhidhâneleri bir minber ve minare ilâvesiyle mahalle camii olarak hizmete devam etmiştir. İstanbul'da sur dışındaki Yenikapı Mevlevihânesi içinde Sultan V. Mehmed Reşad tarafından yaptırılan cami de merkezî planlı küçük bir bina olup Osmanlı

dönemi Türk mimarisinin son yıllarında ortaya çıkan Türk neoklasik üslûbundadır.

4. Azerbaycan’da Cami. Bakü’de kale içinde 1078’de yapılan Mescidi Muhammedî, minaresi üzerindeki kitâbeye göre üstat Mehmed b. Ebû Bekir tarafından inşa edilmiştir. Caminin kendisi pek muntazam olmayan basit bir dikdörtgen biçiminde olup bu sade mekânın üstü bir beşik tonozla örtülmüştür. Bu tonoz düz bir damla gizlenmiş, mihrap ise esas kitleden dışarı taşmıştır. Caminin giriş kısmında çok küçük ve yine içten tonozlu bir mekân vardır. Camiye nisbetle çok kalın olan yuvarlak gövdeli minare her bakımdan Türk sanat geleneğine uygundur. Şerefe çıkıntısı kalın mukarnaslı olup altında bir yazı kuşağı dolaşır, külâhı yerinde de basık bir kubbecik vardır ki bu Azerbaycan minarelerine mahsus bir özelliktir. Genellikle buradaki camiler fazla bir mimari iddiası olmayan, basit planlı yapılardır. Şirvanşahlar Sarayı içindeki Keykubad Camii de (Eskicami, XV. yüzyıl [?]) basit bir dikdörtgenden ibaret olup kıble duvarına Seyyid Yahyâ’nın sekizgen planlı kümbet-türbesi bitiştirilmiştir. Camide harim, bodur dört pâyenin taşıdığı kemerlere oturan kasnaksız, yalnız dört tarafında pencereleri olan bir kubbe ile örtülmüştür. Fakat kubbe etrafındaki bölümlerin örtü sistemleri bilinmemektedir. Yine aynı manzume içindeki Saray Camii çok daha iddialı bir minareye sahiptir. 1441’de yapıldığı bilinen bu caminin bazı kısımları iki katlıdır. Bizans mimarisinin kapalı haç planlı kiliselerini andıran bu yapının bir bakıma Asya’nın eski geleneklere bağlı dört eyvanlı binaları ile de yakınlığı vardır. Harimi, ortada yine kasnaksız ve penceresiz bir kubbe örter. Dört eyvanın üstleri beşik tonozludur. Binayı dikdörtgen dış duvarlar arasında tamamlayan köşe odalarında değişik tonoz biçimleri uygulanmıştır. Girişin yanındaki kalın yuvarlak gövdeli minare, yine mukarnaslı şerefe çıkması ile dilimli kubbecik biçiminde bir külâha sahiptir. Bakü-Şemahi yolu üstünde 1256’da yapılan hankahın camii yıkılmış, şerefesine kadar harap minaresi de Bakü’deki camilerin kalın gövdeli minarelerinin bir benzeridir. Yıkık caminin basit dikdörtgen biçiminde bir harimden ibaret olduğu anlaşılmakta, zengin alçı kabartma (stucco) bezemelere sahip mihrabı, aslında caminin de gösterişli bir iç süslemesi olduğunu belli etmektedir.

Bakü’nün kuzeyinde Hazar denizi kıyısında Mardakanî’de 1482 tarihli Tûbâ Şah Camii, penceresiz kasnaklı kubbesi ve kesme taş duvar örgüsüyle

Osmanlı mimarisini hatırlatır. Yine Osmanlı camilerinde olduğu gibi yüksek kemerli bir geçişi vardır. Burada birbirine bitişik üç bina olduğundan bunlardan ortada bulunanı Bakü'deki Saray Camii'nin çok yakın bir benzeridir.

Azerbaycan'ın batı kesimi olan Nahcıvan'da muhteşem bir külliye olduğu anlaşılan 1186 tarihli Mümine Hatun Türbesi yanındaki Ulucami'den hiçbir iz kalmamıştır. Geçen yüzyıl sonlarına kadar duran ve Mümine Hatun'un oğlu Kızılarslan tarafından A'cemî b. Ebû Bekir adlı mimara yaptırılan caminin eski resimlerden çifte minareli bir taçkapısı olduğu anlaşılmaktadır. Böylece bu bina, benzerleri Anadolu'da pek çok olan bir mimarinin temsilcisiydi. Tuğla süslemelere sahip olan minareler, yüksek sivri kemerli taçkapıyı çerçeveliyordu. Caminin hiç değilse maksûre kısmında, İsfahan Cuma Camii'nde olduğu gibi, çok büyük bir kubbenin bulunduğu eski resimlerden anlaşılmaktadır. Bu önemli caminin tam planı hakkında ise elde yeteri kadar bilgi yoktur.

Azerbaycan'ın sınırları dışında daha kuzeyde Hazar denizi kıyısındaki Derbend'de Mimar Tâceddin tarafından yapılan Cuma Camii çok önemli bir eserdir. Yapı, geniş bir avludan girilen harimi 86 x 10,50 m. ölçülerinde enine büyük bir dikdörtgen şeklindedir. Kıble duvarına paralel iki sıra pâye üzerinde, kıbleye dikey atılmış kemerler düz damı taşır. Mihrap önündeki büyük kubbeli maksûre mekânı ileriye bir çıkıntı teşkil eder. Böylece burada, Gazneli Mahmud'un Leşker-i Bâzâr Camii ile Anadolu'da Silvan, Mardin, Düneysir'de bulunan Artukoğulları camileri arasındaki mimari gelişmenin bir halkası ile karşılaşılır. Bu gelişmenin içinde İsfahan'da Sultan Melikşah'ın yenilediği Cuma Camii de yer alır.

E) Modern Cami Mimarisi. 1. Türkiye. Sultan II. Abdülhamid döneminde İstanbul'da bir süre kalarak gerek Yıldız Sarayı'nda gerekse dışarıda, Avrupa'nın o sıralarda moda olan "art nouveau" (Almanca Jugendstil) üslûbunda çeşitli binalar yapan İtalyan mimar Raimondo D'Aronco da (ö. 1932) 1903-1904 yıllarına doğru iki cami projesi hazırlamıştı. Bunlardan birinin, tek kubbesi ve sağ tarafındaki minaresiyle klasik camilerden yalnız Gotik pencereleriyle farklı olmasına karşılık diğeri kubbe biçimi ve dört köşesinde yükselen dikili taş benzeri kuleleri (?) ve dört cephesinde dışarı taşkın yarım kubbe şeklindeki sundurmaları ile gerçekten garip bir binadır.

D’Aronco bu projeleri uygulayamadan İstanbul’dan ayrılmış, ancak Yıldız Yokuşu’nda Şeyh Zâfir Türbesi ile Karaköy’de 1956’da yıktırılan Kara Mustafa Paşa Camii’nde bu üslûpta fakat fazla

abartmadan iki bina inşa etmiştir. XX. yüzyıl başlarında Türk mimarisinde başlayan, millî mimarlık dönemi üslûbu da denilen neoklasik üslûp, bilhassa Mimar Kemâleddin Bey (ö. 1927) tarafından küçük ölçüde inşa edilen bazı camilerde uygulanmıştır. Kemâleddin Bey İstanbul dışında Bandırma, Isparta, Geyve, Konya, Samsun, Aydın ve Ankara için cami projeleri düşünmüşse de bunlar gerçekleşmemiştir. 1909’da İstanbul Yeşilköy’de inşa edilen Mecidiye Camii’nde kare planlı mekânı tek kubbe örter, giriş cephesinde ise son cemaat yerinde kapalı dikdörtgen biçimli bir mekân vardır. Burada tam olarak Türk neoklasiğinin uygulanmadığı görülür. Halbuki 1913’te Bostancı’da inşa ettiği Kuloğlu Mustafa Bey Camii’nde yine tek kubbe ile örtülü kare mekân yer almakla beraber üç bölümlü son cemaat yeri eski camilerde olduğu gibi ihmal edilmemiştir. Bu eserlerde bütün mimari unsurların klasik dönem (XVI-XVII. yüzyıl) Türk-Osmanlı camilerinin benzeri olarak yapılmasına büyük özen gösterilmiştir. Aynı yıl yine Kemâleddin Bey tarafından Boğaziçi’nde inşa edilen Bebek Camii de onun bir benzeri olarak tek kubbenin örttüğü kare bir harimle bunun önünde bulunan sütunlu revaklı üç bölümlü bir son cemaat yerinden ibarettir. Yalnız burada kareden kubbe yuvarlağına geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Aynı mimari Kartaltepe’de Âmine Hatun Camii’nde de tekrarlanmıştır. Türk neoklasiği üslûbunda olan Beyoğlu’nda Kamer Hatun Camii ise küçük çapta, kırma ahşap çatılı bir binadır. Aynı yıllarda İstanbul’da Büyük Postahane arkasında Mimar Muzaffer Bey (ö. 1920) tarafından yapılan Küçük Hobyar Camii’nde sekizgen bir plan üzerine oturtulmuş kubbe vardır. Ancak burada Türk neoklasiği değişik bir biçimde uygulanmak istenmiş, binanın dış yüzleri de geleneklere aykırı olarak çinilerle kaplanmıştır.

Cumhuriyet döneminde uzunca bir süre yeni camiler yapılmadığı görülmektedir. İzmir’de (Alsancak) ve Zonguldak’ta Mimar Ali Saim Ülgen (ö. 1963) tarafından yapılan camiler Kemâleddin Bey’in başlattığı Türk neoklasiğinin devam ettirildiği yapılardır. Fakat hiç şüphe yok ki bu akımın en önemli eseri, Mimar Vasfi Egeli (ö. 1962) tarafından yapılan Şişli Camii’dir. Burada, Üsküdar’da Mihrimah Sultan Camii’nde olduğu gibi tek

kubbeyi üç taraftan destekleyen yarım kubbeler sistemi uygulanmıştır. Ayrıca caminin bütününde en ufak ayrıntıya kadar klasik dönem Osmanlı mimarisinin eleman ve motiflerinin aynen kullanılmasına da dikkat edilmiştir.

Bu arada 1930'lardan itibaren bazı mimarlar Batı'nın modern mimari anlayışını takip ederek bütünüyle modern üslûpta yeni camiler meydana getirme yolunda projeler yapmışlarsa da bunlar genellikle kâğıt üzerinde kalmıştır. Kübizm cereyanının kuvvetli olduğu yıllarda yapılan böyle bir projede, dört köşe planlı bir kule biçiminde bir minare tasarlanarak bunun tepesine de tepsi biçiminde yuvarlak bir örtü konulmuş ve Türk mimari geleneğine tamamen aykırı bir yapı düşünülmüştü. Mimar E. Artan tarafından tasarlanan başka bir projede ise yapılacak caminin üstü bir beşik tonozla örtülerek minarenin şerefeye doğru genişlemesi teklif edilmiştir. 1956'da Gemlik'te yapılması düşünülen (mimarları Evren, Dutipek, Bankoğlu, Türe) bir camide, dört destekli bir son cemaat yerini takip eden harim kübik bir kitleden ibaret olup son cemaat yeri üstündeki katla bütünleşmişti. Üstü bir düz dam halinde olan caminin harimini son derece basık, kasnaksız bir kubbeyi andıran kabarık bir şekil örtmekteydi. Şerefesiz olan minare ise ince uzun bir obelisk şeklinde düşünülmüştü. Modern mimarideki camilerin en büyüğü olarak Mimar Vedat Dalokay (ö. 1992) tarafından Ankara Kocatepe'de yapılması tasarlanan projede son cemaat yerinin üstü düz bir beton saçakla kapatılmış, esas cami de kare bir plana göre düzenlenerek üstü o yıllarda pek moda olan, dört ayağa oturan muazzam bir tonozla örtülmüş, köşelerine şerefe çıkıntısı olmayan dört minare yapılması uygun görülmüştü. Ancak çok ağır tenkitlere uğrayan bu proje uygulanamamış ve bunun yerine bugünkü Kocatepe Camii Mimar Husrev Tayla ve Fatin Uluengin tarafından hazırlanan plana göre inşa edilmiştir. Bu çok büyük ölçülerdeki camide, klasik dönemin mimari esasları kullanılarak büyük kubbeyi dört taraftan destekleyen dört yarım kubbe sistemi uygulanmıştır. Betondan olan dört minareli cami kitlesinin bütünüyle eski Osmanlı dönemi selâtin camilerine benzemesine özen gösterilmiş, sadece son cemaat yerinde iki yanlarda kubbeler yapılması gibi bazı kısıtlı yenilikler getirilmesine çalışılmıştır. Böylece Türk neoklasiğine tekrar dönüldüğünü gösteren çok büyük ölçülerde bir cami oluşturulmuştur. Türk yapı sanatında modern mimari akımına göre tasarlanmış bir cami mimarisinin oluşturulmasını isteyen bazı çevreler, Kocatepe Camii'nin

klasik dönem Osmanlı-Türk camileri geleneğine tamamen uygun bir biçimde yapılmasını tenkit etmektedirler.

Son yıllarda İstanbul'un çeşitli yerlerinde, bilhassa yeni kurulan mahallelerde yapılan camilerden çoğu belirli bir üslûbu aksettirmezler. 1960'lı yıllarda yapılan Söğütlüçeşme camii, neoklasik üslûbun bir örneğini teşkil eder. Sirkeci tren garı yanında Mimar Aydın Yüksel tarafından projelendirilerek inşa edilen Mustafa Paşa camii ise Türk klasik

üslûbunun tekrarlandığı küçük bir camidir. Burada caminin aksayan tek tarafı, bu kadar ufak ölçüdeki bir binada, klasik dönem Türk mimarisinin bütün unsurlarının hemen hemen hepsinin de bir arada kullanılmış olmasıdır.

Son yıllarda camiler mahallî derneklerin zevki ve yapı anlayışının tesiri altında kalmıştır. Türkiye'nin gerek büyük şehirlerinde gerekse küçük yerleşim birimlerinde kısa sürede sayısız denilecek kadar çok cami yapılmış, hatta birçok yerde imar ve yol açma bahanesiyle eski ve tarihî camiler yıktırıldığından ortaya çıkan ihtiyaç sebebiyle çok daha büyük çapta yenileri yapılmıştır. Genellikle ciddi projelere dayanmayan bu camilerde altta dükkânlar, çarşılar, bunun üstünde lojmanlar, en üst bölümde ise cami bulunmaktadır. Estetik bakımdan son derece zayıf olan bu camilerin çoğunlukla kubbeli oluşuna önem verilmekte, fakat nisbetlere dikkat edilmediğinden ortaya güzel sayılamayacak binalar çıkmaktadır. Nisbetlerdeki aksaklık minarelerde de kendisini belli etmekte, eski geleneklere aykırı olarak her birinde pek çok şerefe bulunan iki veya dört minareli camiler yapıldığı gibi uzunlukları bakımından ana kitleye son derece ters düşen yükseklikleriyle de eski Türk mimarisinde büyük bir hassasiyetle sadık kalınan ölçü ve prensiplere uymamaktadır. Ancak bunların yanında klasik cami mimarisinin belli başlı unsurlarını yeni inşa tekniklerinden de faydalanarak kullanmaya yönelik kayda değer eserler de görülmektedir. Mimar Ömer Kirazoğlu'nun projelendirdiği İstanbul'da Beykoz, Paşabahçe, Fıstıkağacı ve İlâhiyat Fakültesi camileri bu anlayışın çeşitli uygulamalarını teşkil etmektedir. Mimar Cevat Ülger ise projelerini her yönüyle klasik özelliklere sahip olarak hazırladığı Kayseri'de Bürüngüz, Eskişehir'de Reşâdiye ve Tepebaşı camileriyle İstanbul'daki Küçüksu camilerinde aynı zamanda geleneksel inşa tekniklerini kullanmış,

detaylarda ise sağlamlık ve ekonomik olma gibi özellikleri sebebiyle çağdaş malzeme ve tekniklerden de faydalanmıştır. Projesini Yurdaer Zırhlıoğlu'nun çizdiği, harimi bir büyük kubbe ile yanlarda iki yarım kubbenin örttüğü çift minareli Ataköy Camii de klasik ölçülere göre betonarme olarak inşa edilmiş çift minareli yeni bir camidir. Cengiz Bektaş tarafından yapılan Ankara-Etimesgut Camii bunlardan ayrı olarak modern bir anlayışı getirmektedir. Burada cami düz, masif, kubbesiz bir kitleden ibarettir. Minare yerine de basit bir "köşk" yapılmıştır. Bolu'daki bir camide ise V. Dalokay'ın tasarladığı projenin bir benzeri, bütün kemer içleri camdan olmak üzere uygulanmıştır. Minaresi de bütün gövdesi, şerefesi ve külâhı ile cam kaplıdır. Dârende yakınlarında Abdurrahman Erzincânî Türbesi yanına inşa edilen cami, türbe, kütüphane ve meşrutadan meydana gelen küçük külliye, çadır şeklindeki mescidi, mızrak ucu şeklindeki minaresi ve diğer yapılarıyla modern mimari anlayışta inşa edilmiş bir başka eserdir.

2. İslâm Ülkeleri. İslâm ülkelerinde veya çok sayıda müslümanın yaşadığı memleketlerde son yıllarda yapılan camilerde modern üslûpların denendiği görülmektedir. Fakat bunun yanında bu ülkelerde oranın kendi cami geleneğini sürdüren binaların inşa edildiği de dikkati çeker. Hindistan'da 1938'de Yeni Delhi'de yapılan cami (Secretariat Mosque), soğan biçimli kubbeleri, sade ve sakin hatları ile eski Hint-İslâm cami mimarisinin modern bir temsilcisi olmuştur. Myanmar'da (Birmanya) gayet ihtişamlı ve büyük ölçülerde modern camilerin yapıldığı bilinmektedir. Bunların üslûplarında da mahallî geleneğe bağlı kalınmıştır. Mısır'da yapılan son dönem camileri, yerli eski üslûbun pek iyi sonuç vermemiş örnekleri olarak kabul edilirler. Kahire'deki Seyyide Zeyneb Camii ile Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Râbiatü'l-Adeviyye camileri bu yeni eserlere örnektir. Bütün İslâm dünyasında cami mimarisinde yenilikler gerçekleştirmek için büyük girişimlere henüz geçilememiştir. Genellikle yapılan bütün yeniliklerde cami esprisinden çok ayrıntılar üzerinde durularak modern mimarinin çeşitli görüş ve estetik anlayışları, caminin gerektirdiği özelliklere ve onun gelişmesine dikkat edilmeksizin kabul edilmiştir. Suudi Arabistan, Küveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi zengin ülkelerde yapılan masraflı ve büyük camilerde de bu durum görülmektedir. Bu da modern cami mimarisinin beğendirici bir sonuca ulaşamamasına sebep olmuştur.

İslâm toprakları olmakla beraber İtalyanlar tarafından Afrika'daki sömürgelerinde yapılan camiler de mimari tipleri bakımından eski gelenekleri sürdüren yapılardır. Libya'da Trablus'ta 1937'de inşa edilen Bu-Harida, Suani Terria, Seydi Ahmed el-Magrum, Sulûk Acedabia, Bardia; Doğu Afrika'da Asmara, Massua; Etiyopya'da Keren, Harar, Gondar camileri bunların başlıcalarıdır. Dikkate değer bir husus, bu modern camilerin ana çizgilerinde Türk-Osmanlı cami tipinin az veya çok değiştirilmiş olarak uygulanmasıdır. Bu camilerde tek ana kubbeden ibaret bir örtü sistemiyle yuvarlak gövdeli, taşkın şerefeli ve konik sivri külâhlı Türk minaresinin tercih edildiği görülmektedir.

Modern mimarinin camide uygulanışının en belirgin örneği, projesini Vedat Dalokay'ın çizdiği, Pakistan'ın yeni başşehri İslâmâbâd'da inşa edilen camidir. Burada aynı mimarın Kocatepe Camii'nde tasarladığı biçimden farklı olarak mekân muazzam bir çapraz tonoz gibi tasavvur edilmiş, bir noktada birleşen dört bölüm dört semerdam ile örtülmüştür. Caminin köşelerinde ince uzun dört minare yükselir. Cami mimarisinde yeni arayışların örneklerinden biri de Pakistan'da Mimar Babed Hamid tarafından projesi yapılarak 1969'da inşa edilen Mescidi Tûbâ'dır. Burada belirli bir beden duvarı yoktur. Caminin

bütününü, hiçbir kısmı dışarıda bırakmaksızın çok büyük yayvan bir kubbe örtmektedir. Caminin önünde de büyük bir havuz vardır. Güney'de Sind'de Sukkur Camii'nde de görülen havuz geleneği burada tekrarlanmıştır. Pakistan'da eski yerli mimari gelenekleri sürdüren modern camiler de yapılmıştır.

Pakistan'ın doğu bölgesinde 1982'de yapılan Bong Camii, genel özellikleri bakımından Tac Mahal'i andırmaktadır. Gazi Muhammed Reis'in projesine göre inşa edilen yapı bir külliye olarak tasarlanmıştır. Bir ana cami ile küçük mescidlerden oluşan yapılar topluluğu, yerden yükseltilmiş bir teras üzerindedir. Kütle kompozisyonu, soğan formundaki kubbeler ve kapalı şerefeli minarelerle oldukça hareketli bir görüntü sunmaktadır. Tuğla, betonarme ve kesme taş malzeme ahşap, fildişi, mermer, sedef, renkli cam, ayna, çini fresko, altın yaldızla alabildiğine zenginleştirilerek yüklü bir süsleme uygulanmıştır. Fakat cami ve bilhassa minare mimarilerinde en modern yenilikler Asya'nın güneydoğusundaki İslâm ülkelerinde görülür.

Suudi Arabistan’da bilhassa Cidde’de son yıllarda yoğun olarak yeni camiler yapılmaktadır. Bunların çoğunda Mısır Memlük üslûbunun hâkim olduğu görülür.

3. İslâm Ülkeleri Dışında. Batı’nın Londra, Paris, Petrograd, Washington, Berlin gibi merkezlerinde İslâm cemaati için yapılan camilerde, o ülkelerin sıkı bağları olan sömürgelerinin veya maddî imkânlar sağladıkları ülkelerin yerli üslûpları hâkim olmuştur. Almanya’da Berlin’de I. Dünya Savaşı’ndan önce yapılan Fehrbellinerplatz Camii, çifte minaresinin biçimleri ve soğan şeklindeki kubbesiyle Hint camilerini tamamen olmasa bile bir dereceye kadar hatırlatır. Bu minarelerden II. Dünya Savaşı sırasında bir tanesi tamamen diğeri ise alt şerefesine kadar yıkılmıştır. Fakat garip geometrik şekillerin toplandığı bu binada kale bedeni gibi duvarların üstünde sıralanan dendanlara bir anlam verilemez. Paris Camii ise dış yüzleri kabartmalarla bezenmiş kare şeklindeki minaresiyle, Kuzey Afrika’daki Mağrib üslûbunda yapılmış camilerinin bir taklididir. Londra yakınında 1883’te yapılan Woking Camii, cephesinde kaş kemerli büyük eyvanı, bunun üstündeki kulecikleri, garip kasnaklı kubbesiyle Hint mimarisinden alınma unsurlarla meydana getirilmiştir. Londra’nın içinde yapılması tasarlanan yeni cami için Yaşar Marulyalı ile Levent Aksüt tarafından hazırlanan ve ikincilik ödülü alan projede, aynen sivri bir çadırı andıran ve sadece dört köşeden yere bağlanan bir örtünün hâkimiyeti görülür. Bu bakımdan Vedat Dalokay’ın Kocatepe Camii projesiyle yakın benzerlik vardır. Romanya’da Köstence’deki cami ise V. G. Stefanescu adlı bir Rumen mimar tarafından, tarihî Mahmûdiye Camii yıktırılarak yerinde hiçbir üslûba uymayan bir biçimde, 1910’da inşa edilmiştir. Minaresi 45 m. uzunluğunda olan bu cami, dört beşik tonozla desteklenen yüksek bir kubbeye sahiptir ve ana çizgileriyle Mısır’daki Memlük yapılarını hatırlatır. Ancak minaresi, Tunus’ta XVII. yüzyılda yapılan Yûsuf Dayı ve Hammûde Bey camilerinin minarelerini andırmaktadır. Yerine yenisi yapılmak üzere birkaç yıl önce yıkılmış olan Tokyo’daki cami de tek kubbeli olmakla beraber bilinen minare biçimlerine uymayan, üç kat halinde ve alt katta balkonları olan bir minareye sahipti. Caminin duvarları Berlin’deki gibi dendanlıdır. 1960 yılında teşebbüse geçilen, fakat inşa edilemeyen Almanya’da Hamburg ve Aachen camileri de projelerine göre modern üslûpta yapılar olacaktı.

Büyük bir Türk ve müslüman nüfusun yaşadığı Almanya'da ortaya çıkan ibadethâne ihtiyacı, önceleri işçilerin kurduğu mahallî derneklerce satın alınan çeşitli bina ve salonların mescid haline getirilmesiyle karşılanmaktaydı. Artan ihtiyaçlara paralel olarak çoğalan ve güçlenen bu dernekler son yıllarda daha iyi malî imkânlara da kavuşunca satın aldıkları arsalar üzerine özellikle kubbeli, minareli, millî ve dinî mimariden yoğun izler taşıyan camiler inşa ettirmeye başlamıştır. Halen birçoğunun inşaatı devam eden bu yeni camilerden tamamlanarak ibadete açılanlar şunlardır: Kuzey Ren Westfalya eyaletinin küçük bir

kasabası olan Werl'de müştemilâtıyla birlikte 900 m² bir arsa üzerine inşa edilen kubbeli, tek minareli ve 400 kişi kapasiteli cami 1990 yılında ibadete açılmıştır. Mimarı Heiner Heuschôfer'dir. Aynı eyaletin küçük bir yerleşim merkezi olan Marl-Hamm'da ise projesini mimar Walter Gantenberg'in çizdiği kubbeli-minareli 1500 kişilik büyük bir cami yapılmıştır. Yine bu eyaletteki Wasseling kasabasında Lebib Kaya'nın 250 m² üzerine kurulu cami projesi tamamlanmıştır.

Baden Würtenberg eyaletinin tarihî şehirlerinden biri olan Pforzheim'de Diyanet Türk-İslâm Kültür Derneği tarafından 700 m² inşaat alanı olan kubbeli, tek minareli bir cami yaptırılmıştır. Gökçen Sungur Tekin'in projelendirdiği cami 1500 kişi kapasiteli bir yapıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Washington'da 1960'lı yıllarda yapılan büyük cami bir İslâm kültür merkezi ile birliktedir. Burada da Kuzey Afrika, Mısır ile Hint mimarilerinin karışımı olan bir yapı meydana getirilmiştir. Yalnız içinde duvarları kaplayan çiniler Türk üslûbunda olarak Kütahya'da imal edilmiştir. 1940'lı yıllarda modern bir anlayışla çepeçevre pâyeli bir revakın kuşattığı kubbeli yuvarlak bir bina şeklinde inşa edilen Zagrep Camii, Antikçağ'ın "tholos" denilen yapılarının İslâm sanatına uydurulmasından doğmuştur. Camiden ayrı olarak da üç minaresi vardı. Sonradan komünist idare tarafından minareleri yıktırılarak müze haline getirilen bu cami günümüzde (1992) Revolition müzesi olarak kullanılmaktadır. Mimar Konieczny'nin projesine göre Varşova'da inşası tasarlanan cami, kare bir kitlenin üzerinde yüksek bir kasnağa oturan bir kubbeden ibarettir. Osmanlı minarelerini andıran dört minarenin avlunun köşelerinde yükselmesi düşünülmüştür. İtalya'nın ve aynı zamanda Batı Katolikliği'nin merkezi olan Roma'da yapılmakta olan büyük caminin kaba inşaatının

tamamlandığı bilinmektedir.

İsviçre’nin Cenevre (Genève) şehrinde yakın tarihlerde yapılmış küçük caminin çok basit dış mimarisi yanında, sekizgen biçimli gövdeli çifte şerefeli, Osmanlı tipine yaklaşan bir minaresi vardır. İç süslemesi ise bütünüyle Arap üslûbundadır.

Yunanistan’da Selânik’in henüz Türk idaresinde olduğu yıllarda 1902’de, Vitaliano Pozelli adında bir İtalyan mimar tarafından inşa edilen Yenicami, aslında bu şehirde yoğun bir kitle teşkil eden dönmeler için yapılmıştı. İçi renkli mermerlerle kaplı ve çok değişik mimarili olan bu caminin dış görünüşü, kemerleri, pencereleri, köşelerinde yükselen kuleleriyle Türk cami geleneğine tamamen ters düşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cami konusu ile ilgili yayınların bu bibliyografyada kısmen de olsa bildirilmesi mümkün değildir. Bütün sanat tarihi ve bilhassa İslâm sanatına dair eserlerde cami mimarisi ele alındığı gibi çeşitli ülkelerde evvelce çıkmış veya halen çıkmakta olan dergilerde de konunun tek tek veya toplu olarak her yönüyle işlendiği yüzlerce makale ve eser yayımlanmıştır. Burada sadece genel fikir veren yayınlardan bir derleme yapılmıştır.

Genel. H. Saladin, Manuel d'art musulman, I, L'architecture, Paris 1907; E. Diez, Die Kunst der islamischen Völker, Potsdam 1908; a.mlf. – H. Glück, Kunst des Islam, Berlin 1925 (Propylän Kunstgeschichte dizisinde bol resimli); O. Höver, Kultbauten des Islam, Leipzig 1922 (bol resimli, fakat metin olarak yetersiz); E. Kühnel, Kunst und Kultur der arabischen Welt, Heidelberg-Berlin-Magdeburg 1943; a.mlf., Die Moschee, Berlin 1949 (eksiklerine rağmen bu konuda tek toplu eser); a.mlf., "Die islamische Kunst", Springer-Handbuch der Kunstgeschichte, Leipzig 1929, VI; Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi, İstanbul 1939; H. Kemali Söylemezoğlu, İslâm Dini, İlk Camiler ve Osmanlı Camileri, İstanbul 1955; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture (Penguin Books), 1958; a.mlf., A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam, Kahire 1961; zeyilleri, 1973, 1984; Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimarisi, Ankara 1965; Semra Ögel, Der Kuppelraum in der türkischen Architektur, İstanbul 1972; Doğan Kuban, Muslim Religious Architecture, Leiden 1974, I-II; Ulya Vogt-Göknil, Die Moschee, Grundformen sakraler Baukunst, Zürich 1978; H. Lammens, "Pharos, minarets, clochers et mosquées: Leur origine, leur architecture", Revue des Questions Historiques, XLVI, Paris 1911, s. 5-27; W. Barthold, "Die Orientierung der ersten muhammedanischen Moscheen", Isl., VIII (1929), s. 245-250; E. Lambert, "Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades", St.I, VI (1956), s. 118; M. Balba, "The Mosque in Islam", ʿÂlemü'l-fikr, X/2 (1979), s. 295-342.

İlk Camiler Mısır ve Suriye/Filistin. Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 161-162; E. Herzfeld, Samarra, Aufnahmen und Untersuchungen, Berlin 1907; a.mlf. – F. Sarre, Archäologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet, Berlin 1911-20, I-IV; K. Wulzinger – C. Watzinger, Damaskus, Die islamische Stadt, Berlin 1924; Herz Pascha, Die Baugruppe des Sultans Qalâûn in Kairo, Hamburg 1919; M. S. Briggs, Muhammedan Architecture in Egypt and Palestine, Oxford 1924; E. T. Richmond,

Moslem Architecture, 623 to 1516, Some Causes and Consequences, London 1926; L. Hautecoeur – G. Wiet, Les Mosquées du Caire, Paris 1932; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture I: Umayads, Oxford 1932; a.e. II: Abbasids, Oxford 1940; a.e. III: Fatimids, Oxford 1952; a.mlf., Architecture of Muslim Egypte, Oxford 1952-59, I-II; H. Sauvaget, Alep, Paris 1941; Fuad Safar, Wāsit, Kahire 1945; J. Sauvaget, La Mosquée Omeyyade de Médine, Paris 1947; R. W. Hamilton, The Structural History of the Aqsa Mosque, Oxford 1949; The Mosques of Egypt from 21 H. to 1365 H. (641-1946) (haz. Vezâretü'l-Evkāf), Kahire 1955; Suad Mahir, Mesâcidü Mısr ve evliyâʾühe's-sâlihûn, Kahire 1971-83, I-V; O. Grabar, The Art of the Mamluks, London 1973; R. B. Parker – R. Sabin – C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Kahire 1985; L. A. Mayer – J. Pinkerfeld – J. W. Hirschberg, Some Principal Muslim Religious Buildigns in Israel, Jerusalem 1950; C. Saarda, "Origin of the Mosque 622-650", MW, XXVIII (1968), s. 336-344.

Afrika ve İspanya. İspanya'daki İslâm eserleri hakkında yayımlanan makaleler Al-Andalus dergisinde bulunmaktadır. H. Saladin, La Mosquée de Sidi Okba à Kairouan, Paris 1903; W.-G. Marçais, Les monuments arabes de Tlemcen, Paris 1903; A. Bel, Les Beni Snous et leurs mosquées, Ztude historique et archéologique, Paris 1922; G. Marçais, Manuel d'art Musulman, l'Architecture: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile, Paris 1926-27, I-II; a.mlf., L'architecture Musulmane d'Occident, Paris 1954; a.mlf., Coupole et plafonds de la Grande Mosquée Kairouan, Tunus-Paris 1925; A. Fikry, La Grande Mosquée de Kairouan, Paris 1934; B. Maslow, Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc, Paris 1937; H. Terrasse, Le Grande Mosquée de Taza, Paris 1943; a.mlf., La mosquée des Andalous à Fès, Paris, ts.; J. S. Kirkman, The Arab City of Gedi, Excavations at the

Great Mosque-Architecture and Finds, Royal National Parks of Kenya-Gedi National Park, Oxford 1954; Rachid Dokali, Les mosquées de la période turque à Alger, Cezayir 1974.

İran. A. Godard, Athare-i Iran Annales du Service Archéologique de l'Iran, 1936'dan itibaren birçok cildi yayımlanan bu dergide monografyalar halinde İran'daki eski camilerin çoğu ilmî biçimde incelenmiştir; F. Sarre, Denkmäler persischer Baukunst, Berlin 1910; A. U. Pope, A Survey of Persian Art, London 1938-39, I-VI; E. Diez, Iranische Kunst, Wien 1944; Nosratollah Mechkati, Monuments et Sites historiques de l'Iran [baskı yeri ve yılı yok]; D. Wilber, The Architecture of Islamic Iran, The Ilkhanid Period, Princeton 1955; A. Gabriel, "Le masdjid-i djum'a à Isfahan", AI, II/1 (1935), s. 7-44.

Horasan ve Orta Asya. Ebü'l-Kāsım es-Sehmî, Târîhu Cürcân, Haydarâbâd 1950, s. 16 vd.; E. Diez, Churasanische Baudenkmäler, Berlin 1918; a.mlf., Persien, Islamische Baukunst in Churâsân, Hagen I. W.-Darmstadt-Gotha 1923; E. Cohn-Wiener, Turan, Islamische Baukunst in Mittelasien, Berlin 1930; N. M. Bacinskij, Türkmenistanın arhitektura yadıgârlıkları, I-Gösterilişi, Moskva-Aşkabat 1939; S. E. Ratija, Mečet' Bibi-Chanym v Samarkande, Moskva 1950; Anonim, Historical Monumets of Islam in the USSR (haz. Orta Asya ve Kazakistan Dinî Eserler Enstitüsü), Taşkent 1962; M. Hrbas – E. Knobloch, The Art of Central Asia, Prag 1965; G. A. Pugaçenkova – L. İ. Rempeli, Historia uskystı Usbekistana, Moskva 1965; A. Dietrich, "Die Moscheen von Gurgan zur Omaijadenzeit", Isl., XL (1964), s. 1-17.

Azerbaycan. Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979; E. Agaeva v.dğr., Bakü, Bakü 1986.

Hint ve Pakistan. E. W. Smith, The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri, Delhi 1894, yeni baskısı 1985, I-IV; J. A. Page, An Historical Memoir on the Qutb. Delhi, Calcutta 1926; C. Bateley, The Design Development of Indian Architecture, London 1954; J. Ferry, The Charm of Indo Islamic Architecture, London 1955; P. Brown, Indian Architecture-Islamic Period, Bombay 1956; 1981 (7. bs.); a.mlf., Indian Architecture, London 1959-64; S. Welch, The Art of Mughol India, New York 1964; Rustam J. Mehta,

Masterpieces of Indo-Islamic Architecture, Bombay 1976; Mohamed Amin – D. Willetts – G. Hancock, Journey Through Pakistan, Nairobi 1982; G. Michell – Snekal Shah – J. Burton-Page, Ahmadabad, Bombay 1988; E. Diez, “Moscheen in Indien”, Atlantis, Ekim 1941; S. M. Ashfaque, “The Grand Mosque of Banbhore”, Pakistan Archaeology, VI (1969), s. 182-209.

Endonezya. Mimarileri hakkında bilgimiz olmayan Endonezya camilerine dair bibliyografya olarak “Moskee”, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie”, Leiden 1917-39, II, 787-790’da bulunabilir. Ayrıca, G. F. Pijper, “De Moskeën van Java”, Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesie”, Leiden 1977, s. 13-62.

Türkiye (Anadolu ve Rumeli). J. H. Löytved, Konia, Inschriften der Seldschukischen Bauten, Berlin 1907; H. Wilde, Brussa, Berlin 1909; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, I-II; a.mlf., “Die Bauten Adrianopels”, OA, I (1910), s. 1-4; F. Sarre, Konia, Berlin 1910; J. Strzygowski – M. van Berchem, Amida, Heidelberg 1910; W.Bachmann, Kirchen und Moscheen in Kurdistan, Leipzig 1913; K. Wulzinger, “Die Piruz-Moschee zu Milas”, Festschrift der Technischen Hochschule zu Karlsruhe, Berlin 1925; a.mlf. – v.dğr., Das Islamische Milet, Berlin 1935; R. Riefstahl, Turkish Architecture in South Western Anatolia, CambridgeMass. 1931; a.e.: Cenubi-Garbi Anadolu’da Türk Mimarisi, Ankara 1941; A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1931-34, I-II; a.mlf., Voyages archéologiques dans la Turquie Orientale, Paris 1940, I-II; a.mlf., Une Capitale Turque, Paris 1958, I-II; a.mlf., “Les mosquées de Constantinople”, Syria, VII (1926); Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1933; K. Otto-Dorn, Das Islamische Iznik, Berlin 1941; H. Balducci, Rodos’ta Türk Mimarîsi (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1945; Sedat Çetintaş, Türk Mimarî Eserleri: Osmanlı Devri, İstanbul 1946-52, I-II; H. Duda, Balkan türkische Studien, Viyana 1949; Oktay Aslanapa, Edirnede Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949; a.mlf., Turkish Art and Architecture, London 1971; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1985; a.mlf. – v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950; R. Anhegger, “Beiträge zur frühosmanischen Baugeschichte”, Zeki Velidi Armağanı, İstanbul 1953; E. Egli, Sinan, Der Baumeister Osmanischer Glanzzeit, Stuttgart 1954; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; a.mlf., “Les mosquées à coupole à base hexagonale”,

Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963, s. 35-47; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. [1955-59], I-II; Semavi Eyice, Istanbul petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955; a.mlf., “İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler”, İFM, XXI (1963), s. 1-80; Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958; K. Erdmann, “Die Sonderstellung der anatolischen Moschee des XII. Jahrhunderts”, I. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi-Bildiriler (1959), Ankara 1961, s. 94-101; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964; a.mlf., “Basic Space and form Concept in Early Ottoman Mosque Architecture”, Atti del II. Congresso Int. dell’arte Tunca, 1963, Napoli 1965, s. 181-187; a.mlf., The Mosque in Early Ottoman Architecture, Chicago 1968; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1986; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I-II, İstanbul 1966-72; a.mlf., Fâtih Devri Mi‘mârîsi, İstanbul 1973-74, I-II; a.mlf. – İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senenin Osmanlı Mi‘mârîsi, İstanbul 1976; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi V, İstanbul 1983; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971; Gönül Öney, Ankara’da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971; Metin Sözen, Diyarbakır Türk Mimarisi, İstanbul 1971; a.mlf., Anadolu’da Akkoyunlu Mimarisi, İstanbul 1981; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972-86, I-IV; Rüçhan Arık, Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu’da Üç Ahşap Cami, Ankara 1973; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası, İstanbul 1975; Ara Altun, Anadolu’da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978; Sedat Hakkı Eldem, Türk Mimari Eserleri, İstanbul 1979; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara, ts.; Hamza Gündoğdu, Dulkadirli Beyliği Mimarisi, Ankara 1986; Ali Saim Ülgen, Mimar Sinan Yapıları, Ankara 1989; Vakıflar Dergisi, Arkitekt, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı ve daha birçok dergide bu konuda makaleler bulunmaktadır. Ayrıca bk. Ayla Ödekan, Türkiye’de 50 Yılda Yayımlanmış Arkeoloji, Sanat Tarihi ve Mimarlık Tarihi ile İlgili Yayınlar Bibliyografyası, İstanbul 1974; a.mlf., “Mimarlık ve Sanat Tarihi”, Türkiye Tarihi, I, İstanbul 1987, s. 363-499; II (1988), s. 211-340; III (1988), s. 345-435; IV (1988), s. 503-590;

Millî Sınırlar Dışında Kalan Türk Camileri. E. Foerk, Török emlékek Magya rorszagran, Budapest 1918; J. Molnar, Macaristan’daki Türk

Anıtları, Ankara 1973; G. Gyözü, Turkish monuments in Hungary, Budapest 1976; a.mlf., Oszmán-Török Zpitészet Magyarországon, Budapest 1980; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I-IV, İstanbul 1977-82; D. Durič-Zamolo, Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima, Beograd 1977; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Eserleri", TM, XI (1954), s. 157-182; XII (1955), s. 205-230;

Modern Türk Mimarisi. Metin Sözen – Mete Tapan, 50 Yılın Türk Mimarisi, İstanbul 1973; Yıldırım Yavuz, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981.

Semavi Eyice

&&& III. DİNÎ HÜKÜMLER

A) Cami İnşaatı, Onarımı ve Bakımı. "Allah'ın mescidlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe iman eden, namaz kılan, zekât veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder" (et-Tevbe 9/18) meâlindeki âyet-i kerîme ile konuya dair diğer âyet ve hadisleri (bk. M. F. Abdülbâkī, Muᶜcem, "mescid" md.; Wensinck, Miftâhu künûzi's-sünne, "mesâcid" md.) göz önünde bulunduran İslâm âlimlerinin çoğuna göre söz konusu naslarda yer alan "imar" tabiri camilerin inşası, onarımı, döşenmesi, aydınlatılması ve temiz tutulması gibi maddî imarı içine aldığı gibi oralarda ibadet etmek, Kur'an okumak ve okutmak, ilim öğrenmek ve öğretmek gibi mânevî imar faaliyetlerini de ihtiva eder. Cami yaptırmanın müminlere ait bir imtiyaz olduğunu vurgulayan Kur'an âyetlerinin yanında bunu teşvik eden birçok hadis de mevcuttur. Hz. Peygamber Medine'ye hicretinden hemen sonra Mescidi Nebevî'nin inşaatını başlatmış ve kısa zamanda tamamlanmasını sağlamıştır. Bazı İslâm âlimleri, bulundukları beldelerin durumunu göz önünde bulundurarak, cami imar ve inşası ile ilgili âyet ve hadislerin yorumunu yapmışlar, İslâm'da cami yaptırmanın mendup veya müstehap olduğu sonucuna varmışlardır. Hanbelîler'in de yer aldığı diğer bir grup âlim ise daha kapsamlı düşünerek yerleşim birimlerinde ihtiyaca yetecek kadar cami yaptırmanın farz-ı kifâye olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Cami inşaatında kullanılan ana malzemelerin, hatta harç suyu gibi katkı maddelerinin dinen necis sayılmayan temiz şeylerden olmasının gereği üzerinde ayrıca durulmuştur.

“Müşriklerin, kendi küfürlerinin şuurunda olup onu bizzat itiraf ederken Allah’ın mescidlerini imar etmeye ehliyet ve selâhiyetleri yoktur” (et-Tevbe 9/17) meâlindeki âyet-i kerîmede ifade edildiği üzere müslüman olmayanların cami yaptırmaları veya yapımına katkıda bulunmaları hoş karşılanmamış, âyette yer alan “imar”la ilgili olarak yukarıda sözü edilen iki yorumdan maddî imarın esas alınması halinde ise bunun câiz olmadığı belirtilmiştir. Bu görüşü kaydeden Fahreddin er-Râzî, ayrıca gayri müslimlerin cami inşasına katkıda bulunmalarının müslümanları minnet altında bırakabileceğine, bunun ise kabul edilemez bir şey olduğuna dikkat çekmiştir (Mefâtîhu’l-gayb, XVI, 7). Çağdaş Mısırlı âlimlerden Şerbâsî, dinî ve siyasî yönden sakınca görülmediği takdirde gayri müslimlerin cami yapımına katkıda bulunabileceklerini söyler ve Ezher Fetva Komisyonu’nun Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bir hıristiyan tarafından yaptırılan camide cuma namazı ve diğer namazların kılınabileceğine dair fetvasını nakleder (Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-hayât, IV, 19).

Camilerin yapılış maksadı dışında kullanılması, yıktırılması, satılması câiz değildir. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Allah’ın mescidlerinde O’nun isminin anılmasını engelleyen ve onların harap olmasına çalışan kimseden daha zalim kim olabilir?” (el-Bakara 2/114) buyurulmaktadır. Ancak toplum hayatında konuyla ilgili farklı durumlara rastlamak daima mümkündür. Meselâ bir köy halkının köylerini tamamen terketmesi sebebiyle kullanılmaz hale gelen caminin âkıbeti tartışılmıştır. İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf’a göre bu yer hükmen cami olup satışı câiz değildir. Muhammed eş-Şeybânî’ye göre ise cami olarak vakfedenlerin veya vârislerinin mülkiyetine geri döner. Ebû Hanîfe’nin Ebû Yûsuf’la veya Şeybânî ile aynı görüşte olduğuna dair farklı rivayetler mevcuttur. Hanbelîler’in görüşüne göre bu yer satılır ve parası başka bir vakıfta kullanılır. Bu görüşü Ebû Yûsuf’a nisbet eden diğer bir rivayet de vardır.

Câmi ve mescidlerin prensip olarak sade bir görünümde olması kabul edilmiştir. Sadelikten uzak süslemeler, dikkat çekici yazılar ibadet esnasında kişiyi meşgul edeceği ve namazın önemli unsurlarından olan huşûun zedelenmesine sebep olabileceği için mekruh sayılmıştır. Ancak başta Hanefîler olmak üzere bazı âlimler camilerin kıble duvarı dışındaki

bölümlerine vakıf malından harcanmamak, övünme ve gösteriş maksadı taşımamak, israftan uzak olmak şartıyla yazı yazılmasında, süsleme yapılmasında sakınca görmemişlerdir. Namaz kılınacak yerin temiz olması namazın şartlarından birini oluşturduğuna göre camilerin temiz tutulması müminler için başta gelen bir görevdir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'e, "Allah'ın evi" diye nitelendirilen Kâbe'yi temiz tutmaları emredilmiştir (bk. el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26). Yine Kur'an'da Allah'a nisbet edilen (el-Cin 72/18) ve birer ibadet yeri olan camilerin bakım ve temizliğine özen gösterilmesi ilâhî buyruk şeklinde yer almıştır. Konu ile ilgili olarak birçok hadis de mevcuttur (bk. Wensinck, Miftâhu künûzi's-sünne, "mesâcid" md.). Camilerin temizliği yanında camiye girenlerin de vücut ve elbise temizliğine dikkat etmeleri gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de camilere güzel elbiselerle gidilmesi emredilmiştir (bk. el-A'râf 7/31). Özellikle cemaatin diğer zamanlara nisbetle daha kalabalık olduğu cuma ve bayram günlerinde yıkanarak camiye gitmenin sünnet olması da bunu göstermektedir.

B) Cami Âdâbı. "Allah'ın evi" diye nitelendirilerek yüceltilen camilere girecek kimselerin maddî pisliklerden temizlenmiş olmaları yanında cünüplük gibi hükmî ve küfür gibi mânevî kirliliklerden de arınmış olmaları gerekir. Bu sebeple cünüp, hayız ve nifas halinde bulunan kimselerin gusül abdesti almadan camiye girmeleri haramdır (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 93; İbn Mâce, "Tahâret", 126). Caminin üstü ile camiye dahil alt ve üst katlar da aynı hükme tâbidir. Ancak Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre mecburi hallerde böylelerinin teyemmüm ederek camiye girmeleri mümkündür. Camide kalmadan sadece bir yol olarak oradan geçeceklerse Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre teyemmüm etmelerine de gerek yoktur. Hanbelîler'e göre ise bir mecburiyet olmasa bile cünüp olan kimsenin abdest alarak camide durması câizdir. Bayram ve cenaze namazları için düzenlenmiş açık namazgâhlarla camiye bitişik avlu, revak gibi mekânlar, cünüp vb. durumdaki kimselerin girmeleri bakımından cami hükmü dışında tutulmuştur. Apartmanlarda bulunan mescitlerin alt ve üstündeki daireler de bunun gibidir. Camiye abdestsiz girmek câiz olmakla birlikte mekruhtur. Birden fazla kapısı bulunan camileri yol olarak kullanmak da hoş karşılanmamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin, daha kapsamlı bir ifadeyle gayri

müslimlerin Mescidi Harâm’a yaklaşmaları genel anlamda menedilmişse de (bk. et-Tevbe 9/28) konunun ayrıntılarına inen fıkıh âlimleri arasında bazı farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî âlimlerine göre hac veya umre amacı taşımamak şartıyla bunlar Mescidi Harâm dahil olmak üzere bütün camilere girebilirler. Çünkü onların bu tür ziyaretleri, İslâm dininin yüceliğini anlamalarına ve onu benimsemelerine vesile olabilir. Mâlikîler gayri müslimlerin herhangi bir camiye, bu arada Mescidi Harâm’a girmesine müsaade edilemeyeceği görüşünde

olmakla birlikte Harem bölgesine girmelerinde sakınca görmemişlerdir. Şâfiîler’le Hanbelîler’e göre ise Mescidi Harâm dışındaki camilere izinle girebilirler, ancak Harem sınırları içine girmelerine izin verilmez. Günümüzde Haremeyn-i şerîfeyn’in yönetiminde söz sahibi olan ülkede Hanbelî fıkhı uygulandığı için bu mezhebin görüşü doğrultusunda tedbirler alınmıştır. Mekke ve Medîne haremlerinin girişinde kurulan kontrol merkezleri, uyarı levhaları ve gayri müslimler için yapılmış çevre yolları sayesinde bu hükmün uygulanmasına âzami titizlik gösterilmektedir.

Cami âdâbına riayet edemeyecek yaşta olan çocuklarla akıl hastalarının camilere girmeleri genellikle uygun görülmemişse de temyiz çağına gelmiş çocukların camiye götürülmesi, cemaatle namaza alıştırılması ve kendilerine camide Kur’ân-ı Kerîm öğretilmesi teşvik edilmiştir.

Hz. Peygamber’in camiye girerken okuduğu çeşitli dualar hadis kaynaklarında yer almaktadır (meselâ bk. Müslim, “Müsâfirîn”, 191). Resûl-i Ekrem bir hadisinde, camiye girerken salâtü selâmdan sonra, “Allahım, bana rahmet kapılarını aç!” (اللهم افتح لي أبواب رحمتك), çıkarken de yine salâtü selâmdan sonra, “Allahım, senin lutuf ve keremini dilerim!” (اللهم إني أسألك من فضلك) şeklinde dua edilmesini tavsiye etmiştir (Müslim, “Müsâfirîn”, 68; Ebû Dâvûd, “Salât”, 18). Camiye sağ ayakla girmek, sol ayakla çıkmak sünnettir. Camiye giren kimsenin tahiyyetü’l-mescid* niyetiyle iki rek‘at namaz kılması da sünnettir. Ezan okunduğu sırada camide bulunan bir kişinin meşrû mazereti olmaksızın namaz kılmadan çıkıp gitmesi mekruhtur. İbadet yerleri olan camilerde cemaati rahatsız eden, onların huzurunu bozan her türlü davranıştan uzak durmak gerekir. Soğan, sarımsak gibi ağır kokulu şeyleri yedikten sonra camiye gitmek mekruh sayıldığı gibi başkalarını inciterek öne geçmek, rahatsızlık verecek

şekilde safları sıkıştırmak ve namaz kılanın önünden geçmek de sakınılması gereken davranışlar olarak kabul edilmiştir.

Camilerde taraflara karşılıklı menfaat sağlayan alım, satım, kira vb. akidler veya gelir getirici diğer işler yapılmasının hükmü mezheplere göre mekruh veya haram sayılmış, hibe akdi ise câiz görülmüştür. Camide dilenmenin veya dilenen kimseye bir şey vermenin mekruh veya haram olduğunu söyleyen âlimler vardır. Ancak ihtiyaç sahiplerine kendileri istemeden sadaka vermek câizdir. Cami içinde, orada bulunanları rahatsız etmeyecek şekilde konuşmanın bir sakıncası yoktur. Bununla birlikte sırf sohbet etmek maksadıyla camiye gitmek, yüksek sesle konuşmak, hatta başkalarını rahatsız edecek şekilde yüksek sesle zikir yapmak tasvip edilmemiştir. Camiyi kirletmemek şartıyla orada uyumakta ve bir şeyler yemekte mahzur görmeyen fakihler bulunmakla birlikte Hanefî ve Mâlikî âlimleri i‘tikâf, yolculuk veya misafirlik gibi özel durumlar dışında bunu mekruh saymıştır.

Namaz vakitleri dışında caminin kapatılması, içerideki eşyaya zarar verilme endişesi söz konusu olduğu durumlarda câiz görülmüş, aksi takdirde mekruh sayılmıştır. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’e göre yağmur vb. mazeretler yokken cenaze namazının cami içinde kılınması da mekruhtur. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre ise bunda bir sakınca yoktur.

Namaz kılmak bakımından camilerin en faziletlisi Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre sırasıyla Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ’dır. Mâlikîler ise birinci sırada Mescidi Nebevî’yi, ikinci sırada ise Mescidi Harâm’ı zikrederler. Faziletleri birçok hadiste de dile getirilen (Buhârî, “Fazlu’s-salât fî mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 1, 6; Müslim, “Hac”, 505-511) bu üç mescidden sonra ise büyük ve cemaati kalabalık camiler gelmektedir. Ancak bu camilere devam etmek semt veya mahalle camiinin cemaatsiz ve metruk kalmasına yol açacaksa mahalle camiinde namaz kılmak daha faziletli kabul edilmiştir.

Cami inşaatı, onarımı, bakımı ve cami âdâbı ile ilgili hükümlere fıkıh kitaplarının genel olarak “Kitâbü’s-salât” bölümünde “İmâmet” veya “Cemâat” başlıkları altında, “Kitâbü’l-vakf”, “Kitâbü’l-hazr ve’l-ibâha” ve “Kitâbü’l-kerâhiyye ve’l-istihsân” bölümlerinde yer verilir. Hadis kaynaklarında ise “el-Mesâcid” ve diğer ilgili başlıklar altında ele alınır.

Camilerle ilgili çeşitli hükümlere dair müstakil risâleler kaleme alındığı gibi birçok konuları ele alıp işleyen kitaplar da yazılmıştır. Zerkeşî’nin İʿlâmü’s-sâcid bi-ahkâmi’l-mesâcid, Cerrâî’nin Tuhfetü’-r-râkiʿ ve’s-sâcid fî ahkâmi’l-mesâcid, Cemâleddin el-Kāsımî’nin Islâhu’l-mesâcid mine’l-bidaʿ ve’l-ʿavâid adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Miftâhu künûzi’s-sünne, “mesâcid” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “mescid” md.; Müsned, II, 349, 420, 503; Buhârî, “ʿİlim”, 6; “Salât”, 47, 62, 65; “Ezân”, 160; “Menâkıbü’l-ensâr”, 45; “Fazlu’s-salât fî mescidi Mekke ve’l-Medine”, 1, 6; Müslim, “Mesâcid”, 24, 25, 69, 73, 79-81; “Müsâfirîn”, 68, 191; “Hac”, 505-511; İbn Mâce, “Tahâret”, 78, 126; “Mesâcid”, 5, 11; “İkāmet”, 53, 194; “Hudûd”, 31; “Diyât”, 2; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 93; “Salât”, 18, 23, 53, 54; “Eṭʿime”, 41; “Hudûd”, 37; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâid, II, 10, 11; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurân, III, 87-89; Serahsî, el-Mebsût, XII, 34, 36, 42 vd.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XVI, 7-10; İbn Kudâme, el-Mugnî, I, 145, 307, 455; V, 607, 634-635; Kurtubî, el-Câmi, VIII, 104-106; Nevevî, el-Mecmûʿ, IV, 51, 53; V, 4-5; VIII, 476; XV, 361-362; İbnü’l-Hâc, el-Medhal [baskı yeri yok] 1401/1981, I, 3948; II, 203-238, 245-247, 264, 281-283, 289-292; Zerkeşî, İʿlâmü’s-sâcid bi-ahkâmi’l-mesâcid (nşr. Ebü’l-Vefâ Mustafa el-Merâgı), Kahire 1403/1982; İbn Müflih, el-Âdâbü’ş-şerʿiyye, Kahire, ts., II, 324-325; III, 378-430; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1348, III, 171; IV, 206-207; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Kahire), I, 298-300; V, 61-65; İbn Nüceym, el-Bahr, II, 3640; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullāhi’l-bâliga (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), I, 379-380, 406-410; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 109-110; V, 319-322; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, II, 136-138, 164-185; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 441, 442, 446; III, 369-376; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2479-2503; Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Tahzirü’s-sâcid min ittihâzi’l-kubûri mesâcid, Beyrut 1377; Cezîrî, el-Mezâhibü’l-erbaʿa, I, 121-123, 284-290, 332-334; Şerbâsî, Yesʾelûneke fi’d-dîn ve’l-hayât, Beyrut 1980-81, IV, 19; M. Cemâleddin el-Kāsımî, Islâhu’l-mesâcid mine’l-bidaʿ ve’l-ʿavâʾid (nşr. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut

1403/1983; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 170-174; II, 29-31.

Mehmet Şener

CÂMİ‘

الجامع

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Arapça’da “toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki cem‘ kökünden sıfat olan ve sözlükte “toplayan, bir araya getiren, buluşturup birleştiren” anlamına gelen câmi‘ bu şekliyle, ayrıca aynı kökten türeyen fiil kalıplarıyla çeşitli âyet ve hadislerde Allah’a nisbet edilmiştir. Bu kullanışlarla yirmiyi aşkın âyette yer alan cem‘ kavramı gerek bu âyetlerde gerekse ilgili hadislerde daha çok Allah’ın kıyamet günündeki cem‘ fiilini ifade etmekte, bazı âyet ve hadislerde ise O’nun dünya hayatıyla ilgili toplama ve düzenleme fiillerine işaret edilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cmʿa” md.; Wensinck, Muʿcem, “cmʿa” md.).

Muhtelif naslarda Allah’ın zâtına nisbet edilen câmi‘ ismi veya sıfatının, hem madde âlemi ve dünya hayatı hem de âhiret hayatı planında kapsadığı mânaları genişletmek mümkündür. İlgili âyetlerin muhtevasında görülmemekle birlikte ilk dönem âlimlerinden itibaren câmi‘ ismi için “bütün övgü ve erdemleri zâtında toplayan” şeklinde bir mâna da düşünülmüştür (meselâ bk. Bağdâdî, vr. 85b). Bu geniş mâna, söz konusu ismin esmâ-i hüsnâ hadisinde (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâ”, 10) mutlak olarak zikredilişine dayanılarak verilmiş olmalıdır. Bu telakkiye göre câmi‘ Allah’ın zâtını niteleyen isimler grubuna girer. Gazzâlî câmi‘in, kâinatın yaratılış ve yönetilişiyle ilgili bir isim olarak da düşünülebileceği görüşündedir. Çünkü kâinat birbirine benzeyen ve benzemeyen, hatta birbiriyle çelişen birçok unsurun oluşturduğu tabii nesnelerden meydana gelmiştir. Bu kadar farklı malzemeden tam bir âhenk ve nizam arzeden kâinat kompleksinin meydana getirilişi (cem‘), Allah’ın câmi‘ isminin bir tecellisi olarak kabul edilmelidir. Bu ilâhî terkibin nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için kâinattaki bütün birleşimleri ve etkileşimleri bilmek gerekir. Şüphe yok ki tabiat bilimleri alanında kaydedilen ilerlemeler evrenin tanınmasına, dolayısıyla câmi‘ isminin sırlarının peyderpey açılmasına yardımcı olacaktır. Câmi‘ isminin dünya hayatıyla ilgili bir

tecellisi de Allah’ın gönülleri birleştirmesinde gözlenir. Eşler, ebeveyn-evlât, kardeşler, meslektaşlar, gaye arkadaşları, hatta hemcins olmanın ötesinde ortak tarafları bulunmayan insan türünün fertleri arasında mevcut olan kalbî bağlılık, câmi‘ isminin tecellileriyle gerçekleşen ilâhî lutuftan başka bir şey değildir (bk. el-Enfâl 8/63).

Cem‘ kavramını Allah’a nisbet eden âyetlerin çoğu bu ilâhî fiilin âhiret âleminde gerçekleşeceğini ifade eder. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de âhiretten “toplanma günü” (yevmü’l-cem‘) diye de söz edilmiştir (eş-Şûrâ 42/7; et-Tegābün 64/9). Yüce yaratıcı, ölüp yok olan ve maddî varlıkları gözle görülemeyecek halde fenâ bulan insanları âhiret hayatında, bedenlerinin temel unsurlarını bir araya getirmek suretiyle yeniden canlandırır, hesaba çekmek ve aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek için toplar ve nihayet iyileri cennette, kötüleri de cehennemde cem‘ eder. Câmi‘ isminin âhiretle ilgili bu tecellisi, Kur’ân-ı Kerîm’de yine “toplamak” mânasına gelen haşr kelimesiyle de ifade edilmiştir (bk. HAŞİR). Bu uhrevî tecellisiyle de câmi‘ insanları ilgilendiren ilâhî isimler grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cmʿa” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cmʿa” md.; Wensinck, Muʿcem, “cmʿa” md.; İbn Mâce, “Duʿâ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Halîmî, el-Minhâc, I, 207; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, vr. 85ª-b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât (İmâdüddin), I, 149; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ, s. 113; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 343.

Bekir Topaloğlu

CÂMİ‘

الجامع

Arap edebiyatı, fıkıh usulü ve mantıkta kullanılan bir terim.

Meânî ilminde câmi‘, “iki şeyi zihinde birbirine bağlayan alâka ve münasebet” anlamında kullanılır. İki müfred veya iki cümle arasında atıf harflerinden “vav” ile kurulabilen bu alâka zihnin fonksiyonlarına göre aklî, vehmî ve hayalî olmak üzere üç kısma ayrılır.

1. Câmi‘-i aklî. Akıl yoluyla iki şey arasında kurulan münasebetten ibaret olup üç grup halinde mütalaa edilir. a) Temâsül. Aynı türden olan iki şeyi zihinde birleştiren münasebettir; saf-berrak, ilim-irfan, gül-lâle gibi. b) Tezat. Aralarında zıtlık bulunan iki şeyi birleştiren münasebettir; siyah-beyaz, soğuk-sıcak, yer-gök gibi. c) Tezâyüf. Birinin düşünülmesi diğerini de hatıra getiren şeyler arasındaki münasebettir; karı-koca, baba-oğul, az-çok gibi.

2. Câmi‘-i vehmî. Duyu organlarına dayanmadan elde edilen bazı idrakler arasında vehim tarafından kurulan zihnî bağlantılardan ibaret olup üç kısımda incelenmiştir. a) Şibh-i temâsül. Aslında birbirine zıt olan iki şey arasında vehmin onları benzer telakki etmesi sebebiyle meydana gelen ilgidir. Meselâ akıl, beyaz ile siyahın zıt olduğuna hükmettiği gibi açık sarının da bu iki renge zıt olduğuna hükmeder. Vehim ise açık sarı beyaza benzediğinden onunla beyaz arasında münasebet kurar. b) Şibh-i tezat. Aklın benzer kabul ettiği iki şeyi vehmin zıt görmesi suretiyle meydana gelen ilgidir. Meselâ akıl kitap ile defterin benzer olduğuna hükmettiği halde vehim örfteki mânalarına bakarak bunları zıtlık alâkasıyla zihinde birleştirebilir. c) Şibh-i tezâyüf. Gerçekte aralarında tezat bulunan iki şeyi vehmin zihinde birleştirmesi sonunda meydana gelen münasebettir; güzel ile çirkin, acı ile tatlı gibi.

3. Câmi‘-i hayâlî. Duyularla algılanan iki şey arasında hayal yoluyla kurulan münasebettir. Bu tür münasebetler insanların çevrelerine,

yetiştikleri şartlara ve zamana, örf, âdet ve mesleklerine bağlı olarak farklılık arzeder. Meselâ kalem kavramı, bir yazarın hayalinde canlandırdığı şeyleri (kâğıt, mürekkep, kitap vb.) bir terzinin hayalinde canlandırmaz. Buna karşılık iğne terzinin hayalinde canlandırdığı şeyleri yazarın hayalinde canlandırmaz.

Meânî ilminin kurallarına göre zihnin kelime veya cümleleri birbirine bağlayabilmesi için aralarında bu birleştirme yönlerinden birinin bulunması gerekir. Aksi takdirde cümleler arasında kopukluklar meydana gelir ve fikrî insicam kaybolur (bk. FASIL).

Câmi‘, beyan ilminin konularından birini oluşturan istiarede taraflar (müsteârün minh-müsteârün leh) arasındaki münasebet anlamında kullanılmıştır (bk. İSTİARE). Ayrıca usûl-i fıkıhta kıyasa gidebilmek için asıl ile fer‘ arasında bulunması gereken müşterek illet, mantıkta ise usulüne uygun olarak yapılan (efrâdını câmi, ağyârını mâni) tarif için de kullanılmıştır (bk. KIYAS; TARİF).

Câmi‘ İslâm literatüründe birçok kitap adının ilk kelimesini teşkil etmiş, “toplayan, bir araya getiren” anlamından dolayı kendi alanı ile ilgili bütün hususları, önemli meseleleri veya belli konuları ihtiva eden tefsir, fıkıh, kelâm gibi ana İslâmî ilimlerle tıp, matematik ve biyografi gibi çeşitli ilim dallarında yazılan birçok eserin adı bu kelime ile başlamıştır. Nitekim Kâtib Çelebî’nin Keşfü’z-zunûn’unda 130, zeylinde ise 100 civarındaki eserin adının câmi‘ kelimesiyle başladığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 236-237; Hatîb el-Kazvînî, el-Îzâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, I, 263-266; Keşfü’z-zunûn, I, 533-577; Îzâhu’l-meknûn, I, 349-359; Mehmet Rifat, Mecâmiu’l-edeb: İlm-i Meânî, İstanbul 1308, s. 195-199; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 106-108; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâgāti’l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, I, 153-155, 262-263; II, 567-568,

952-954; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-mustalahâti'l-belâgıyye ve tetavvüruhâ, Bağdad 1406/1986, II, 402-404; Ahmed Mustafa el-Merâgı, ʿUlûmü'l-belâga, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 150-152; Şürûhü't-Telhîs, [baskı yeri ve yılı yok], III, 76-109.

Hulûsi Kılıç

CÂMİ‘

الجامع

Çeşitli konulara dair hadisleri ihtiva eden kitap türü.

Câmi‘ kelimesi “toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki cem‘ kökünden gelmektedir. Hadis ilminde, dinle ilgili meselelerin tamamını, dolayısıyla hadisin bütün kısımlarını içine alan sekiz ana konuyu bir araya getiren eserlere câmi‘ adı verilmektedir. Bu konular şunlardır: İman ve akaid; ibadet ve muâmelât (ahkâm); ahlâk ve nefis terbiyesi (rikak); yeme, içme ve sefer âdâbı; tefsir, tarih ve siyer; oturup kalkma âdâbı (şemâil); fiten* ve melâhim*; peygamberlerin ve ashabın menâkıbı.

Câmi‘lerin muhtevasını oluşturan sekiz bahis, bu eserler kaleme alınmadan önce müstakil çalışmalara konu olmaktaydı. “İlm-i tevhid” diye anılan akaide dair hadisleri toplayan İbn Huzeyme’nin Kitâbü’t-Tevhîd’i, temizlik (tahâret) bahislerinden vasiyet konularına kadar ahkâmla ilgili her şeyi fıkıh kitapları tertibinde bablara göre sıralayan Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce’nin es-Sünen’leri, “ilm-i sülûk” diye bilinen zühd ve takvâ ile ilgili hadisleri toplayan Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’z-Zühd adlı eserleri, “ilm-i edeb” denen ahlâk hadislerini bir araya getiren Buhârî’nin el-Edebü’l-müfred’i, tefsirle ilgili rivayetleri ihtiva eden Mücâhid ve İbn Cerîr et-Taberî’nin tefsirleri, varlıkların yaratılışına (bed’ü’l-halk) dair rivayetlerle Hz. Peygamber’in ve ashabının hayatını konu alan İbn İshak ve İbn Hişâm’ın siyerleri, “ilm-i fiten” denilen ve ileride meydana gelecek karışıklıklara dair rivayetleri bir araya getiren Nuaym b. Hammâd’ın Kitâbü’l-Fiten’i, “ilm-i menâkıb” diye anılan ve meselâ Kureyş’in, ensarın, aşere-i mübeşşerenin menkıbelerine dair olan birçok eserle Hz. Peygamber’in özelliklerini dile getiren rivayetleri toplayan Tirmizî’nin eş-Şemâ᾿il’i bu sekiz ana konunun örneklerini teşkil etmektedir.

Câmi‘ler hicrî II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu türün ilk örneği, Ma‘mer b. Râşid’in (ö. 153/770) el-Câmi῾idir. el-Câmi῾i

rivayet eden talebesi Abdürrezzâk es-San‘ânî eseri el-Musannef adlı kitabının sonuna eklemiştir (X, 379-468; XI. cilt). el-Câmiʿin günümüze kadar geldiği bilinen iki nüshasından biri Ankara'da (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 164, 79 varak), diğeri İstanbul'da (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 541, 121 varak) bulunmaktadır. Yine II. yüzyılın meşhur âlimlerinden Süfyân es-Sevrî ile Süfyân b. Uyeyne'nin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen câmi‘leri ile İbn Vehb'in (ö. 197/813) bazı kısımları günümüze ulaşan el-Câmigi de (Sezgin, I, 466) bu türün ilk örnekleridir. Hicrî III. (IX.) yüzyılda tasnif edilen hadis kitapları içinde sekiz konuyu ihtiva etmeleri sebebiyle câmi‘ adını alan üç eser Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leridir. Bazı âlimler, sekiz ana konudan tefsir ve kıraatle ilgili hadisleri ihtiva etmediği için Sahîh-i Müslim'i câmi‘ olarak kabul etmemişlerdir (Sıddık Hasan Han, s. 67). Kütüb-i Sitte'nin tamamını konularına göre alfabetik olarak sıralaması sebebiyle İbnü'l-Esîr'in el-Câmiʿu'l-usûl'ü de bu türün farklı bir örneği sayılabilir.

Daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan ve çeşitli kitapları veya hadisleri bir araya getiren bazı eserlerin câmi‘ adıyla anılması terim anlamında değildir. İbnü'l-Cevzî'nin, Sahîhayn ile Tirmizî'nin el-Câmiʿini ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini bir araya getiren Câmiʿu'l-mesânîd ve'l-elkāb adlı eseri; İbn Kesîr'in Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî'nin müsnedlerinde ve Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'indeki hadisleri sahâbî olan râvilerin adlarına göre müsned* tertibinde sıraladığı Câmiʿu'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-akvemi sünen'i; Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve el-Câmiʿu'l-kebîr'i sözlük anlamında birer câmi‘dir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Musannef, X, 379-468; XI, 3-471; Sıddık Hasan Han, el-Hıtta fî zikri's-sıhâhi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 67; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 41-42, 175-176; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî, Kahire 1386/1967, I, 64-66; Sezgin, GAS, I, 466; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar

Kandemir), Ankara 1973, s. 99; M. Reşâd Halîfe, Medresetü'l-hadîs fî Mısr, Kahire 1403/1983, s. 243-244; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 66-68.

M. Yaşar Kandemir

CÂMÎ, Abdurrahman

عبد الرحمن جامی

Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 898/1492)

Nakşibendî tarikatına mensup İranlı âlim ve şair.

23 Şâban 817'de (7 Kasım 1414) Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğdu. Daha çok Molla Câmî unvanıyla tanınır. Birinci divanının mukaddimesinde (s. 290) Câm şehrine nisbetle ve Ahmed-i Nâmekī-yi Câmî'nin (ö. 536/1141) hâtırasına saygısının bir ifadesi olarak Câmî mahlasını aldığını söyler.

İsfahan'dan Horasan'a göç eden dedesi Şemseddin Muhammed, burada İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) neslinden gelen birinin kızıyla evlenmiş, bu evlilikten babası Nizâmeddin Ahmed dünyaya gelmiştir. Câmî ilk tahsiline babasının yanında başladı. Babası Herat'a gidip Nizâmiye Medresesi'ne müderris olunca (823/1420) öğrenimini orada sürdürdü. Devrinin meşhur âlimlerinden Mevlânâ Cüneyd-i Usûlî'den Arap dili ve edebiyatının temel eserlerini okudu. Ardından Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin öğrencisi Ali es-Semerkandî ile Teftâzânî'nin öğrencisi Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî gibi ünlü bilginlerin derslerine devam etti. Daha sonra Uluğ Bey zamanında büyük bir ilim merkezi haline gelen Semerkant'a giderek orada dokuz yıl kaldı. Uluğ Bey Medresesi'nde Bursalı Kadızâde-i Rûmî'den (ö. 841/1437) riyâziyyat dersleri aldı. Bu arada Mevlânâ Fethullah-ı Tebrîzî'nin derslerinden de faydalandı. Keskin zekâsı, yeteneği, ilmî meseleleri anlatma gücü ve görüşünü çok açık olarak ortaya koyabilme kabiliyeti sayesinde herkesin hayranlığını kazandı. Kâşifî Reşahât'ta Câmî'nin tahsiliyle ilgili hayret verici hâtıralar nakleder. Ünlü astronomi ve matematik âlimi Ali Kuşçu Herat'a gittiğinde Câmî'ye astronomiyle ilgili zor sorular sormuş, cevabını hemen alınca hayranlığını gizleyememiş, onunla riyâzî meseleler üzerinde çalışmalar yapmış ve kendisini takdir etmişti.

Genç yaşta döneminin bütün ilimlerine vâkıf olmasına rağmen bu ilimler Câmî'yi tatmin etmedi. Semerkant dönüşünde Nakşibendî şeyhlerinden Sa'deddîn-i Kâşgarî'ye intisap etti. Onun vefatından sonra (860/1456) halefi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a bağlandı. Ubeydullah ile birkaç defa görüştü. Ayrıca mektuplaşmak suretiyle kendisiyle devamlı temasta bulundu. Manzum ve mensur eserlerinin çeşitli yerlerinde onu her fırsatta öven Câmî ölümünde de (895/1490) uzunca bir mersiye kaleme aldı. Ubeydullah Ahrâr'ın Câmî üzerindeki tesirinin diğer Nakşî şeyhlerinden daha fazla olduğunda şüphe yoktur.

Câmî 877'de (1472) hacca gitmek için Herat'tan ayrıldı. Bu yolculuk sırasında Bağdat'ta iken bazı Şiîler Silsiletü'z-zeheb mesnevisinin Ehl-i beyt sevgisiyle

ilgili bölümünü tahrif ederek Câmî'nin aleyhinde kullanmak istedilerse de Câmî Ehl-i beyt'i sevmenin Kur'an'ın emri olduğunu söyledi ve Silsiletü'z-zeheb'in (bk. Heft Evreng, s. 141-153) Ehl-i beyt'le ilgili bölümlerini okuyarak muarızlarını susturdu, orada bulunan âlimlerin takdirini kazandı. Hac dönüşünde Tebriz'e gitti. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Tebriz'de kalmasını istemesine rağmen oradan ayrıldı. 18 Şâban 878 (8 Ocak 1474) tarihinde Herat'a döndü. Burada Sultan Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırdığı medresede Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tefsir dersleri okuttu. 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492) cuma günü Herat'ta vefat etti. Cenazesi, başta Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî olmak üzere devrin bütün ileri gelenlerinin iştirakiyle kaldırıldı, şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin kabrinin yanına defnedildi.

Ali Şîr Nevâî, Câmî'nin vefatından sonra terkibibend tarzında uzun bir mersiye yazmış (Dîvân-ı Fânî, s. 205-208), ayrıca hayatına dair Hamsetü'l-mütehayyirîn adlı bir eser kaleme almıştır. Müridlerinden Süheylî de uzun bir mersiye yazarak onun kaybından duyduğu üzüntüyü ifade etmiştir (Dîvân-ı Süheylî, s. 359-362).

Câmî'nin ilk evliliği hakkında bilgi yoktur. Bir manzumesinden (Dîvân-ı Kâmil-i Câmî, s. 789) onun aile fertlerinin hepsini kaybettiği, bu olaydan sonra bir süre yalnız yaşadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra mürşidi

Sa‘deddîn-i Kâşgarî’nin büyük oğlu Hâce Kelân’ın iki kızından biriyle kendisi, diğeriyle de Reşahât’ın müellifi Fahreddin Ali Safî evlenmiştir. Kaynaklarda Mevlânâ Muhammed adlı şair, âlim ve fâzıl bir kardeşinin bulunduğu, tarih ve mûsiki dalında üstat olduğu zikredilmekte, Câmî de onun genç yaşta ölümü üzerine yazdığı mersiyede (Dîvân-ı Kâmil-i Câmî, s. 117) bu bilgiyi doğrulamaktadır.

Öğrenim hayatı Mirza Şâhruh’un saltanat döneminde (1404-1446) geçen Câmî’nin Timurlu sarayı ile temas kurması Mirza Ebü’l-Kāsım Bâbür devrine (1448-1457) rastlar. Bâbür’e muamma ile ilgili bir eserini ithaf eden Câmî, daha sonra Sultan Ebû Said döneminde (1451-1468) ilk divanını tertip edip bazı tasavvufî risâleler kaleme aldı. Onun sanat hayatının, ilmî ve mânevî otoritesinin zirvede olduğu yıllar Hüseyin Baykara dönemidir (1470-1505). Bütün sultanların ve saray ileri gelenlerinin kendisine sonsuz hürmeti olmasına rağmen hiçbir zaman hükümdarlara hoş görünmeye çalışmamıştır. Câmî, ilim ve sanat hâmisi Hüseyin Baykara gibi hükümdarları övmekle birlikte asla aşırılığa kaçmamış, methettiği kişileri hayra teşvik edici ve eğitici bir üslûp kullanmıştır. Sultan Hüseyin Baykara da kendi devrinin âlim ve şairlerini anlattığı risâlesinde Câmî’den büyük bir övgüyle bahseder.

Câmî sadece Mâverâünnehir ve Horasan’da tanınmakla kalmamış, Hindistan’dan Balkanlar’a kadar uzanan geniş bir alanda sultanların, âlimlerin ve şairlerin saygısını kazanmıştır. Fâtih Sultan Mehmed, Câmî’yi hacdan dönerken İstanbul’a davet etmek için Hoca Atâullah Kirmânî’yi 5000 altın hediye ile Halep’e gönderdiyse de Kirmânî varmadan az önce Câmî oradan ayrılmış olduğundan bu davet gerçekleşmemiştir. Fâtih ikinci defa yine değerli hediyelerle Câmî’ye bir elçi gönderip ondan kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden bir eser yazmasını istemiş, bunun üzerine Câmî ed-Dürretü’l-fâhire adlı eserini kaleme almış, ancak eser kendisine sunulmak üzere gönderildiğinde Fâtih vefat etmişti. Câmî’nin divanında Fâtih Sultan Mehmed’in fetihlerini anlatan mesnevi tarzında bir şiiri yer almaktadır (s. 777-778).

Fâtih’in oğlu II. Bayezid ile Câmî arasında karşılıklı yazılmış mektuplar (Feridun Bey, Münşeât, I, 361, 365), sultanın ona karşı beslediği saygı ve sevgiyi açıkça göstermektedir. Câmî II. Bayezid’in bir mektubuna bir

kaside ile (Dîvân-ı Kâmil-i Câmî, s. 36-38) cevap vermiş, başka bir kasidesinde de (a.g.e., s. 31-33) onu övmüştür. Silsiletü'z-zeheb'in üçüncü kısmını yine II. Bayezid adına telif etmiştir. Eserlerinden, onun Karakoyunlu Cihan Şah ile Akkoyunlu Uzun Hasan ve Yâkub Bey gibi hükümdarlarla da dostane münasebetleri olduğu anlaşılmaktadır.

Câmî'nin, Baykara devrinin emîrlerinden Ali Şîr Nevâî ve Süheylî gibi şairlerle de yakın dostluğu vardı. Nevâî ve Süheylî onun müridleri arasında bulunuyordu. Câmî Nevâî'yi sevip takdir ettiğini her vesile ile açıklamış, Hırednâme-i İskenderî adlı mesnevisinin hâtimesinde (Heft Evreng, s. 1012-1013) onu övmüş, Nevâî de mesnevilerinde Câmî'yi saygıyla anmıştır. Müridlerinin en meşhuru olan Abdülgafûr-i Lârî, mürşidinin Nefehât'ına yazdığı hâşiyeye Tekmile-i Nefehâtü'l-üns adını vermiştir. Bu eser Câmî'nin hayatı ve şahsiyeti hakkında önemli bir kaynaktır.

Gençlik yıllarından hayatının sonuna kadar daima öğrenmek ve öğretmekten zevk alan Câmî, bu asil meşgaleden bir an bile geri kalmamıştır. Onun, vefatından birkaç ay önce oğlu için hazırladığı el-Fevâ͗idü'z-Ziyâ͗iyye adlı Arapça gramer kitabı bunun bir delilidir. Bir rubâîsinde (Dîvân-ı Kâmil-i Câmî, s. 815) dünyada kitaptan daha güzel arkadaş ve dert ortağı bulunmadığını ifade etmektedir.

Divanında (s. 61, 72, 789, 797, 800) ve mesnevilerinde (Heft Evreng, s. 62-65, 300-301, 437-438, 465-467, 747-748) nazmın nesirden daha üstün olduğunu, iyi ve kötü şiirin niteliklerini, şiirin nasıl olması gerektiğini açıklamış, günümüz anlayışına uygun "şiir tenkidi" metodunu kullanarak isabetli değerlendirmeler yapmıştır. Bir mesnevisinde ilgi duyduğu

şiir türlerinden söz ederek sonunda mesnevide karar kıldığını belirten ve mesnevi türündeki üstatlarının adlarını saygıyla anan Câmî, nesrin ve şiirin şeriata uygunlukları nisbetinde gerçeklerin ortaya konulmasında çok etkili vasıtalar olduklarını, aksi halde de bütün kötülüklerin kaynağı olacaklarını söyler. Ona göre şiir insanlara doğru yolu göstermek için kullanılmalı, şahsî menfaatlere alet edilmemelidir (Heft Evreng, s. 64).

Fars şiirinin en büyük üstatlarının sonuncusu sayılan Câmî, üstün şairlik kabiliyeti yanında dinî, edebî ve aklî ilimlerle tasavvuftaki derin

vukufundan bütün şiirlerinde, mesnevilerinde ve özellikle tasavvufî mesnevilerinde geniş bir şekilde faydalanmış, ele aldığı konuları çok rahat ve sade bir dille anlatma gücünü göstermiştir. Onun "Hint üslûbu" (sebk-i Hindî) diye anılan şiir akımının ilk öncülerinden biri olduğu ileri sürülmektedir (Dîvân-ı Kâmil-i Câmî, mukaddime, s. 250-251).

Câmî'nin başlıca edebî eserleri Farsça'dır. Ayrıca Arapça eserler de yazmış, bu dile olan hâkimiyetini Arap şairlerinden Ferezdak'ın bir kasidesini manzum olarak Farsça'ya çevirerek de göstermiştir (Heft Evreng, s. 141-145).

Mensup olduğu Türk muhiti dolayısıyla Türkler'le çok sıkı münasebeti bulunan Câmî'nin eserleri daha sağlığında bütün Türk âlemine yayılmış, o devrin âlim ve şairlerinin ilgisini çekmiştir. Önemli eserlerinin Türkçe'ye çevrilmiş olması onun Türk edebiyatı üzerindeki tesirini göstermektedir.

Tahsilini Semerkant ve Herat gibi ilim merkezlerinde Eş'arî mezhebi kelâmcılarıyla Şâfiî fıkhı esaslarına göre tamamlayan Câmî, İ'tikadnâme (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3652, vr. 69-73) adlı mesnevisinde İslâm esaslarını Ehl-i sünnet inançlarına göre açıklayarak kendisinin de bu görüşte olduğunu göstermiştir. Samimi bir mutasavvıf olan ve bunu yaşadığı örnek hayatla gösteren Câmî, şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî'den irşad izni aldığı halde bir tekkede şeyhlik yapmak yerine medresede ders verip talebe yetiştirmeyi tercih etmiştir. "Kendisinden ancak işe yarar iki söz işittim" diyerek hafife aldığı üstatlarından Câcermî onun tasavvufa intisap etmesini esefle karşıladığını ifade eder. Câmî'nin tarikat silsilesi Sa'deddîn-i Kâşgarî, Nizâmeddin Hâmûş, Alâeddin Attâr vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'e ulaşır. Şeyhi Kâşgarî'nin yanı sıra Muhammed Pârsâ, Ubeydullah Ahrâr, Mevlânâ Fahreddin Lûristânî, Bahâeddin Ömer Bâğıstânî gibi devrinin önde gelen Nakşî şeyhleriyle yakın ilişkiler kurmuş, bunlardan Muhammed Pârsâ ve Ubeydullah Ahrâr'a özel bir ilgi duymuştur. Câmî'nin Nakşibendî tarikatına mensup oluşu diğer tarikat mensuplarından faydalanmasına engel olmamış, vahdeti vücûd*cu mutasavvıflara âdeta hayran olarak onların eserlerini şerh ve telhis etmiştir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile İbnü'l-Fârız tarafından işlenen ve vahdeti vücûdu esas alan tasavvuf anlayışı, XV. yüzyılda Doğu İslâm dünyasında

bir hayli yayılmış olan ve Timurlular tarafından da himaye edilen Nakşibendiyye tarikatının tasavvuf anlayışı ile Câmî vasıtasıyla kaynaştırılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem'ini şerheden, daha sonra Nakşü'l-Fusûs, adıyla özetleyen, İbnü'l-Fârız'ın kasidesine şerh yazan, Mevlânâ'nın Mesnevî'sindeki ilk iki beyti açıklamak için bir risâle kaleme alan, Fahreddîn-i Irâkı'nin Lemaʿât'ını Eşiʿʿatü'l-Lemaʿât adıyla şerheden Câmî, öte yandan Sühânân-ı Hâce Pârsâ gibi Nakşî şeyhleriyle ilgili bir eser yazmak suretiyle Doğu ve Batı tasavvuflarının sentezini yapmıştır. Câmî gibi cesur, hamleci, coşkun ve atak ruhlu kişiler sayesinde Nakşibendiyye tasavvuf tarihinin en değerli ürünlerini vermeye uygun bir ortam oluşturmuştur. Bu tarikattan söz edildiğinde akla hemen İmâm-ı Rabbânî geldiği halde onun kadar, belki de ondan daha ehemmiyetli bir şahsiyet olan Câmî'nin unutulması, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Zira bugün Câmî, eskiden medreselerde okutulan bir gramer kitabı (Molla Câmî) sayesinde tanınmaktadır.

Câmî tasavvuf ve irfanın zor meselelerini bir âlime yaraşır tarzda sade bir anlatımla açıklamış, bu mesleği en yüksek seviyede temsil etmiştir. Hâce Ubeydullah Ahrâr'ı anlattığı bölümün sonunda, "Hâcegân tarikatına mensup büyük şahsiyetlerin, bilhassa Bahâeddin Nakşibend ve arkadaşlarının söz ve davranışları ile tarikattaki metotları incelendiğinde bunların Ehl-i sünnet mezhebi akîdesine tamamıyla bağlı oldukları, şeriat ve sünnete uygun bir yol tuttukları açıkça anlaşılmaktadır" (Nefehât, s. 413) diyerek bu konuda kendi görüşünü de ortaya koymuştur. Tasavvufun filozof ve kelâmcıların mesleklerinden daha üstün olduğunu söyleyen (Heft Evreng, s. 470-471) Câmî'ye göre insanı ebedî saadete ulaştıracak şey ancak gerçek aşktır. Varlık âlemindeki bütün oluş ve tezahürlerde cilveleşen "aşk sultanı"dır. Seven de sevilen de her mertebede Hakk'ın kendisidir. Mutlak aşk bütün mazhar*lardan parlamakta, her idrak ve şuurda belirmekte ve kâinattaki her bir varlıkta Allah'ın birliğinin delilleri müşahede edilmektedir. Câmî, saf zihinleri bulandırmak isteyen sûfî kılığındaki cahillerden ateşten kaçar gibi kaçmak gerektiğine dikkat çeker (Heft Evreng, s. 22, 29, 126-127, 129) ve bunların tuzağına düşmemek için gerçek tasavvufun ve hakiki sûfînin özelliklerini anlatır (a.g.e., s. 478-479).

Eserleri. Kaynaklarda Câmî'nin Farsça ve Arapça kırk beşin üzerinde eseri

bulunduğu zikredilmektedir. Ancak bunların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinin konusunu tasavvuf, edebiyat, edebî ve dinî ilimler teşkil eder. Câmî, tasavvufa dair yazdığı müstakil risâle ve kitapları yanında tasavvufî görüşlerini bütün manzum ve mensur eserlerine serpiştirmiştir. Bu bakımdan eserlerinin konu itibariyle tasnife tâbi tutulması oldukça güçtür.

A) Manzum Eserleri. 1. Divanları. Câmî, müstakil mesnevileri dışındaki kaside, terciibend, terkibibend, gazel, kısa mesnevi, kıta, rubâî ve muammalardan ibaret olan şiirlerini üç divanda toplamıştır. Ali Şîr Nevâî'nin arzusu üzerine bu divanların her birini yazıldıkları dönemleri belirtecek şekilde adlandırmış, birincisine oldukça uzun olmak üzere her üç divana birer mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimelerde nesir ve şiir halinde ifade edilen sözün öneminden bahsederek nesir yazarlığı gibi şairliğin de asla vazgeçilmesi mümkün olmayan işlerden biri olduğunu söylemiş, şiir ve edebiyatın değerini âyet ve hadislerden deliller getirmek suretiyle ispata çalışmıştır. Fâtihatü'ş-şebâb adını verdiği ilk divanı 884 (1479) yılında tertip edilmiş olup gençlik yıllarına ait şiirlerini, ertesi yıl düzenlediği Vâsıtatü'l-ʿıkd adlı divanı orta yaş şiirlerini ihtiva eder. Hâtimetü'l-hayât adıyla 896 (1491) yılında düzenlediği üçüncü divanı ise yaşlılık dönemi manzumelerinden oluşmaktadır. Câmî, divanlarında çoğunlukla âşıkane gazeller olmak üzere şuur ve irfan kaynağından süzülmüş hikmetli öğütlerin yer aldığını, insanın dünya ve âhiretini telef edecek alçakların övgüsüne dair bir şey bulunmadığını, sultanlarla ilgili methiyelerin gönül almak ve kendini beğendirmek maksadıyla değil birer zaruret sonucu kaleme alındığını söyler (Dîvân-ı Kâmil-i Câmî, s. 803). Câmî'nin divanları İran dışında İstanbul (1284 [1867]), Leknev (1876), Kanpûr (1890) ve Lahor'da (1933) basılmıştır. Divanların İran'da Hüseyin Pejman'ın önsözüyle yapılan baskısında (Tahran 1317 hş.) Câmî'nin bütün şiirleri mevcut değildir. Hâşim Râzî'nin 302 sayfalık mukaddimesiyle birlikte Dîvân-ı Kâmil-i Câmî adıyla yapılan baskı ise (Tahran 1341 hş.) Câmî'nin üç divanını da kapsamaktadır. Divanların oldukça eksik olarak Almanca'ya yapılan tercümeleri Leipzig (1855) ve Wien'de (1858) yayımlanmıştır. 2. Heft Evreng*. Câmî'nin Silsiletü'z-zeheb, Selâmân ü Ebsâl, Tuhfetü'l-ahrâr, Subhatü'l-ebrâr, Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnûn, Hırednâme-i İskenderî adlı yedi mesnevisinden oluşan bir eserdir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser Murtazâ Müderrisi Gîlânî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1337 hş.). 3. Hadîs-i Erbaʿîn. Çihl Hadîs diye de anılan bu risâle, kırk hadisin Farsça

manzum tercümelerinden ibarettir. Eser Erbaʿîn adıyla Tahran'da (1295) taş basması olarak neşredilmiştir (ayrıca bk. Karahan, TDED, IV/4, s. 345-371). 4. Risâle-i Tercemei Kelimât-ı Kudsiyye. Hz. Ali'nin bazı sözlerinin manzum tercümeleridir (İÜ Ktp., FY, nr. 455, vr. 272b-274b). 5. Risâle-i Sagır der Muʿammâ. 890 (1475) yılında yazılan eserin (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 538b-540b) Bihiştî Ramazan Efendi tarafından Şerh-i Manzûme-i Muammâ adıyla yapılan Türkçe şerhi 977'de (1569-70) tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Tarlan, nr. 52/8).

B) Mensur Eserleri. 1. Nefehâtü'l-üns*. Câmî'nin, erkek ve kadın büyük sûfîlerin hal tercümeleriyle tasavvufî terimlerin açıklamalarını ihtiva eden en önemli eseridir. Birçok yazma nüshası bulunan eser, Lâmiî Çelebi tarafından çeşitli ilâvelerle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Nefehât Tercümesi, İstanbul 1289). 2. Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs. Câmî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin meşhur eseri Fusûsü'l-hikem'i Nakşü'l-Fusûs, adıyla ihtisar etmiş, daha sonra Farsça olarak Nakdü'n-nusûs, adıyla şerhetmiştir. Önce Fusûsü'l-hikem'deki terimlerle prensipler anlatılmış, daha sonra eserin bölümleri belli bir tertibe göre şerhedilmiştir. Telifi 863 (1459) yılında tamamlanan ve çeşitli baskıları olan eser (Bombay 1306/1888, 1326/1908) son olarak W. C. Chittikk tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1977). 3. Şerhu Fusûsü'l-hikem. Fusûsü'l-hikem'in Arapça şerhi olup 896 (1491) yılında kaleme alınmıştır. Eser, Abdülganî en-Nablûsî'nin Şerhu Cevâhiri'n-Nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs, adlı eserinin (I, İstanbul 1304, II, Kahire 1323) kenarında basılmıştır. 4. Eşiʿʿatü'l-Lemaʿât. Şerh-i Lemaʿât olarak da anılan bu kitap, Fahreddîn-i Irâkı'nin Lemaʿât adlı eserinin şerhidir. Câmî'nin Ali Şîr Nevâî'nin isteği üzerine yaptığı bu şerh 886 (1481) yılında tamamlanmıştır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser ayrıca Tahran'da basılmıştır (1353 hş.). 5. Levâʾih. Farsça secili nesirle kısa makaleler halinde yazılmış olup tasavvufî konuları ihtiva eden eserin 870 (1465) yılında telif edildiği sanılmaktadır. Birçok yazma nüshası bulunan eser İstanbul (1312), Leknev (1880, 1936) ve Tahran'da (1312 hş.) neşredilmiştir. Levâʾih, E. H. Whinfield ile Mirza Muhammed Kazvînî tarafından Levaih Treatise of Sufism adıyla İngilizce'ye (Londra 1928) ve sadece ilk bölümü Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1291). 6. Risâle-i Tehlîliyye. Kelime-i tevhid hakkında kaleme alınan bir risâledir (Lahor 1297/1879; Madras 1290/1873). 7. Sühânân-ı Hâce Pârsâ. Nakşibendî Şeyhi

Muhammed Pârsâ'nın eserlerindeki bazı sözlerden derlenmiş bir risâledir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 589ª-592ª). 8. Risâle fi'l-vücûd. Varlığın

mahiyeti ve Allah'ın varlığının ispatına dair bir eser olup (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4376, vr. 175-176; nr. 3646, vr. 581-582; nr. 4406, vr. 263-266) N. L. Heer tarafından Arapça metni ve İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir ("Al-Jāmı's Tratise on Existence", Islamic Philosophical-Theology, Albany 1975). 9. Serrişte-i Tarîk-i Hâcegân. Risâle fî zikr adıyla da anılan eser, Nakşibendî esaslarına göre zikirden ve kulun bununla Allah'a yönelmesinden bahseder (Kâbil 1343 hş.). 10. Tefsîrü'l-Kurˀân. Fâtiha'dan itibaren Bakara sûresinin 23. âyetine kadar olan kısmın tefsiridir. Önsözünden anlaşıldığına göre Câmî Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tefsir etmeyi düşünmüş, ancak eserini tamamlayamamıştır. 883 (1478) yılından sonra telif edilen eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 405). 11. Risâle-i Şerh-i Hadîs. Ebû Zer el-Ukaylî'nin rivayet ettiği bir hadisin şerhidir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171). 12. Risâle der Menâsikü'l-hac. Câmî bu eserini hacca giderken kısa bir süre kaldığı Bağdat'ta 22 Şâban 877 (22 Ocak 1473) tarihinde tamamlamıştır. Bir girişle yedi bölümden oluşan eserin son kısmı Arapça'dır. Çeşitli kütüphanelerde (meselâ bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646, vr. 219-235) yazma nüshaları mevcuttur. 13. Şevâhidü'n-nübüvve*. Peygamberliğin delilleri ve Hz. Peygamber'in risâletinden, Ehl-i beyt, sahâbe ve tâbiînden başlayarak din büyüklerinin hayat ve faziletlerinden bahseden eseri Câmî, Ali Şîr Nevâî'nin arzusu üzerine 885 (1480) yılında telif etmiştir. Nefehâtü'l-üns'ü tamamlar mahiyette olan kitabın henüz ilmî bir neşri yapılmamıştır. Hindistan (1279, 1288) ve Leknev'de (1876, 1882) basılan eseri Lâmiî Çelebi Tercemei Şevâhidü'n-nübüvve adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 14. Bahâristân*. Sa'dî'nin Gülistân'ı örnek alınarak yazılmış Farsça ahlâkî ve edebî bir eser olup M. Nuri Gencosman tarafından aynı adla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1949). 15. el-Fevâˀidü'z-Ziyâˀiyye. Hayatta kalan tek oğlu Ziyâeddin Yûsuf için kaleme aldığı bu eser, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinin şerhidir. Telifi 11 Ramazan 897'de (7 Temmuz 1492) tamamlanan ve Şerh-i Molla Câmî, Molla Câmî veya sadece Câmî adlarıyla anılan Arap gramerine dair bu eser, Türk medreselerinde son zamanlara kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şerhin de hâşiyeleri yapılmış (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 533 vd.), Tercemei Fevâˀidü'z-Ziyâˀiyye adıyla Abbas Kulı Sipihr tarafından

1282’de (1865) Farsça’ya çevrilmiştir (eserin çok sayıdaki baskıları için bk. Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 1357). 16. Risâle der ʿİlm-i Kāfiye. Risâle-i Kāfiye olarak da anılan eserde redif ve kafiyenin tarifinden sonra kafiye ilmine ait terimler açıklanmaktadır (Kalküta 1872). 17. Tecnîsü’l-lugat. Cinas sanatı hakkında bir risâledir (Kalküta 1818). 18. Risâle-i Mûsikī*. Mûsiki nazariyatı hakkındaki bu eser 890 (1485) yılında kaleme alınmıştır (Taşkent 1960). 19. Kitâb-ı Sarf. Risâle-i Sarf adıyla da anılan eser Arapça’nın sarfını Farsça olarak açıklar (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646, vr. 248-252). 20. Risâle-i Münşeʾât. Câmî’nin mektuplarından oluşan bir eserdir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 497ª-526ª). Beş bölüme ayrılan risâlede Farsça manzum mektuplar da yer almaktadır. Câmî’nin, çağdaşı olan şeyh, âlim, sultan ve devlet ileri gelenlerine yazdığı bu mektuplar tarihî açıdan da önemlidir. Sadece Münşeʾât adıyla da anılan risâle basılmıştır (Kalküta 1811; Leknev 1264/1847; Kanpûr 1873). 21. Risâle-i Kübrâ der Muʿammâ. Câmî’nin muammaya dair yazdığı en büyük risâle olup Risâle-i Evvel der Muammâ adıyla da anılmaktadır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 559ª-594ª). 22. Risâle-i Mutavassıt der Muʿammâ (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 524ª-538b). 23. Risâle der Beyân-ı Kavâʿid-i Muʿammâ (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 510b-524ª). 24. ed-Dürretü’l-fâhire. Kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların akîdelerinin mukayese ve muhakemesine dair orijinal bir eser olup Fâtih Sultan Mehmed’in isteği üzerine 886 (1481) yılında Arapça olarak kaleme alınmıştır. Câmî bu eserinde, asırlarca üzerinde tartışılan Allah’ın varlığı ve birliği, sıfatlarının, ilminin, iradesinin mahiyeti, kelâmının kadîm ve âlemin ezelî olup olmadığı gibi konuları ilmî usullere uygun olarak incelemiştir. ed-Dürretü’l-fâhire’nin ilmî neşri, Abdülgafûr-i Lârî’nin şerhi ve İmâdüddevle’nin Farsça’ya tercümesiyle birlikte N. L. Heer ve A. Mûsevî Bihbehânî tarafından yapılmış (Tahran 1980), ayrıca Abdülgafûr-i Lârî’nin şerhiyle birlikte yine N. L. Heer tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir (Albany 1979). 25. Şerh-i Mîmiyye-i Hamriyye-i Fârizıyye. İbnü’l-Fârız’ın “Hamriyye” kasidesinin şerhi olup 875 (1470) yılında kaleme alınmıştır (İstanbul 1309). 26. Şerh-i Kasîde-i Tâʾiyye-i Fârizıyye. Aynı şairin “Tâiyye” kasidesinin şerhidir. 27. Risâle der Şerh-i Rubâʿiyyât. Vahdeti vücûd hakkındaki çeşitli rubâîlerin şerhi olup bir mecmua içinde basılmıştır (İstanbul 1309). 28. Risâle-i Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171, vr. 588ª-589ª). 29. Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i

Mevlevî. Mesnevî'nin ilk iki beytinin şerhidir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171,

vr. 586ª-588b). Süleyman Neş'et tarafından yapılan tercümesi (Tercemei Dü Beyt-i Mesnevî) basılmıştır (İstanbul 1263). 30. Risâle fi'l-ʿarûz (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3254, vr. 404-409; nr. 3652, vr. 639-648). 31. Risâle-i Fihrist (İÜ Ktp., FY, nr. 23, vr. 139b-142ª). Câmî'nin bütün eserlerinin isminin zikredildiği bu fihrist hayatının son yılında hazırlanmış olmalıdır (Câmî'nin eserlerinin yazma nüshaları için ayrıca bk. Ethé, Catalogue, nr. 894-976; Münzevî, Fihrist, tür.yer.; FME, s. 392-446; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 234-259; basılmış eserleri için bk. Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-i Fârsî, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman-ı Câmî, Dîvân-ı Kâmil-i Câmî (nşr. Hâşim Radî), Tahran 1341 hş./1962; a.mlf., ed-Dürretü'l-fâhire (nşr. N. L. Heer # A. Mûsevî Bihbehânî), Tahran 1980; a.mlf., Heft Evreng (nşr. Murtazâ Müderrisi Gîlânî), Tahran 1337 hş./1958; a.mlf., Nefehât (nşr. Mehdî Tevhîdîpûr), Tahran 1336 hş./1957; Dîvân-ı Sultân Hüseyin Mîrzâ Baykara be-İnzimâm-ı Risâle-i Û (nşr. Muhammed Ya'kūb Vâhidî-i Cûzcânî), Kâbil 1346 hş./1968, s. 220-221; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1323 hş./1944, s. 56, 229; a.mlf., Dîvân-ı Fânî (nşr. Rükneddin Hümâyunferrûh), Tahran 1342 hş./1963; Kâşifî, Reşahât, Kanpur 1912, s. 133-163; Reşahât Tercümesi, İstanbul 1279, s. 150-180; Hândmîr, Habîbü's-siyer, Tahran 1333 hş./1954, IV, 337-338; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, Beyrut 1975, s. 159-160; Feridun Bey, Münşeât, I, 361, 365; Sâm Mirza, Tezkire-i Tuhfe-i Sâmî (nşr. Rükneddin Hümâyunferrûh), Tahran 1346 hş./1967, s. 143-152; Hâce Bahâeddin Hasan Nisârî-i Buhârî, Müzekkir-i Ahbâb (nşr. Muhammed Fazlullah), Haydarâbâd 1969, s. 64-67, 174-178; Dîvân-ı Süheylî (haz. Ömer Okumuş, doktora tezi, Tahran 1352 hş./1973); Ethé, Catalogue, nr. 894-976; a.mlf., Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 1357; Brockelmann, GAL Suppl., I, 533 vd.; Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, İstanbul 1940; Ali Asgar Hikmet, Câmî, Hayatı ve

Eserleri (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul 1949; Safâ, Edebiyyât, IV, 347-368, 514-517 ; E. Browne, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1339 hş./1960, s. 745-792; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 234-259; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevaî, Ankara 1965-68, IV, 103-110; FME, s. 392-446; Münzevî, Fihrist, Tahran 1349 hş., I-VI (konu ve kitap adına göre ilgili ciltlere bk.); Z. Mü'temen, Tahavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1352 hş./1973, s. 109-110, 172, 331, 339-341; Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-i Fârsî, Tahran 1352 hş./1973, I-III; J. Rypka, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354 hş./1975, s. 354-357; Süleyman Uludağ, "Tabakāt-ı Sûfiye Kitapları, Câmî, Lâmiî Çelebi, Nefehâtü'l-üns", Nefehât Tercümesi içinde, s. 22-30; Abdülkadir Karahan, "Câmî'nin Arbaʿîn'i ve Türkçe Tercümeleri", TDED, IV/4 (1952), s. 345-371; BSOAS, XLIV (1981), s. 433-434; Z. Velidi Togan # H. Ritter, "Câmî", İA, III, 15-20; Cl. Huart # H. Massé, "Djāmı", EI² (Fr.), II, 432-433.

Ömer Okumuş

CÂMÎ, Ahmed-i Nâmekı

أحمد نامقئ جامى

Ebû Nasr Ahmed b. Ebi'l-Hasen en-Nâmekī (ö. 536/1141)

Câmiyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf-şair.

441'de (1049) Horasan'ın Keşmir bölgesindeki Nâmek köyünde doğdu. Şeyhülislâm, Şeyh-i Câm, Pîr-i Câm ve özellikle Jendepîl (Zendefîl) gibi unvanlarla tanınır. Meşhur sahâbî Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin soyundan geldiği için Şeyh Ahmed el-Arabî veya Ahmed el-Becelî adıyla da anılır. Doğduğu yer olan Horasan'ın Nâmek köyüne nisbetle kendisine Ahmed-i Nâmekī denildiği gibi daha sonra yerleştiği Câm şehrinde meşhur olduğu için Ahmed-i Câm veya Ahmed-i Câmî de denilmiştir.

Câmî, Sirâcü's-sâʾirîn adlı eserinde bizzat anlattığına göre gençlik yıllarını avare ve ayyaş olarak geçirdi. Dost ve arkadaşları için düzenlediği bir işret meclisi sırasında karşılaştığı birtakım hârikulâde haller tövbekâr olmasına vesile oldu. Ailesini ve köyünü terkederek Câm şehri civarındaki bir dağda inzivaya çekildi. On sekiz yıl boyunca devam eden inziva hayatında fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, edebiyat ve tasavvuf sahalarında bilgi sahibi oldu. Menâkıbnâmesinde bu bilgileri kendisine Hızır'ın öğrettiği nakledilen Câmî'nin mânevî ve tasavvufî hayatı meşhur sûfî Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın (ö. 444/1052) ruhanî tesirine bağlanmaktadır. Menkıbeye göre Ebû Saîd, Hz. Ebû Bekir'den kendisine intikal eden hırkanın ileride ortaya çıkacak olan Ahmed-i Câmî'ye verilmesini oğlu Ebû Tâhir'e vasiyet etmiş ve bu vasiyet yerine getirilmiştir. Bu menkıbe sebebiyle Câmî, Ebû Saîd'e mânen mürid olan kırk velîden biri kabul edilmiştir. Bu velîlerden biri de İmam Gazzâlî'nin mürşidi Ebû Ali el-Fârmedî olup Ahmed-i Câmî'nin tasavvuftaki makamının Nakşî silsilesinde yer alan bu zattan daha üstün olduğu söylenir. Câmî ile Ebû Saîd'in ruhaniyeti arasında varlığı kabul edilen bu alâkaya göre onun Üveysî olduğu söylenebilir. Ancak Câmî ile Ebû Saîd hemen hemen birbirinin zıddı denilecek kadar farklı düşüncelere sahiptirler. Ebû Saîd insanları tövbe, zühd ve takvâya, Ahmed-i Câmî ise

aşk ve müsamahaya davet eder. Birincisi irşadda sert ve çatık kaşlı, ikincisi yumuşak ve güler yüzlü olmayı tercih etmiştir. Mensur eserlerinde zühd ve takvâya önem veren Ahmed-i Câmî şiirlerinde daha çok sevgiden bahsetmiş, âşıkane, hatta zaman zaman rindâne manzumeler kaleme almıştır.

Menkıbeye göre Câmî kırk yaşındayken ilham yoluyla kendisine inzivayı terketmesi bildirilmiş, bunun üzerine insanların arasına karışarak elli yıldan fazla bir süre irşadla meşgul olmuştur. Vaaz vermek ve nasihat etmek üzere gittiği Serahs, Bâzcân, Herat, Merv, Bâharz ve Nîşâbur'da bulunan âlim ve emîrlerle tanıştı; dinî gerçeklerin yaygınlaşması ve halkın ahlâk bakımından düzelmesi için çaba gösterdi. 1140'ta hacca gitti, dönüşte Nîşâbur'a uğradı ve şehrin ileri gelenleriyle görüştü. 10 Muharrem 536'da (15 Ağustos 1141) Câm şehri civarında Me'dâbâd (Mehdâbâd) köyündeki zâviyesinde vefat etti ve buraya defnedildi. Uzun bir ömür süren Câmî'nin 300.000, bazı kayıtlara göre 600.000 kişinin hidayetine vesile olduğu rivayet edilir.

Me'dâbâd o devirde önemli bir yer olmamakla beraber gerek şeyhin türbesinin burada olması, gerekse çocukları ve torunlarının burada oturmaları sebebiyle müridlerinin ziyaret ettiği, hatta yerleştiği bir belde haline geldi. Timur ve Hümâyun gibi meşhur hükümdarlar da bu ziyaretçiler arasındadır. Kısa bir süre sonra Me'dâbâd şehri Türbet-i Câm veya Türbet-i Şeyh-i Câm diye anılmaya başlandı. Mezarı üzerinde inşa edilen ve bir sanat şaheseri sayılan türbesi Kümbed-i Sebz veya Kümbed-i Fîrûzşâhî adıyla meşhurdur.

Bazı mutasavvıfların bekâr yaşamayı tercih ettikleri bir devirde yaşamış olan

Câmî'nin otuz dokuzu erkek, üçü kız olmak üzere kırk iki çocuğu olmuş, başkalarına da evlenmeyi tavsiye etmiştir. Soyu dokuz asırdır İran'da Meşâyih-i Câm adıyla anılmakta ve bugün de mânevî nüfuzu devam etmektedir. İbn Battûta onu Hint padişahının öldürttüğünü, bu devirde Câm şehrinin şeyhin çocuklarının elinde bulunduğunu, bunların büyük servetlere sahip olduklarını, bolluk ve refah içinde yaşadıklarını kaydetmekteyse de İbn Battûta'nın şeyhin ölümü konusunda verdiği bilgi doğru değildir. Ahmed-i Câmî'nin soyundan geldiklerini iddia eden bazı meşhur şahıslar

vardır. Meselâ Hümâyun’un annesi Mâhim Begüm, Ekber Şah’ın annesi Bânî Begüm ve Bânû Ağa soy şecerelerini şeyhe bağlamışlardır.

Gerek elde bulunan Ünsü’t-tâʾibîn ve Miftâhu’n-necât adlı eserlerinden, gerekse menkıbelerinden anlaşıldığına göre Câmî Sünnî bir mutasavvıftır. Miftâhu’n-necât’ta Allah’a imandan sonra Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’a sadakatle bağlı kalmayı en önemli vazife sayar ve Sünnîliğin esaslarını izah eder. Semâ*ın haram olmadığına dikkat çektikten sonra kendi zamanında semâ yapanların nefsanî arzularına uyduklarını, birçoğunun bilerek veya bilmeyerek İbâhîliğe ve zındıklığa kaydığını söyler. Mensuplarına cehrî zikir yerine hafî zikri tavsiye eder. Cahil ve menfaatperest şeyhleri, murdar şeyleri çok uzaklardan gören ve kokusunu alan kartallara benzetir ve menfaat peşinde koşan bir şeyhin, müridini ancak murdar leş peşinde koşturacağını ifade eder. “Her çeşmeden su içilmez, her otlakta otlamak doğru olmaz” diyerek böyle şeyhlere intisap edenleri uyarır. O yalnız cahil şeyhlere değil devrinin zâhir ulemâsına da hücum eder; Arapça bilmek ve konuşmakla âlim olunamayacağını, Arapça bilmeyen herkesin de cahil olmadığını ısrarla belirtir. Bu tâvizsiz tavrı Câmî’ye bir hayli düşman kazandırmıştır. Ancak halk üzerindeki güçlü tesiri muhaliflerinin kendisine zarar vermesine imkân bırakmamış, aksine şeyhin itibar ve nüfuzu gittikçe artmış ve bu tesir ölümünden sonra da devam etmiştir. Çocukları, torunları ve müridleri onun mânevî hâtırasını büyük bir itina ile devam ettirmişler ve zamanla bu hareket Câmiyye* tarikatı haline gelmiştir.

Şeyhin, Zahîrüddin Îsâ ve Şehâbeddin İsmâil adlı iki oğlu ile Şemseddin Mutahhar adlı oğlundan olan torunu Kutbüddin Muhammed’in eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Rumûzü’l-hakāʾik, ve Sırrü’l-bedâyiʿ adlı eserlerin müellifi Zahîrüddin Îsâ ilim ve edebiyatta çağının ileri gelenlerindendi. Şehâbeddin İsmâil, babası hakkında Der İsbât-ı Büzürgî-i Şeyh-i Câm adlı bir menâkıbnâme yazarak muhaliflerinin şeyhe yöneltilikleri ithamları cevaplandırmıştır. Abdurrahman-ı Câmî Nefehâtü’l-üns’te şeyhi anlatırken bu eserden faydalanmıştır. İbn Mutahhar mahlasını kullanan torunu Kutbüddin Muhammed’in Hadîkatü’l-hakıka (Tahran 1343 hş.) adlı tasavvufî bir eseri vardır.

Eserleri. Câmî’nin eserleri genellikle tasavvuf, âdâb, mev‘iza ve nasihata dair olup sade ve basit bir üslûpla Farsça olarak kaleme alınmıştır. Müellif

maksadını diyaloglarla anlatmayı tercih etmiş, sık sık teşbih ve temsillere başvurmuştur. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Miftâhu'n-necât. Tövbekâr olan oğlu Necmeddin'in arzusu üzerine ona kurtuluşun anahtarını vermek maksadıyla yazılmış olup bir mukaddime ile yedi bölümden ibaret tasavvufî bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lala İsmâil, nr. 682/2; Hacı Mahmud, nr. 1042/2) yazmaları bulunan eser Ali Fâzıl tarafından neşredilmiştir (Tahran 1347 hş.). 2. Üns (Enîs)ü't-tâʾibîn sırâtü'llāhi'l-müstakīm. Taraftarlarının çoğaldığını ve herkesle görüşmenin mümkün olmadığını gören şeyh, fikirlerini müntesiplerine doğru olarak aktarabilmek için bu eseri yazmak lüzumunu duymuştur. Tasavvufî inanç, hal ve hareketlerin diyaloglar şeklinde işlendiği eser Ali Fâzıl tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Tahran 1350 hş.). 3. Ravzatü'l-müznibîn. 526'da (1132) telif edilen bu eser de Ali Fâzıl tarafından neşredilmiştir (Tahran 1355 hş.). 4. Risâle-i Semerkandiyye. Câmî'nin Semerkant'tan yazdığı mektuplardan meydana gelir. Gaznevî'nin Makāmât-ı Jendepîl (Tahran 1340 hş.) adlı eserinin eki olarak (s. 329-347) kısmen neşredilen bu eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nâfiz Paşa, nr. 399, 1ª-37b). 5. Dîvân. Ahmed, Ahmed-i Câm, Ahmed-i Câmî mahlaslarını kullanan şairin âşıkane hatta rindâne sayılabilecek manzumeleriyle zühdî şiirlerinin yer aldığı eser 1302-1342 yılları arasında Hindistan'da çeşitli defalar basılmıştır. Eserin bazı basımları 2820, bazıları 4000 beyittir. Divanın 2537 beyitten meydana gelen yazma bir nüshası, mesnevi tarzında kaleme alınan Kalendernâme'si ile birlikte Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nâfiz Paşa, nr. 399).

527'de (1133) telif edilen Bihârü'l-hakīka ve 533'te (1139) yazılan Künûzü'l-hikme adlı eserlerinin de muhtelif yazmaları vardır. Sirâcü's-sâʾirîn adlı üç ciltlik eserinin bir nüshası ise Tahran Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. 4625).

Kaynakların zikrettiği Fütûhu'r-rûh, İʿtikādnâme, Mahabbetnâme, Zühdiyyât (şiirler), Sûz u Güdâz ve es-Sırrü'l-meknûn ve'l-ʿikdü'l-manzûm fi't-tılsımât adlı eserler bugüne ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Heshmat Moayyad, Die “Maqāmāt” des Gaznawı, eine legendäre Vita Ahmad-i Gāms, genannt Zaandapıl, 1049-1141, Frankfurt 1959; a.mlf., “Ahmad-e Jām”, EIr., I, 648-649; Vladimir Ivanow, “A Biography of Shaykh Ahmad-i Djām”, JRAS (1917), s. 308-365; F. Meier, “Zur Biographie Ahmad-i Gām’s und zur Quellenkunde von Gāmı’s Nafahātu’l-Uns”, ZDMG, sy. 97 (1943), s. 47-67; a.mlf., “Ahmad-i Djām”, EI^{2} (Fr.), I, 291-293; A. S. Beveridge, “Câmî”, İA, III, 15; V. F. Büchner, “Türbet-i Şeyh-Câm”, a.e., XII/2, s. 140.

Süleyman Uludağ

el-CÂMİ‘ li-AHKÂMİ’l-KUR’ÂN

الجامع لأحكام القرآن

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî’nin (ö. 671/1273) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Kurtubî’nin en hacimli ve önemli eseri olan el-Câmiʿ li-ahkâmi’l-Kurʾân (Tefsîrü’l-Kurtubî) tefsir kaynakları arasında seçkin bir yere sahiptir. Eserin mukaddimesinde, takip ettiği metot hakkında kısa bilgi veren müfessir daha sonra tilâvet âdâbı, Kur’an öğrenmenin önemi, kınanan re’y tefsiri, tefsirde sünnetin yeri, el-ahrufü’s-seb‘a (yedi harf), sûre ve âyetlerin tertibi, Kur’an’ın faziletiyle ilgili olarak uydurulan hadisler vb. bazı konulara yer vermiş, istiâze* ve besmelenin tefsiriyle asıl tefsire girerek sıra ile sûreleri ele almıştır.

Mukaddimede belirtildiği üzere âyetler açıklanırken faydalanılan kaynaklara işaret edilmiş, bazı istisnalarla birlikte genellikle nakledilen görüşlerin kimlere ait olduğu zikredilmiştir. Müfessirlerin naklettikleri kıssalara ancak ihtiyaç halinde yer verilmiş, nüzûl sebepleri, kıraat ihtilâfları, lugat, nahiv, nesih gibi konular üzerinde titizlikle durulmuş, makbul re’y tefsiriyle me’sûr (rivayete dayanan)

tefsirin birlikte ele alınmasının güzel örnekleri ortaya konmuştur.

Âyetlerin ihtiva ettiği hüküm ve meseleler birinci mesele, ikinci mesele... şeklinde numaralanarak ayrıntılarıyla ele alınmış, bu sırada tefsir, hadis, fıkıh ve diğer ilimlere dair çok geniş kaynaklara başvurulmuş, bu eserlerdeki görüşler bazan aynen nakledilmekle yetinilirken bazan da tartışılmış, sebepleri zikredilerek tercihler yapılmıştır. Ehl-i sünnet dışındaki fırkaların ve özellikle Mu‘tezile’nin görüşleri ele alınarak çürütülmeye çalışılmıştır. Kurtubî bu titizliği yanında şer‘î asıllara aykırı olmayan işârî tefsir*lere zaman zaman yer vermekte mahzur görmez. Kendisi Mâlikî olmakla beraber mezhep taassubu da gütmez. Delillerini kuvvetli bulduğu diğer mezheplerin bazı görüşlerini tercih ettiği olmuştur. Meselâ Bakara

sûresinin 43. âyetinin tefsiri sırasında Mâlikîler’in aykırı görüşlerine rağmen, kāri* olan çocuğun imâmeti câizdir” ve aynı sûrenin 187. âyetinin tefsiri vesilesiyle, “Unutarak orucunu bozan kimsenin bunu kaza etmesi gerekmez” şeklindeki hükümleri benimsediği görülür. Muhalifleriyle tartışmasında naziktir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’yi sertliği sebebiyle tenkit eder.

Endülüs âlimlerinin hâkim tutumunu takip eden Kurtubî belâgat nüktelerine pek temas etmez. Usulcüler kadar ayrıntılı olmasa da zaman zaman usûl-i fıkıh kaidelerine başvurur ve fürûun bu kaidelere bina edilişinin güzel örneklerini verir. Hadis ilmine vukufu sebebiyle rivayetleri değerlendirmeye tâbi tutan müfessirin, az da olsa zayıf ve nâdiren de mevzû hadislerle İsrâiliyat’a yer verip bunlar hakkında herhangi bir değerlendirme yapmadığı da olur. Bu yönüyle onun İbn Kesîr İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müfessirlere örnek teşkil ettiği söylenebilir.

Kurtubî’nin faydalandığı pek çok kaynak arasında İbn Atıyye el-Endelüsî’nin (ö. 542/1148) el-Muharrerü’l-vecîz adlı tefsirinin ayrı bir yeri olduğunda ve özellikle Kurtubî’nin takip ettiği metot bakımından bu eserden etkilendiğinde şüphe yoksa da İbn Atıyye’nin bu eserini “büyük ölçüde Kurtubî’nin tefsirinin esası” olarak değerlendiren A. Jeffery’nin bu görüşünde mübalağa bulunduğunu kabul etmek gerekir (bk. Mukaddimetân, Giriş, s. 4). Zira bilhassa hadislerin kaynaklarına işaret edilerek bunların değerlendirmesi, kıraat ihtilâflarıyla dil ve nahiv açısından meselelerin daha geniş şekilde ele alınması gibi pek çok husus göz önüne alınırsa Kurtubî’nin İbn Atıyye’yi gerilerde bıraktığını söylemek doğru olur.

Safedî, İbn Ferhûn ve Dâvûdî gibi âlimlerin kendisinden övgü ile söz ettikleri Kurtubî’nin bu eseri büyük hacmine rağmen ilim çevrelerinde, özellikle Doğu’da (Ortadoğu’da, bk. İbn Haldûn, III, 1032) büyük ilgi görmüş ve muhtelif baskıları yapılmıştır (I-IV, Kahire 1950; 1353-1369/1935-1950; 1380; I-XX, 1386-1387/1966-1967).

BİBLİYOGRAFYA

Kurtubî, el-Câmiʿ; Safedî, el-Vâfî, II, 122-123; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 308-309; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1032; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, II, 65-66; Mukaddimetân fî ʿulûmi'l-Kurʾân ve hümâ: Mukaddimetü Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn ʿAtıyye (nşr. A. Jeffery), Kahire 1954, nâşirin girişi, s. 4; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 123-130; el-Kasbî Mahmûd Zelat, el-Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr, Kahire 1399/1979; Maʿa'l-Mektebe, s. 380-381; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 691-702; R. Arneldez, "al-Kurtubī", EI² (İng.), V, 512-513.

Suat Yıldırım

el-CÂMİ‘ li-AHLÂKI’r-RÂVÎ

الجامع لأخلاق الراوي

Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) hadis öğrenim ve öğretim usullerine dair eseri.

Tam adı el-Câmiʿ li-ahlâkı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ olan eserde hadis rivayetiyle meşgul olanların bu ilmin öğretimi sırasında uymaları ve uygulamaları gerekli olan kurallar tesbit edilmektedir. Eser on bölüm olup her biri farklı hacimlerde otuz üç bab ve 233 fasıldan meydana gelmektedir. Mukaddimede Hz. Peygamber’in ve İslâm büyüklerinin ahlâk ve âdâbına uyarak hadis öğrenmek gerektiğinden söz edilmekte, daha sonraki bölümlerde hadis tâlibinin (sâmi‘) iyi niyet sahibi olması, hocalarını iyi seçmesi, derse giderken, hocanın huzuruna girerken, ders dinlerken, soru sorarken belli kaidelere riayet etmesi, hadisleri yazarken, yazdıktan sonra mukabele* ederken hata etmemeye çalışması gibi konular üzerinde durulmaktadır. Daha sonraki bölümlerde râvinin (hoca) ahlâkına temas edilmekte, onun talebelerine durumlarına uygun şekilde davranması, yöneticilerden menfaat beklememesi, kılık kıyafetine dikkat etmesi, talebelerine ders verirken belli kaideleri gözetmesi gerektiği belirtilmekte ve kimlere hadis rivayet edebileceği anlatılmaktadır. Daha sonra muhaddisin rivayet sırasında hataya düşmemek için dikkat edeceği hususlar ele alınmakta, imlâ* meclisi ve imlâ âdâbı, hadis öğrenimi için yapılacak seyahatler ve âdâbı, öğrenilen hadisleri iyi muhafaza etmenin yolları ve unutmamanın çareleri zikredilmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî eserine aldığı her bilgiyi senedleriyle beraber nakletmekte ve hemen her konuyu hadislerle, sahâbî sözleri ve uygulamalarıyla, tâbiîn görüşleriyle ve nihayet konunun uzmanlarının tesbit ve tavsiyeleriyle delillendirmektedir. Farklı görüşler arasından benimsediklerini, “Bizim tercih ettiğimiz budur” diyerek değerlendirmekte, bazılarını da tenkide tâbi tutmaktadır. Meselâ yürürken, ayakta dururken, yatarken ve abdestsizken hadis rivayet etmeyi hoş görmeyenlerin kanaatlerini naklettikten sonra, bu hallerde hadis rivayet etmeyi uygun bulmayanların asıl maksadının hadise

saygı göstermek olduğunu, yoksa söz konusu hallerde hadis rivayet eden kimsenin günah işlemediği gibi yanlış bir iş de yapmış sayılmayacağını belirtir. Hürmete en lâyık olan Kur'ân-ı Kerîm'in söz konusu hallerde okunması câiz olduğuna göre hadis rivayetinin de câiz olması gerektiğini söyler (I, 410).

el-Câmiᶜ, hemen hemen yarısı merfû* olan 1924 rivayeti ihtiva etmektedir. Bu rivayetlerin içinde güvenilemeyecek kadar zayıf olanlara rastlanmaktadır. Müellifin bunlara işaret etmemesinin sebebi, o devirde hadisi senediyle zikrettikten sonra ayrıca sıhhat durumunu açıklamaya gerek duyulmayışı olabilir. Fakat Hatîb el-Bağdâdî gibi bir otoritenin, üzerine hüküm bina etmek üzere zikrettiği delillerin durumunu açıklamaması yanılmalara sebep olacağı için önemli bir kusur olarak değerlendirilebilir. Eserin bu eksiği onu neşre hazırlayanlardan bilhassa Mahmûd et-Tahhân'ın tahkikiyle telâfi edilmiştir.

Eser ilk defa Muhammed Re'fet Saîd tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1401/1981). Bu neşrin müellifin hayatı, eserleri ve el-Câmiᶜin değerlendirilmesine dair 162 sayfalık mukaddimesiyle hâtimesi dışında pek önem arzetmediği ve metinle ilgili kayda değer bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Nitekim eseri

daha sonra tekrar yayımlayan (Riyad 1403/1983) Mahmûd et-Tahhân bu neşri ilmî usuller bakımından tenkit etmiş ve tesbit ettiği belli başlı hataları sıralamıştır (I, 7-11). Tahhân'ın neşri eserdeki rivayetlerin numaralanması, yer yer harekelenmesi, müellife ait değerlendirmelerin müstakil paragraflar halinde yıldız işaretiyle belirlenmesi ve nihayet diğer tahrîc* ve tahkik esaslarının yerine getirilmesiyle önem kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmîᶜ li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiᶜ (nşr. Muhammed Re'fet Saîd), Küveyt 1401/1981, I-II, ayrıca bk. Giriş ve

Sonuç; a.e. (nşr. Mahmûd et-Tahhân), I-II, Riyad 1403/1983 I-II, ayrıca bk. Giriş.

İsmail L. Çakan

CÂMİ-i MİYÂNE

(bk. ORTA CAMİ)

CAMİ MÛSİKİSİ

Dinî Türk mûsikisinin camide icra edilen kısmı.

Nitelik bakımından cami ve tekke (tasavvuf) mûsikisi olmak üzere ikiye ayrılan dinî Türk mûsikisinin camide icra edilen, gerek ibadet sırasında gerekse ibadet öncesi ve sonrasında ortaya çıkan ses mûsikisinden ibarettir.

Camideki ibadetin esasını namaz teşkil ettiğinden cami mûsikisi denince akla ilk gelen şey, namazın cemaatle kılınması sırasında imam ve müezzinin (müezzinlerin) çok defa irticâlî olarak, yani hâfızalarındaki melodi kalıplarına belirli ibareleri döşemeleri şeklinde tanımlanabilecek bir ses mûsikisine dayalı faaliyetleri olmaktadır. Bu faaliyet esnasında herhangi bir çalgı aleti kullanılmadığından ses en önemli unsurdur. İmam ve müezzinin birbirinin ardından okumalarında dikkat edilecek en mühim husus, aynı makamları icra etmeleri veya birbiriyle uyuşan makam ve dizileri kullanmalarıdır.

Cami mûsikisi müezzinin ezan okuması, İhlâs sûresinin kıraati, kamet getirmesi, namazın cemaatle kılınması sırasında imamın ilk tekbirden selâm verinceye kadar geçen süredeki kıraati, selâmdan sonra müezzin tarafından okunan ibareler, tesbîhat, arada okunan mahfel sürmesi*, dua ve mihrâbiyenin bütününe verilen isimdir. Ancak bu arada zaman zaman bu türler içine giren temcîd, münâcât, salâ (salât), tardiye, tekbir, mevlid, mi‘râciye, Muhammediye, tevşîh, cami na‘tı ve ramazan ilâhileri de cami mûsikisinin önemli birer formu olarak ortaya çıkmaktadır.

Cami mûsikisinde güfteyi teşkil eden metinler çoğunlukla Arapça olup Türk din mûsikisi özelliklerine göre bestelenmişlerdir. Bazı tasavvufî konuların da yer aldığı bu güftelerde zühd, takvâ, ubûdiyyet ve dua unsurları hâkimdir.

Cami mûsikisine ait eserler genellikle tek kişinin icrasına dayanmaktaysa da bunlardan besteli olanlar bazan müezzinler tarafından koro halinde okunur. Bu toplu icraya “cumhur müezzinliği” adı verilmiştir. Din dışı Türk

mûsikisinin, örneği zamanımıza kadar ulaşmış hemen bütün makamlarının kullanıldığı cami mûsikisinde acem, acem-aşiran, bayatî, bestenigâr, eviç, hicaz, hüseynî, hüzzam, ırak, rast, sabâ, segâh, uşşak vb. makamlar daha çok kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, I, 11-12, 13; II, 401; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılarda Dinî Musikî (doktora tezi, 1982), MÜ İlâhiyat Fak., s. 10-11; Halil Can, “Dinî Musiki”, MM, sy. 291 (1974), s. 11.

Nuri Özcan

el-CÂMİ‘ li-MÜFREDÂTİ’l-EDVİYE ve’l-AĞZİYE

(bk. el-MÜFREDÂT)

CÂMÎ-i RÛMÎ

جامئ رومی

XVI. yüzyıl divan şairi.

Gelibolulu Âlî'nin asıl adını Ahmed olarak bildirdiği şair, Molla Câmî (ö. 898/1492) ile karıştırılmaması için Câmî-i Rûmî, uzun süre Mısır'da bulunduğundan dolayı da Câmî-i Mısrî olarak anılmıştır. Latîfî, Molla Câmî'ye hizmet ettiğinden Câmî mahlasını aldığını belirtirse de (Tezkire, s. 116) yaşadıkları dönemler itibariyle bu mümkün değildir. Latîfî'ye göre Kastamonulu, Riyâzî ve Âlî'ye göre ise Geliboluludur. Şuarâ tezkirelerinde (Kınalızâde, I, 245-246; Riyâzî, vr. 44ª-b) Davutpaşalı Câmî ile ve aynı mahlası taşıyan diğer bazı şairlerle karıştırılan Câmî-i Rûmî hakkında en doğru bilgi Saâdetnâme adlı kendi eserinin mukaddimesinde bulunmaktadır. Buna göre sipahi oğlanları zümresine mensup olan şair Kanûnî devrinde Mısır'da Hazîne-i Âmîre kâtipliği yapmıştır. Burada çıkan bir veba salgınında dört oğlunu birden kaybedince Kanûnî tarafından Kâbe'nin tamiri işine nezaret etmek üzere Mekke'ye gönderildi ve üç yıl süren tamir sırasında burada kaldı. Kanûnî zamanındaki bu ilk önemli tamirin 1551-1555 yılları arasında devam ettiği bilinmektedir. Görevinin sona ermesi üzerine İstanbul'a giden Câmî, padişah tarafından mükâfatlandırıldıktan sonra daha üst bir görevle Mısır'a döndü.

Bu dönemde Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Kerbelâ Vak'ası'na dair Ravzatü'ş-şühedâ᾽ isimli eserini Saâdetnâme adıyla tercüme ederek padişaha ithaf etti. Bu eseriyle İstanbul şairleri ve ulemâsı arasında daha iyi tanındığı gibi şöhreti de yayıldı. Belki de bu sebeple Mısır'da bir sancak beyliğine tayin edilerek mükâfatlandırıldı. Şair, Kınalızâde ve Riyâzî'nin verdiği bilgilere göre III. Murad zamanında da (1574-1595) bu görevi yürütmekteydi. Kaynaklarda ölüm tarihine rastlanmamakla beraber Mısır'da vefat ettiği bilinmektedir.

Mürettep bir divanı bulunmayan, şiirlerine çeşitli mecmualarda rastlanan Câmî'nin kaside, gazel ve müseddeslerinden güçlü bir şair olduğu ve divan

şiirine her yönüyle vâkıf bulunduğu anlaşılmaktadır. Bazı tezkirelerde yer almaması, İstanbul dışında yaşamasına ve divan tertip etmemesine bağlanabilir. Bir kısım şiirleri, Câmî mahlasını kullanan diğer şairlerin manzumeleriyle karışmıştır. Nitekim tezkirelerde örnek olarak kaydedilen şiirlerinden yalnız Riyâzî ve Kafzâde Fâizî'dekiler ona aittir. Şiirleri arasında "şem'" redifli kasidesiyle Habîbî'nin "dedim-dedi" redifli müseddesine yazdığı nazîre en tanınmış eserleri arasındadır. İlk olarak İsmail Hikmet Ertaylan onun bu nazîresini neşretmiş (Hayat, nr. 67, s. 5), daha sonra Sadeddin Nüzhet Ergun bu nazîre ile birlikte çeşitli mecmualardan derlediği bazı şiirlerini yayımlamıştır.

Câmî'nin en tanınmış eseri, Saâdetnâme adıyla yaptığı Ravzatü'ş-şühedâ' tercümesidir. Daha önce Fuzûlî'nin Hadîkatü's-süadâ'da büyük ölçüde faydalandığı bu eserin tercümesinde gösterdiği başarı şaire asıl şöhretini sağlamıştır. Sade bir dille kaleme alınıp yer yer şairin duygularına tercüman olan manzum ve mensur ifadelerle süslenen Saâdetnâme, bazı Türk ve İran şairlerinin konuya uygun şiirleriyle de zenginleştirilmiştir. Eser aslına bağlı kalınarak on

bab halinde tercüme edilmiş, başında ve sonunda Kanûnî'yi öven parçalara yer verilmiştir. Kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eserin (TCYK, 455-458) bilinen en eski tarihli nüshası 986'da (1578) istinsah edilmiş olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Revan, nr. 1092). Ancak bu kütüphanedeki dört nüsha (Revan nr. 1092, 1361, 1497; Koğuşlar, nr. 1000) yanlış olarak Hacıhasanzâde Câmî'ye ait gösterilmiştir (Karatay, II, 77-78). Aynı şekilde Gölpınarlı da Mevlânâ Müzesi'nde mevcut bir Saâdetnâme nüshasını (nr. 5426) Hacıhasanzâde'nin eseri olarak zikretmiş (Katalog, III, 318), Karatay ise Tercüme-i Ravzatü'ş-şühedâ adıyla eserine aldığı bir başka nüshayı (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 290) Hasan Câmî-i Mısrî adına kaydetmiştir (Katalog, I, 367). İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde de Câmî-i Mısrî adına kayıtlı üç yazma bulunmaktadır (TY, nr. 1702, 2374 [istinsah tarihi 999/1590-91], 3310). Ali Emîrî nüshası (Millet Ktp., nr. 326) yazı ve tezhip bakımından oldukça değerlidir. Eserin bir başka nüshası ise Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 3417).

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, s. 116-117; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 44ª-b; Kınalızâde, Tezkire, I, 245-246; Muhammed Emin el-Mekkî, Hulefâ-yı İzâm-ı Osmâniyye Hazretlerinin Haremeyn-i Şerîfeyndeki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümâyunlarından Bâhis Târihî Bir Eserdir, İstanbul 1318, s. 24; Köprülüzâde Fuad, "Habîbî", DEFM, VIII, nr. 5 (1932), s. 97; İsmail Hikmet [Ertaylan], "Habîbî", Hayat, nr. 67 (1928), s. 5; Ergun, Türk Şairleri, II, 900-902; TCYK, s. 455-458; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 367; II, 77-78; Gölpınarlı, Katalog, III, 318; TA, IX, 281; TDEA, II, 14.

Mustafa Uzun

CÂMİA

(bk. ÜNİVERSİTE)

CÂMİATÜ'd-DÜVELİ'l-ARABİYYE

(bk. ARAP BİRLİĞİ)

el-CÂMİATÜ’l-OSMÂNİYYE

Haydarâbâd’da 1918 yılında kurulan ve bugün de faaliyetini sürdüren üniversite.

Hindistan yarımadasında gittikçe zayıflayan Bâbürlü İmparatorluğu’nun yerine XIX. yüzyıl ortalarında İngiliz idaresinin hâkim olmaya başlamasıyla bir taraftan İngilizce resmî dil olurken diğer taraftan İngiliz eğitim sistemi de uygulanmaya başlanmıştır. Fakat muhtar bir devlet olarak kalan Haydarâbâd Nizamlığı, kendi para birimi, gümrük, ulaşım, posta, ordu gibi müesseselerin yanı sıra resmî dili Farsça ile geleneksel eğitim sistemini de muhafaza etmiştir.

1856’da Başbakan Sir Sâlâr Cang, devletin en önemli eğitim müessesesi olan Dârülulûm’u kurdu. Burada düzenlenen imtihanlar sonunda kazanan öğrencilere bugünkü ilk, orta, lise, üniversite ve yüksek lisans dereceleri seviyesinde rüşdiye, münşî, mulvî, âlim, fâzıl ve kâmil derecelerinde diplomalar veriliyordu. 1884’te resmî dil Farsça’dan Urduca’ya çevrildi ve o tarihten itibaren halk arasında, Urduca eğitim yapan bir üniversitenin kurulması yolunda devamlı dile getirilen bir istek belirdi. 1911’de Nevvâb Mîr Osman Ali Han, Haydarâbâd nizamı olduğunda birtakım politik ve idarî reformlara girişti ve özellikle eğitime öncelik verdi. Bu arada Eğitim Bakanlığı himayesinde devletin en önemli şahsiyetlerinin katılmasıyla düzenlenen eğitim şûrasının 1 Mart 1915’te aldığı kararlarda sanat, bilim ve teknoloji alanlarında yüksek öğretimin Urdu dilinde yapılacağı belirtildi. Bu karar öğretmenler, öğrenciler ve bütün Haydarâbâd halkı tarafından desteklendi. Eğitim Bakanlığı tarafından Mîr Osman Ali Han’a sunulan bir dilekçe üzerine 26 Nisan 1917’de, nizamın adını taşıyacak olan Osmaniye Üniversitesi’nin temelini oluşturan bir karar yayımlandı.

Bundan sonra Eğitim Dairesi tasarıya pratik bir şekil vermeye başladı. Öncelikle Urduca yüksek eğitim verebilmek için okul açmadan önce çeşitli konularda ve yeterli sayıda ders kitabına sahip olmak gerektiği konusu üzerinde duruldu ve bu amaç için iki yıllık bir hazırlık dönemi düşünüldü. İlk merhalede üniversitede okutulacak değişik konulardaki standart ders

kitaplarının üstün nitelikli, konuyu öğretmeye yetenekli ve Urduca'ya hâkim bilim adamları tarafından tercüme edilmesine karar verildi ve 14 Ağustos 1917 de bir tercüme ve derleme bürosu kuruldu. 1950'ye kadar bu büroda 130 mütercim görev yapmış ve 400'den fazla kitap hazırlanmıştır. Mütercimler işe başladığında öncelikle ve önemle standart ilmî terimlerin hazırlanması problemi ele alındı. Bu noktada iyi düşünülmüş bir plan ve sistematik bir usul takip edildi. Matematik, fizik, kimya, biyoloji, ekonomi gibi her bilim dalı için ayrı bir terim komisyonu oluşturuldu. Her komisyon o bilim dalının uzmanları ile dilcilerden meydana geliyordu. Bu komisyonlarda dile hâkimiyetlerinin yanı sıra konu hakkında da bilgi sahibi olan uzmanlar bu iki grup arasında köprü görevini üstlendiler. Böylece her birine önemli zaman ve çaba harcanarak 1917'den 1939 yılına kadar çeşitli konu ve bilim dallarında 55.000'e yakın Urduca teknik terim türetildi.

Urduca olarak yüksek öğretim 1918'de Dârülulûm Yüksek Okulu'nda hazırlık sınıfı ile başladı. O zamana kadar bir hükümet kuruluşu olan ve klasik eğitim metodu takip edilen okulda o yıl açılan hazırlık sınıfı Osmaniye Üniversitesi adı altında öğretime başladı. Hazırlık dönemi üç yıldı. Osmaniye Üniversitesi Koleji 28 Ağustos 1919'da 225 öğrenci ve yirmi beş öğretim üyesiyle sanat, bilim-fen ve dil alanlarında birkaç dalda sınıf açarak resmen öğretime başladı. 1919'da Hint yarımadasının tek gözlemevi olan Nizâmiye Rasathânesi de üniversiteye bağlandı. Üniversite daha sonraki yıllarda hızla gelişti. Başşehirdekilere ek olarak ülkenin diğer bölgelerinde de Osmaniye Üniversitesi'ne bağlı yüksek okul ve kolejler açıldı. Böylece Haydarâbâd Devleti, yarımadanın diğer devlet ve eyaletlerindeki genel uygulamanın aksine bütün fakültelerin üniversitenin bir parçası olduğu Amerika ve Avrupa'nın "üniter" eğitim sistemini uygulamaya koydu. XIX. yüzyılda eğitime başlamış olan Dârülulûm, 1919'un başlarında üniversite ile birleştirilerek Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh gibi derslerin okutulduğu bir ilâhiyat fakültesi haline getirildi. Diğer fakültelerin öğrencilerine olduğu gibi İngilizce buranın öğrencileri için de mecburi ders haline getirildi. Derslerin standardı Hint yarımadasındaki diğer üniversitelerin üstünde tutulmuştu. Osmaniye Üniversitesi öğretim üyeleri mesleklerini sadece hayatlarını kazanmanın bir aracı olarak değil, bütün şevk ve enerjilerini adadıkları bir misyon olarak düşünen kişilerden oluşuyordu. Üniversite yönetimi de bütün yarımadada bu vasıfları haiz elemanları bulabilmek için bir hayli çaba sarfetmiştir.

Osmaniye Üniversitesi 1943-1944 öğretim yılına kadar bütün birimleri ve personeliyle hükümete bağlı bir kuruluştu. Devletin en yüksek otoritesi olan nizam üniversitenin sahibi, başbakan rektörü, eğitim bakanı da rektör yardımcısı idi.

1943-1944 öğretim yılında rektör yardımcılığı bakanlıktan ayrıldı ve dünyanın diğer üniversitelerinde olduğu gibi öğretim üyeleri arasından müstakil bir yönetici seçilmeye başlandı.

Önceleri başşehir Haydarâbâd'da kiralanmış birkaç binada eğitimini sürdüren üniversite, 1930'lu yıllarda şehrin banliyösündeki geniş bir arazide lojman ve öğrenci yurtlarıyla birlikte kurulan yeni kampüsüne taşındı. Organizasyonun tamamlanması ve ileri düzeyde çalışma ve araştırmaların gelişmesi bu dönemde gerçekleşti. Yine bu dönemde temel araştırmalar yapılan bir enstitü ile laboratuvarlar açıldı. Daha sonraki yıllarda, XIX. yüzyılda tesis edilmiş olan Dâiretü'l-maârifi'n-nizâmiyye adlı yayın kuruluşu da üniversiteye bağlandı ve milletlerarası düzeyde faaliyete geçti. Zamanla Hint yarımadası ve diğer ülkelerdeki araştırmacı ve öğretim elemanları ile ilişkiler geliştirildi. Üniversite, eğitim dilinin Urduca olmasına rağmen dünya üniversiteleriyle eşit düzeyde kabul edildi; millî ve milletlerarası birçok konferansa ev sahipliği yaptı.

Osmaniye Üniversitesi kurulmadan önce Haydarâbâd'da Doğu bilimleri okutulan birkaç okul ve kolej ile İngilizce eğitim yapan bazı kurumlar bulunuyordu ve bu imkânlardan sadece belirli bir halk kesimi faydalanabiliyordu. Üniversite açılınca orta sınıf aileden birçok genç buradan mezun oldu; bunlar gazete ve dergilerde makaleler yazarak, kitaplar yayımlayarak ilmin ilerleyip gelişmesine katkıda bulundular. Ayrıca üniversitenin öğrenci ve mezunları okul dışında düzenlenen halk konferansları vasıtasıyla ekonomik, sosyal ve politik alanlarda ve ilmin her dalında topluma bilgi verdiler. Bu durum da halk arasında fikrî uyanışa ve çağdaşlaşmaya vesile oldu.

İngiliz yönetimi sırasında muhtar bir statüye sahip olan Haydarâbâd Nizamlığı, Pakistan ve Hindistan devletlerinin kuruluşu (14, 15 Ağustos 1947) sırasında da İngilizler'le yapılan özel bir anlaşmaya göre statüsünü

muhafaza etti. Ancak Hindistan hükümeti bu durumu kabul etmeyip Haydarâbâd'a birleşme teklifinde bulundu. Teklifinin reddi üzerine de dört gün süren askerî bir harekâtla yaklaşık 17 milyon nüfuslu bu devletin topraklarını ilhak etti. Ardından bölgenin yönetimini Hindistan ordusunun kumandanı üstlendi ve üniversitenin kanunu gereğince bu general rektörlüğe de getirilmiş oldu. Bu siyasî değişmenin Osmaniye Üniversitesi üzerindeki asıl etkisi ise devletin resmî dilinin Urduca'dan İngilizce'ye çevrilmesiyle birlikte üniversitenin ve ona bağlı bütün kuruluşların öğretim dilinin de İngilizce'ye döndürülmesi şeklinde kendini gösterdi. O tarihten itibaren üniversite aynı adla fakat eğitim dili İngilizce olarak öğretimine devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Abul Hasan Ali Nadwi, Muslims in India (trc. Mohammad Asif Kidwai), Lucknow 1960, s. 97-98; W. C. Smith, Modern Islam in India, New Delhi 1979, s. 110-112; Osmania University Administration Report 1948-49, Hyderabad, ts., s. 66-67; A. Q. M. Shomsul Alam, "Urdu as the Medium of Instruction. A Cause Study of the Role of Osmania University, Hydarabad India", Pakistan Journal of History and Culture, IX/1, İslâmâbâd 1988, s. 27-35.

M. R. Sıddıqı

CÂMİU’l-BEYÂN fi’l-KIRÂÂTİ’s-SEB‘

جامع البيان في القراءات السبع

Ebû Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053) kırâat-i seb‘aya dair eseri.

Mukaddimesinde bazı kimselerin, bu ilme dair gereksiz tafsilât ve tekrarlardan uzak ve başka bir kaynağa ihtiyaç göstermeyecek kadar doyurucu bir eser yazmasını istemeleri üzerine bu kitabını telif ettiğini söyleyen Dânî eserde kıraat ilminin usul ve fürûu, rivayet ve tarikleri, sahih olan ve olmayan unsurları hakkında yeteri kadar bilgi verdiğini belirtmektedir.

Câmiʿu’l-beyân’ı rivayet eden Dânî’nin talebesi Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, eseri hocasından Rebîülevvel 440’ta (Ağustos 1048) okuduğunu belirttiğine göre (Câmiʿu’l-beyân, s. 3) bu tarihten önce telif edildiği anlaşılan eser otuz üç babdan meydana gelmiştir. Bablar içindeki bölümler için “Zikr” başlığı kullanılmış, meselâ kıraat imamlarının adları, onlardan kıraat nakledenlerle ilgili bab incelenirken “Zikru Nâfi‘ elMedenî”, “Zikru ruvâtihî”... gibi alt başlıklara yer verilerek konunun anlaşılması kolaylaştırılmıştır. 1-31. bablarda el-ahrufü’s-seb‘a*, kıraat imamlarının hal tercümeleri, onların hocaları, talebeleri, kıraat ilmindeki senedleri hakkında bilgiler verilmiş, istiâze*, besmele ve Fâtiha sûresindeki kıraat farklılıkları, kıraat imamlarının genel başlıklar altında incelenebilecek usul ve ihtilâfları etraflıca ele alınmıştır. Eserde en geniş yeri alan 32. babda, her sûrenin başına “Zikru ihtilâfihim fî sûreti...” başlığı konularak Bakara sûresinden Nâs sûresinin sonuna kadar, genel başlıklar altında incelenmesi mümkün olmayan kıraat ihtilâflarına ve bu ihtilâflarla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Farklı kıraatler açıklanırken de her bir ihtilâf konusu için “başka bir ihtilâf” anlamına “harf” kelimesi kullanılmıştır. 33. bab ise kırâat-i seb‘a* imamlarından İbn Kesîr’in (ö. 120/738) kıraatinde yer alan tekbir konusuna ve bu konudaki rivayetlerin incelenmesine ayrılmıştır.

İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) Kitâbü’s-Sebʿa’sından sonra bu konuda telif edilen kitaplar arasında önemli bir yeri olan

ve daha sonraki müellifler için önemli bir kaynak olma vasfını kazanan Dânî’nin bu eserinde kıraat ihtilâflarıyla ilgili rivayetler Taberî’nin tefsir konusunda yaptığı gibi geniş şekilde bir araya getirilmiş ve bu ihtilâflar genelde sağlam ve muttasıl* senedlerle kıraat imamlarına kadar ulaştırılmıştır. Mukaddimede de belirtildiği üzere (Câmiʿu’l-beyân, s. 4), kıraat imamlarının okuyuşlarıyla ilgili olarak çeşitli kaynaklarda mevcut bilgiler ve semâ* yoluyla gelen rivayetlerle yetinilmeyerek onların kıraatlerini tilâvet yoluyla rivayet eden ve aynı zamanda bunları uygulayan kurrânın rivayetleri esas alınmış ve kıraatin râvisi olarak yedi imamın her biri için bu vasıftaki kişiler seçilmiştir. İbnü’l-Cezerî ve Kâtib Çelebi eserde meşhur yedi imama dayanan 500’den fazla rivayet ve tarikin bulunduğunu zikretmekte ise de (en-Neşr, I, 61; Keşfü’z-zunûn, I, 538) bunların sürekli göz önünde bulundurulan ve dikkate alınanlar değil yer yer ve çok seyrek olarak zikredilen rivayet ve tarikler olduğu anlaşılmaktadır. Zira bizzat Dânî mukaddimesinde bu eserde kırk rivayetle 160 tarikin bir araya getirildiğini belirtmektedir (Câmiʿu’l-beyân, s. 7).

Münkatı‘* bazı senedlerin de yer aldığı eserde (bk. a.e., Giriş [Atik], s. 69; a.e., s. 107) rivayet zincirinde mevcut zayıf râvilere dikkat çekilmiş, yanlışlara işaret edilmiş ve delilleri ortaya konulmuştur (meselâ bk. a.e., s. 443, 496, 515, 528, 534, 535-536, 622). Bu arada yer yer doğru veya yanlış olduğu belirtilmeden farklı okuyuşlar arasında tercihler yapılmıştır (meselâ bk. a.e., s. 514).

Eserde Dâvûd b. Ebû Tayyibe’nin (ö. 223/838) Kitâbü’l-Vakf ve’l-ibtidâʾı, Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) Kitâbü’l-Meʿânî ve yirmi beş imamın kıraatini ihtivâ eden Kitâbü’l-Kırâât’i, İbn Sa‘dân’ın (ö. 231/845) Kitâbü’l-Vakf ve’l-ibtidâ, el-Câmig ve el-Mücerred’i, Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin (ö. 255/869) Kitâbü’l-Kırâʾât’i, Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ömer’in (ö. 349/960) el-Fasl ve el-Beyân’ı gibi zamanımıza ulaşmayan pek çok kaynaktan faydalanılmış ve iktibaslar yapılmış olması esere ayrı bir önem kazandırmıştır (bk. Câmiʿu’l-beyân, s. 200, 224, 356, 444, 537, 548, 549, 592). Dânî bu eserlerde mevcut bilgi ve rivayetleri bize aktarmakla kalmamış, zaman zaman onları tenkit etmiş, tercihlerde bulunmuştur.

İbnü'l-Cezerî'nin "bir benzeri telif edilmemiştir" dediği (en-Neşr, I, 61) ve Arap şiirinden bazı örneklerin şâhid olarak kullanıldığı eserde (meselâ bk. Câmiʿu'l-beyân, s. 55, 662), kıraat ihtilâflarının tesbitine esas olmak üzere, kıraat imamlarından gelen rivayetlerle bu konuda telif edilmiş kitaplar ve Hz. Osman'ın muhtelif şehirlere gönderdiği mushaflar yanında zaman zaman İbn Îsâ el-Kûfî (ö. 130/747), Muhammed b. Seb'ûn (ö. 212/827) ve Yahyâ b. Muhammed el-Uleymî (ö. 243/857) gibi bazı âlimlerin özel mushaflarından da faydalanılmış olması onun orijinalliğini daha da arttırmıştır (meselâ bk. a.e., s. 623).

Geniş muhtevası sebebiyle daha çok bir müracaat kitabı vasfını taşıyan eser üzerinde M. Kemal Atik Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde bir doktora çalışması yapmıştır. Atik Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 62) mevcut en eski yazma nüshayı esas alıp bu nüshadan istinsah edilmiş olan Kahire (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, I, 94) ve Bankipûr (Patna, I, 13, 110) nüshalarından da faydalanarak eserin edisyon kritiğini yapmış, buna Dânî'nin hayatı ve eserine dair 88 sayfalık bir de mukaddime eklemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dânî, Câmiʿu'l-beyân (doktora tezi, 1982, haz. M. Kemal Atik), EAÜİF Ktp., Giriş, s. 69, tür.yer.; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 61; Keşfü'z-zunûn, I, 538; Brockelmann, GAL, I, 517; Suppl., I, 719.

M. Kemal Atik

CÂMİU’l-BEYÂN fî TEFSÎRİ’l-KUR’ÂN

جامع البيان في تفسير القرآن

Muînüddin el-Îcî’nin (ö. 905/1500) Kur’an tefsiri.

(bk. ÎCÎ, Muînüddin)

CÂMİU’l-BEYÂN an TE’VÎLİ ÂYİ’l-KUR’ÂN

جامع البيان عن تأويل آي القرآن

İbn Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310/923) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Zengin tefsir malzemesini bir araya toplayan eser, gerek daha sonraki tefsir çalışmaları gerekse ilmî ve tarihî tetkikler için çok değerli bir kaynak niteliğinde olup Câmiʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Kurʾân ve Tefsîru İbn Cerîr, Tefsîrü’t-Taberî adlarıyla da bilinmektedir.

Talebelerinden Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil, Taberî’nin bu tefsirini kendilerine 270 (883) yılında yazdırdığını söylediğine göre (Yâkut, XVIII, 62) eserin bu tarihten önce telif edildiği anlaşılmaktadır. Ebû Bekir b. Bâlûye, onun bu eserini talebelerine 283-290 (896-903) yılları arasında yazdırdığını söylemekte ise de (Hatîb, II, 164; Yâkut, XVIII, 42) bunun ayrı bir talebe topluluğu olduğu tahmin edilmektedir. Taberî, tefsirine yazdığı uzunca mukaddimede Kur’ân-ı Kerîm’in diğer sözlere olan üstünlüğü, Kur’an’ın Arap diliyle nâzil olduğu, Kur’an’ın tefsiri ve te’vili, yedi harf (el-ahrufü’s-seb‘a*), Kur’an’ın re’y* ile tefsiri, Kur’an’ı tefsir eden sahâbîler, Kur’an’ın tefsir edilmesini hoş görenler ve görmeyenler, Kur’an ve sûrelerin isimleri, sûre ve âyetin mânaları gibi konuları işlemekte, özellikle Kur’ân-ı Kerîm’in indirildiği dil üzerinde durarak Kur’an’da Arapça’dan başka kelimeler bulunduğunu iddia edenlerin görüşlerini reddetmektedir. Taberî’ye göre Kur’an’da mevcut olduğu ileri sürülen yabancı kelimeler lafız ve mâna itibariyle Arapça ile uyuşmuş, Kur’an’ın nüzûlünden önce Arapçalaştırılmış kelimeler olup sayıları da çok azdır ve Kur’an’ın Arap diliyle nâzil olduğu gerçeğini zayıflatacak şeyler değildir.

Taberî eserinde önce Hz. Peygamber’den gelen haberlere, sonra sahâbe ve tâbiîlerin görüşlerine dayanır. Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde, Hasan-ı Basrî, İbn Cüreyc, Süddî, Abdürrezzâk, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Ali b. Ebû Talha ve daha pek çok kişinin nakillerinden ve tefsirlerinden

faydalanır. Kisâî, Ferrâ, Ahfeş, Ebû Ali el-Kutrub gibi Basra ve Kûfe lugatçı ve nahivcilerinin görüşlerine yer verir. Tarih kitaplarından da faydalanarak Vehb b. Münebbih, İbn İshak ve diğerlerinden nakillerde bulunur. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, Mukātil b. Süleyman ve Vâkıdî'den meşhur tarihinde istifade ettiği halde hadis tenkitçileri tarafından itham edilmeleri sebebiyle bunların rivayetlerini tefsirine almamıştır.

Tefsir etmek istediği âyete "el-kavlü fî te'vîli kavlihî teâlâ" diye başlar ve daha sonra âyetin tefsirini yapar. O âyet hakkında Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîlerden gelen haberleri nakleder; bu rivayetleri kendi aralarında birbirine uygun olup olmama açısından tasnif eder. Âyeti âyetle ve sünnetle, eğer bunlar yoksa Arap dili kaideleriyle açıklamaya çalışır. Bu bakımdan onun bu eseri naklî (rivayete dayalı) tefsirler türüne girerse

de tenkit ve tercihlere yer verilmiş olması ona ayrı bir özellik kazandırır.

Taberî Kur'an âyetlerini sadece re'y ile açıklamaktan kaçınmış ve bu şekilde hareket edenlere karşı çıkmıştır. Bir kimsenin Hz. Peygamber'den gelen bir nas veya ona delâlet edecek bir husus bulunmadıkça Kur'an'ı tefsir etmesini doğru bulmaz. Bu kişinin re'yinde isabet de etse hata etmiş olacağını söyler. Taberî bu görüşünü, Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve hadisçiler tarafından garîb* olarak değerlendirilen, "Kim Kur'an hakkında kendi re'yiyle söz söylerse, isabet etmiş de olsa, hata yapmış olur" (Ebû Dâvûd, "İlm", 5; Tirmizî, "Tefsîr", 1) hadisiyle teyit etmeye çalışır.

Hadis ilmine vâkıf olan ve hadis tenkitçilerince de güvenilir bir âlim sayılan Taberî, tefsirinde yer verdiği rivayetlerin isnadlarını genellikle tam olarak ve titizlikle zikreder; hatta bazı râviler hakkında bilgiler verir ve râvinin adını unutmuşsa bunu da açıkça söyler (meselâ bk. Câmiʿu'l-beyân, I, 32). Ancak zaman zaman ilk şeyhinin adını zikretmeden, "haddesenî ba'zu ashâbinâ" diyerek rivayette bulunduğu da olur. Dil yönünden kelimelerin sözlük anlamları üzerinde durur ve onların Arap dilindeki kullanılışlarını inceler. Sarf ve nahiv meselelerinde Basra ve Kûfe âlimlerine dayanır. Ancak genelde Kûfe nahivcilerinin görüşlerini tercih eder. Zaman zaman kelimelerin i'rabları üzerinde önemle durur ve nahivcilerin mânayı açıklayıcı mahiyetteki görüşlerine yer verir. Kelimelerden kastedilen mânayı açıklamak için bazan şairin adını zikrederek, bazan da zikretmeden

eski Arap şiirlerinden bol miktarda örnekler (şevâhid) getirir.

Aynı zamanda bir kıraat âlimi olan Taberî, yeri geldikçe kıraat ihtilâflarına işaret eder ve bunlar arasında tercihler yapar. Bu tercihlerinde genellikle Kûfe kurrâsının okuyuşlarını dikkate aldığı görülür. Bazan da her iki kıraati uygun bulduğundan tercihi okuyuculara bırakır (meselâ bk. Câmiʿu'l-beyân, IV, 328-329; VIII, 351). Zaman zaman "cedelciler" diye adlandırdığı kelâmcıların görüşlerini ele alıp tartışan Taberî esas olarak Selefiyye görüşünü benimser (el-Hûfî, s. 140). Fıkıhta ise müstakil bir mezhep sahibi olup (Abdülhalim Mahmûd, s. 39) bu sahada ayrı eserler vermiş olmasına rağmen tefsirinde bilhassa ahkâm âyetlerinde fıkhî görüşlere yer verir. Burada önce âlimler ve mezhepler arasındaki tartışmaları nakleder, sonra bunlardan tercih ettiğine işaret eder; bu görüşlerden hiçbirini beğenmiyorsa kendi görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koyar.

Taberî, tefsirinde pek fazla olmasa da İsrâiliyat'a yer vermiştir. Genellikle bu gibi haberlerin isnadı Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc, İbn İshak ve Süddî'ye dayanmaktadır. Tarihinde daha çok olan bu tür rivayetleri Taberî sadece bir haber olarak nakletmiş, isnadlarını vererek bunları değerlendirmeyi genellikle okuyucuya bırakmıştır.

Taberî'nin eseri, gerek ilk devirlere ait olan ve günümüze intikal etmemiş bulunan tefsirlere ulaşmak, gerekse lugat, tarih, fıkıh, kıraat, kelâm, nahiv ve eski Arap şiiri konularında araştırma yapmak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynaktır. Eserin önemi sadece bu devirlere ait bilgi ve haberleri toplayıp daha sonraki nesillere aktarmasında değil, aynı zamanda değerli bir âlim olan müellifinin görüş ve tercihleriyle daha da zengin bir kaynak haline gelmiş olmasındadır. Bu bakımdan onun naklî tefsirin en mükemmel ve hacimli örneğini teşkil ettiğini söylemek gerekir. Nitekim İbnü'l-Kıftî bu eserden daha büyük ve faydalı bir tefsir görülmediğini söyler. Süyûtî de bunu tefsirlerin en değerlisi olarak nitelendirir (İnbâhü'r-ruvât, III, 89; el-İtkan, IV, 212; el-Hûfî, s. 157).

Noeldeke'nin 1860'lı yıllara kadar tam bir yazma nüshasının bulunmadığına işaret ederek, "Bu kitap elimizde olsaydı daha sonra yazılmış tefsir kaynaklarının hepsinden müstağni olurduk" (bk. Goldziher, s. 108) dediği Taberî tefsiri, nâşir Mustafa b. Muhammed el-Bâbî el-

Halebî’nin anlattığına göre (bk. Fihrist, s. 2), Necid emîrlerine ait özel bir nüsha esas alınarak Mısır’daki Hidiv ve Halep’teki Ahmediyye kütüphanelerinde mevcut nüshalarla karşılaştırılmış ve eser Ezher âlimlerinden bir heyet tarafından tashih edilerek kenarında Nizâmeddin Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî’nin (ö. 850/1446) Tefsîru garâ᾿ibi’l-Ku᾿ân ve regā᾿ibi’l-furkān adlı eseri olduğu halde fihristle birlikte otuz bir cüz olarak basılmıştır (Kahire 1321). Daha sonra bu matbu nüsha Hidiv Kütüphanesi’nde mevcut yazma nüsha ile tekrar karşılaştırılıp gerekli tashihler yapıldıktan sonra Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi Paşa’nın himaye ve desteğiyle otuz cüz olarak tekrar basılmıştır (Kahire 1323-1330). Eser için Hermann Haussleiter Register zum Qur᾿ânkommentar des Tabarî adıyla bir fihrist hazırlamıştır (Strassbourg 1912). Câmiu’l-beyân Mustafa es-Sekkā’nın tahkikiyle Mustafa el-Bâbî el-Halebî müessesesi tarafından otuz cüz halinde iki defa daha basılmıştır (Kahire 1373-1376/1954-1957). Son olarak Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir kardeşler, eserin matbu ve Kahire’de mevcut yazma nüshalarını, ayrıca daha sonraki tefsir kaynaklarında Taberî’den nakledilen metinleri karşılaştırarak eserin yaklaşık üçte birini (Enfâl sûresinin 47. âyetine kadar) tahkik ve tahrîc edip on üç cilt halinde basmışlarsa da (Kahire 1955-1958) bu ortak çalışma Ahmed Muhammed Şâkir’in 1958’de ölümü üzerine Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından tek başına sürdürülmüş, o tarihten bu yana üç cilt daha (İbrâhîm sûresinin 27. âyetinin sonuna kadar) neşredilmiştir (Kahire 1958-1969).

Muhtasarları ve Tercümeleri. Câmi῾u’l-beyân, Ebû Yahyâ Muhammed b. Sumâdih et-Tücîbî (ö. 419/1028) tarafından Muhtasar min Tefsîri’l-İmâm et-Taberî adıyla ve eserdeki garîbü’l-Kur’ân*la ilgili metin ve açıklamaların bir araya getirilmesi suretiyle ihtisar edilmiştir. Yazma bir nüshası San‘a’da (Mütevekkiliyye Ktp., nr. 107, 242 varak) bulunan eserin birinci cüzü Muhammed Hasan ez-Zefîtî’nin tahkikiyle el-Hey’etü’l-Mısrıyyetü’l-âmme tarafından Kahire’de neşredilmiştir (bk. Muhammed Abdülganî Hasan, s. 5). Fuat Sezgin bu muhtasarın bir heyet tarafından Farsça’ya tercüme edildiğini söylerse de (GAS, I, 328) Farsça’ya tercüme edilen eserin Tücîbî’ye ait olan bu eser değil Sezgin’in müellifi meçhul olarak kaydettiği aşağıdaki muhtasar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eser Mansûr b. Nûh es-Sâmânî’nin (ö. 366/977) emriyle kurulan bir heyet tarafından senedleri, bazı rivayet ve haberleri çıkarılarak Farsça’ya tercüme edilmiştir. Çeşitli

kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan ve Tercemei Tefsîr-i Taberî adını taşıyan eser Habîb Yağmâî tarafından yedi cilt olarak neşredilmiştir (Tahran 1339 hş./1960). İşte Fuat Sezgin bu eseri müellifi bilinmeyen bir muhtasarın tercümesi olarak zikretmekte ise de bu Farsça eserin Arapça muhtasar bir aslından söz etmenin doğru olmadığı, Câmiʿu'l-beyân'ın Bağdat'tan getirilen Arapça nüshasının bir heyet tarafından ihtisar edilerek doğrudan Farça'ya tercüme suretiyle meydana getirildiği

anlaşılmaktadır (bk. Kerâmet Raʻnâ Hüseynî, s. 646-650). Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Sâlih Ahmed Rızâ'nın birlikte yaptıkları ihtisar çalışması ise Muhtasaru Tefsîri't-Taberî adıyla iki cilt olarak basılmıştır (Beyrut 1403/1983).

Câmiʿu'l-beyân J. Cooper tarafından giriş ve notlar ilâvesiyle İngilizce'ye de muhtasar olarak tercüme edilmiştir. W. F. Madelung ve A. Jones tarafından The Commentary on the Qur'an, Being an Abridged Translation of Jamiʻ al-Bayan ʻan ta'wil al-Qur'an adıyla neşredilmekte olan bu tercüme, Câmiʿu'l-beyân'ın Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir baskısına dayanılarak yapılmış, Kur'an âyetlerinin tercümesinde genellikle Arbery, bazan da M. Pickthall'ın İngilizce Kur'an tercümeleri esas alınmıştır. Tamamı beş cilt olarak planlanan bu çalışmanın Bakara sûresinin 103. âyetine kadar gelen birinci cildi yayımlanmıştır (Oxford 1987). Câmiʿu'l-beyân'ın Pierre Godé tarafından yapılan ve ilk cildi Paris'te 1983 yılında basılan muhtasar Fransızca tercümesinin de (Commentaire du Coran, Abrégé, traduit et annoté) şimdiye kadar üç cildi basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "İlm", 5; Tirmizî, "Tefsîr", 1; Tâberî, Câmiʿu'l-beyân; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 291-293; Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 162-168; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazâm, VI, 170; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 40-94; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 89-90; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 710-716; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 498-499; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye,

II, 106-108; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 100-103; Süyûtî, el-İtkān, IV, 212; Keşfü'z-zunûn, I, 437; Mustafa b. Muhammed el-Bâbî el-Halebî, Fihrist, Kahire 1321, s. 2; Serkîs, Muᶜcem, II, 1231; Brockelmann, GAL, I, 149; Suppl., I, 217; Sezgin, GAS, I, 323-328; E. Montet, Le Coran (Introduction), Paris 1949, s. 59; I. Goldziher, Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî (trc. Abdülhalîm Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 107-120; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 205-224; Ahmed Muhammed el-Hûfî, et-Taberî, Kahire 1390/1970, s. 85-172; Bilmen, Tefsir Tarihi, I, 363-368; M. Abdülhalim Mahmûd, Menâhicü'l-müfessirîn, Kahire 1978, s. 39-46; Maᶜa'l-Mektebe, s. 372-374; Kerâmet Ra'nâ Hüseynî, "Nüsha-i Kühen ez Tercemei Tefsîr-i Taberî", Yagmaî, XX/12, Tahran 1346 hş., s. 646-650; Muhammed Abdülganî Hasan, "Ahdesü mâ nüşire fi'l-mahtûtâti'l-ᶜArabiyye", Mecelletü'l-Kitâbi'l-ᶜArabî/Arabic Book Journal, sy. 53, Kahire 1971, s. 5; Ahmed Hattâb el-Ömer, "et-Taberî en-Nahvî el-Kûfî min hilâli tefsîrih", Âdâbü'r-râfidîn, IX, Musul 1978, s. 235-263; Fikret Işıltan "Taberî", İA, XI, 595.

İsmail Cerrahoğlu

CÂMİU BEYÂNİ’l-İLM

جامع بيان العلم

İbn Abdülber enNemerî el-Kurtubî’nin (ö. 463/1071) ilim, ilim tahsili ve eğitim öğretim konularına dair rivayetleri toplayan eseri.

Tam adı Câmiʿu beyâni’l-ʿilm ve fazlihî ve mâ yenbagī fî rivâyetihî ve hamlihî’dir. Müellif mukaddimesinde belirttiğine göre kendisinden, ilmin mâna ve ehemmiyeti, ilim yolunda sarfedilen çabaların değeri, tartışmanın ilmîliği, Allah’ın dini hakkında bilmeden konuşmanın uygun olmadığı, delilsiz hüküm vermenin haram olduğu, tartışmanın âdâbı, taklidin câiz görüleni ve haram olanı gibi konularda bir kitap yazması istenmiş, o da öncelikle ilim öğrenmenin âdâbını inceleyerek bu eserini kaleme almıştır.

Bir mukaddimeden sonra altmış dokuz bab ve on bir faslın yer aldığı eserde her ne kadar temel konular ana başlık halinde gösterilmemişse de müellifin bazan “câmi‘” başlığı altında zikrettiği belli başlı bölümler şunlardır: İlmin her müslümana farz oluşu, ilmin ve âlimin fazileti, ilim tahsilinde dikkat edilmesi gereken noktalar, ilmi yayma, eğitim ve öğretimde hoca ve talebenin dikkat etmesi gereken prensipler, ilimle amel etme, ulemânın ihtilâflarında dikkate alınacak hususlar. Câmiʿu beyâni’l-ʿilm’de Hz. Peygamber başta olmak üzere ashap, tâbiîn ve daha sonraki İslâm büyüklerinin ilim, ilim tahsili, eğitim ve öğretim konuları etrafındaki tavsiye ve tecrübeleri senedleriyle birlikte tesbit edilmiştir.

İlim konusu öteden beri gerek hadis kitaplarının bir bölümü olarak gerekse müstakil eserler halinde işlenegelmiştir. Nitekim çeşitli hadis kitaplarında bu konu “Kitâbü’l-ʿİlm” başlığı altında ele alındığı gibi Ebû Hayseme Züheyr b. Harb tarafından Kitâbü’l-ʿİlm adıyla müstakil bir eserde de işlenmiştir (nşr. ve trc. Salih Tuğ, İstanbul 1984). Hatîb el-Bağdâdî de Takyîdü’l-ʿilm, Şerefü ashâbi’l-hadîs ve el-Câmiʿ li-ahlâkı’r-râvî adlarını taşıyan üç eserinde bu konuları daha geniş bir şekilde ele almıştır. Bu dönemde eserlerin bölüm başlıklarında ve ayrıca kitap isimleri arasında geçen “ilim” kelimesinin genellikle “hadis” mânasında kullanıldığı dikkati

çekmektedir. Yine bu eserlerde “errihle fî talebi’l-ilm” ifadesi, genel anlamda yapılan ilim yolculuklarından ziyade hadis tahsil etmek maksadıyla yapılan seyahatler için kullanılmıştır.

Ahmed b. Ömer el-Mahmesânî el-Beyrûtî tarafından önce Muhtasaru Câmiʿi beyâni’l-ʿilm adıyla senedleri zikredilmeksizin (Kahire 1320), daha sonra da senedleriyle birlikte (I-II, Kahire 1346, 1368) yayımlanan eserin başka neşirleri de vardır (I-II, Kahire 1388/1968 [nşr. Abdurrahman Muhammed Osman]; I-II, Kahire 1978 [nşr. Abdülkerîm el-Hatîb]; I-II, Beyrut, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Kahire 1368/1948; Serkîs, Muʿcem, I, 159-160; II, 1702.

Ali Yardım

CÂMİU’l-ELHÂN

جامع الألحان

Abdülkādir-i Merâgī’nin (ö. 838/1435) mûsiki nazariyatına dair temel eseri.

Hepsi mûsiki konusunda altı eseri bulunan Abdülkādir-i Merâgī kitaplarını, H. G. Farmer’in bildirdiğine göre, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlı (Or., nr. 1175) Türkçe Kitâbü’l-Edvâr dışında (İA, I, 84) dönemin ilim dili olan Farsça ile yazmıştır. Ancak bu eser incelendiğinde Merâgī’nin diğer kitaplarından tamamen farklı bir üslûp ve muhteva ile karşılaşılmakta, bu da kitabın Merâgī’ye ait olduğu görüşünü oldukça zayıflatmaktadır. Gittikçe olgunlaşmak üzere birbirlerini tamamlayan bu eserlerin en meşhurları Câmiʿu’l-elhân ve Makāsıdü’l-elhân olup Makāsıdü’l-elhân diğerlerinin özeti sayılabilir.

Merâgī, mûsiki nazariyatının en değerli eserleri arasında yer alan Câmiʿu’l-elhân’ı 1405 yılında Semerkant’ta yazmış ve oğlu Nûreddin Abdurrahman’a ithaf etmiştir. Eser yazıldıktan sekiz yıl sonra müellif tarafından yeniden gözden geçirilerek bazı ilâvelerle 1415’te Timurlular Devleti’nin üçüncü hükümdarı Sultan Şâhruh’a, 1418’de de onun oğlu Gıyâseddin Baysungur’a ayrı ayrı ithaflarla sunulmuştur.

Eser bir mukaddime, on iki bab ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Müellifin, küçük yaşta çeşitli ilimler tahsil ettikten sonra mûsikiye yöneldiğini, kendisinden önce bu konuda yapılan çalışmaları inceleyerek bilgisini ilerlettiğini, eserini oğulları Nûreddin Abdurrahman ve

Nizâmeddin Abdürrahim’e mûsiki ilmini öğretmek maksadıyla kaleme aldığını ifade ettiği giriş kısmından sonra beş fasıldan meydana gelen mukaddime yer alır. Mukaddimede mûsikinin tarifi, ortaya çıkışı, konusu ve gayesi ele alınmıştır. Mûsiki nazariyatının ana konularını işleyen on iki bablık asıl kısım ise toplam kırk üç fasıldan meydana gelir. Burada incelenen konular şu şekilde özetlenebilir: Savt ile nağmenin tarifi ve meydana gelmesi, nağmenin işitilmesi, tesiri ve ondaki tizlik ve pestlik

sebepleri; desâtînin (mûsiki aletindeki teller üzerinde parmak ucunun yerleri) taksimi; Safiyyüddin Abdülmü'min'in sistemine ve bir başka sisteme göre on sekiz sesin elde edilmesi; mûsiki aletlerinde perdeleri meydana getiren telin boyu ve en az iki ses arasındaki tizlik ve pestlik farkını gösteren buutların nisbetleri, birleştirilmesi, cinsleri, sayıları ve tasnifi; dörtlü ve beşlilerin uyumlu şekilleri; birinci ve ikinci tabakadaki kısımların birleştirilmesinden meydana gelen devirler. Daha sonra iki, üç, dört ve beş telin pozisyonları ile meşhur devirler (on iki makam), devirlerin tabakaları, Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Safiyyüddin'e ve Abdülkādir'in her ikisine cevapları ile bazı itirazları yer almaktadır. Ardından meşhur devirlerin topluca gösterilmesi, uyumlu nağmelerin Arapça ve Yunanca isimleri, âvâze ve şubelerle perdelerin münasebetleri, udda güç pozisyonlar ve udla icranın kaideleri, hânende olacakların ses eğitimi, yakın ve uzak anlamlı terkipler, altı parmağı kullanma yolları ve mûsiki formları gibi konular işlenmiştir. Mûsiki usullerine ait bilgilerin yer aldığı on birinci babda müellifin yaşadığı devirde ve daha önceki dönemlerde kullanılan usullerle kendi buluşu olan usuller açıklanmıştır. Hâtimede ise mûsikide şed konusu, mûsiki öğrenmeye başlayanların uyması gereken meclis âdâbı, mûsikide meleke kazanma yolları, kökler (Türk, Moğol ve Hıtaylar tarafından çalınan mûsiki parçaları), meşhur mûsikişinaslar ele alınmıştır.

Câmiʿu'l-elhân'ın üçü İstanbul'da, üçü de Avrupa kütüphanelerinde olmak üzere altı nüshası tesbit edilmiştir. İstanbul'daki nüshalardan ikisi Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 3644, 3645). İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı olan (Belediye Yazmaları, nr. 0.57) nüshanın XX. yüzyılın başlarında Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki nüshadan (nr. 3645) istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Avrupa'daki nüshalar ise Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde kayıtlı iki nüsha ile (biri Marsh, nr. 282) Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (Supplément, nr. 1774) yazmalardır. Bunlar arasında Nuruosmaniye (nr. 3644) ve Oxford Bodleian (Marsh, nr. 282) kütüphanelerinde bulunan nüshalar müellif hattı olup Safer 818 (Nisan 1415) tarihini taşıyan ilkini Merâgī Sultan Şâhruh'a, diğerini Muharrem 808'de (Temmuz 1405) kendi oğlu Nûreddin Abdurrahman'a ithaf etmiştir. Daha sonra gözden geçirdiği bu nüshaya bazı ilâveler yapmıştır. Oxford Bodleian'deki ikinci nüsha ise (bk. Ahmed Münzevî, s. 3892, kütüphane numarası verilmemiştir) Sultan Şâhruh'un oğlu Baysungur Mirza'ya ithaf edilmiştir. Câmiʿu'l-elhân'ın Paris nüshası, 16 Rebîülevvel

1067 (2 Ocak 1657) tarihinde Ali b. Lâçin Mahmûdî Muhammedî tarafından İsfahan'da istinsah edilen, ilk üç babı eksik bir yazmadır. Baron Rodophe D'erlanger, Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 828) bir Câmiʿ u'l-elhân nüshasından söz ediyorsa da bu eserin yukarıda belirtilen aynı bölümdeki (nr. 282) nüsha olduğu ve bir dizgi hatası sonucu numarasının yanlış verildiği anlaşılmaktadır.

Câmiʿ u'l-elhân, Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalardan biri (nr. 3644) esas alınarak bazı açıklamalarla birlikte Takī Bîniş tarafından neşredilmişse de (Tahran 1366 hş./1987) eserin tenkitli yeni bir neşrine ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Merâgī, Câmiʿ u'l-elhân (nşr. Takı Bîniş), Tahran 1366 hş./1987; Ethé, Catalogue, I, 1058-1060; Blochet, Catalogue, IV, 336-337; Baron Rodolphe D'erlanger, La Musique Arabe, Paris 1949, V, 398; M. Kemal Özergin, "Hâce Abdülkâdir Marâgî'nin Manzum Bir Arzıhâli", Kemal Çığ'a Armağan, İstanbul 1984, s. 133, 139; Muhammed Takī Dânişpejûh, Fihristi Mikrofilmhâ-yi Kütübhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1348 hş., s. 261; a.mlf., "Mûsikīnâmehâ -4-", Hüner u Merdum, sy. 148, Tahran 1353 hş., s. 72-73; Münzevî, Fihrist, s. 3892; Amnon Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900), München 1979, s. 171-172; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 139-142; Henry George Farmer, "The Organ of the Arcients", Studies in Oriental Music, II, Frankfurt 1986, s. 416-417; a.mlf., "Abdalqādir Ibn Gaibī on Instruments of Music", a.e., s. 605-607; a.mlf., "Abdülkadir", İA, I, 83-84.

Nuri Özcan

CÂMİU'l-EZHER

(bk. EZHER)

CÂMİU’l-FUSÛLEYN

جامع الفصولين

Bedreddin Simâvî’nin (ö. 823/1420) İslâm hukukuna dair Arapça eseri.

Mecdüddin el-Üsrûşenî’nin (ö. 632/1235) el-Fusûl’ü ile Zeynüddin el-Mergīnânî’nin (ö. 670/1271) Fusûlü’l-ihkâm fî usûli’l-ahkâm adlı eserinin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Müellif bu iki eseri özetlerken bunlarda bulunan

tekrar ve ayrıntıları, ayrıca Mergīnânî’nin Fusûlü’l-ihkâm’ındaki “Ferâiz” bölümünü eserine almamış, gerekli gördüğü yerlerde ise ilâvelerde bulunarak kendi görüşünü belirtmiştir. Câmiʿu’l-fusûleyn bu iki eserin dörtte bir hacminde olup kırk fasıldan ibarettir.

Hem muamelât hem de yargılama hukukuyla ilgili önemli konulara yer veren Câmiʿu’l-fusûleyn, özellikle kazâ ve fetva ile ilgili meseleleri ele alması sebebiyle uzun süre müftü ve kadıların müracaat kitabı olmuş, Mecelle’nin de kaynakları arasında yer almıştır. Hanefî mezhebinden olan müellifin hukukî meseleleri serbestçe tartışması ve otorite kabul edilen klasik müelliflerin bazı görüşlerine itiraz etmesi dikkatleri üzerinde toplamış, sonraki devirlerde yazılan bazı eserlerde müellifin bu itirazları tartışma konusu olmuştur. Bunlardan Süleyman b. Ali el-Karamânî’nin (ö. 924/1518) el-Esʾile ve’l-ecvibetü’l-müteʿallika bi-Câmiʿi’l-fusûleyn (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 97), Zeynüddin b. Nüceym’in (ö. 970/1563) Câmiʿu’l-fusûleyn’e yaptığı hâşiye (Brockelmann, II, 402) ve Nişancızâde Muhyiddin Mehmed’in (ö. 1031/1622) Nûrü’l-ʿayn fî ıslâhi Câmiʿi’l-fusûleyn adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 127) önemli olanlarıdır. Câmiʿu’l-fusûleyn’de ele alınan konuları yeniden tertip eden Nişancızâde, ayrıntılı bulduğu bilgileri çıkararak bazı yeni ilâveler yapmıştır. Necmeddin er-Remlî, babası Hayreddin er-Remlî’nin (ö. 1081/1670) Câmiʿu’l-fusûleyn’in kenarına kaydettiği hâşiyeyi temize çekerek ayrı bir eser haline getirmiş ve kitabına el-Leʾâli’d-dürriyye fi’l-fevâʾidi’l-Hayriyye adını vermiştir.

Câmiʿu'l-fusûleyn, Üsrûşenî'nin Câmiʿu's-sıgār (Ahkâmü's-sıgār), Zenbilli Ali Efendi'nin Âdâbü'l-evsıyâʾ adlı eserleri ve Necmeddin er-Remlî'nin el-Leʾâli'd-dürriyye'siyle birlikte iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1300). Eserde kaynaklara işaret için kullanılan harflerle hangi kitapların kastedildiğini gösteren bir cetvel I. cildin baş tarafına konmuştur. Bulak 1301 baskısının kenarında da Remlî'nin hâşiyesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Bedreddin Simâvî, Câmiʿu'l-fusûleyn, Kahire 1300, I-II; Keşfü'z-zunûn, I, 566-567; Serkîs, Muʿcem, I, 210; Brockelmann, GAL, II, 290-291, 402; Suppl., II, 315.

Ali Bardakoğlu

el-CÂMİU'l-KEBÎR

(bk. el-HÂVÎ)

el-CÂMİU’l-KEBÎR

الجامع الكبير

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) “zâhirü’r-rivâye” diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biri.

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’de sadece hocası Ebû Hanîfe’den Ebû Yûsuf vasıtasıyla gelen görüşleri bir araya getiren Şeybânî, el-Câmiʿu’l-kebîr’i bizzat kendisi telif etmiştir. Eseri yazdıktan sonra tekrar gözden geçirmiş, bazı bablar ve meseleler ilâve ederek daha hacimli ve kapsamlı hale getirmiştir. Ebû Hafs el-Kebîr, Ebû Süleyman el-Cûzcânî, Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî, İbn Semâa ve diğer bazı talebeleri tarafından rivayet edilen el-Câmiʿu’l-kebîr’de müellif meseleyi ve hükmünü söylemekle yetinir, hükmün dayandığı delillere yer vermez. Eseri şerhedenlerden Cemâleddin el-Hasîrî (ö. 1238), et-Tahrîr adlı şerhinde her konu başlığından sonra o konuda Şeybânî’nin dikkate aldığı ana prensibi zikretmektedir. Eserde delillere yer verilmemesine karşılık Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasında görüş ayrılığı bulunan konulara işaret edilmiştir. Ayrıca meselelerin özet halinde bile olsa bütün yönleriyle ele alınmadığı, konuyla ilgili sadece bazı meselelere yer verildiği dikkati çekmektedir. Meselâ “Bâbü’s-salât” ile başlayan kitapta bu başlık altında sadece üç meselenin hükmü zikredilmiştir. Eserde genel olarak ibadet konuları çok kısa tutulmuş, buna karşılık muâmelât nisbeten genişçe ele alınmıştır.

el-Câmiʿu’l-kebîr üzerinde şerh ve ihtisar mahiyetinde birçok çalışma yapılmış, ayrıca eser manzum hale de getirilmiştir. Kâtib Çelebi bu kitaba şerh yazan kırktan fazla kişinin adını sayar (Keşfü’z-zunûn, I, 568-570). Yazma nüshaları bugüne ulaşan başlıca şerhlerin müellifleri şunlardır: Ebû Bekir el-Cessâs, Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî, Şemsüleimme es-Serahsî, Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz, Hâherzâde, Rükneddin el-Kirmânî, Alâeddin el-Üsmendî, Ebû Nasr el-Attâbî ve Cemâleddin el-Hasîrî. Ahmed b. Ebü’l-Müeyyed en-Nesefî tarafından manzum hale getirilen el-Câmiʿu’l-kebîr’i Ebû Nasr el-Attâbî ve Muhammed b. Abbâd Hılâtî de ihtisar etmişlerdir. Hılâtî’nin meşhur muhtasarına yapılan ve yazmaları bugüne

ulaşan önemli şerhler arasında İbn Balabân el-Fârisî, Mes‘ûd b. Muhammed el-Gucduvânî, Ekmeleddin el-Bâbertî ve Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin şerhleri zikredilebilir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 423-428). Hılâtî’nin muhtasarının bir kısmı Mevkufâtî Muhammed Efendi tarafından Türkçe’ye çevrilerek şerhedilmiş olup bir nüshası Kitâbü Tercemei Telhîsi’l-Câmii’l-kebîr adıyla Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 719).

Haydarâbâd’da neşredilen kitabın (1356) Beyrut’ta ofset baskısı yapılmıştır (1399). Eseri neşre hazırlayan Ebü’l-Vefâ el-Efgānî, İstanbul’da Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi), Kahire’de Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye ve Tonk’ta Abdürrahim Sâhibzâde

kütüphanelerinde bulunan nüshalarla Hasîrî ve Ebû Nasr el-Attâbî’nin şerhlerinden faydalanmış, bu neşirde İstanbul nüshasını esas alarak diğer nüshalardaki farklara işaret etmiştir. İstanbul ve Tonk nüshalarında, başta Ebû Yûsuf’un el-Emâlî’si olmak üzere İmam Muhammed’in el-Asl (el-Mebsûṭ) ve ez-Ziyâdât’ı ile İbn Semâa ve Hişâm b. Ubeydullah’ın Nevâdir’lerinden yapılan ilâvelere de bu baskıda metinden ayrı olarak yer verilmiştir. Bunlar muhtemelen kitabı rivayet edenler tarafından konuyla ilgileri dolayısıyla konulmuş notlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’l-kebîr (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efganî), Haydarâbâd 1356; ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 3-7; Keşfü’z-zunûn, I, 567-570; İbn Âbidîn, Resâʾil, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 18-19; Brockelmann, GAL, I, 178-179; Suppl., I, 289-290; M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1369/1947, s. 211-213; Sezgin, GAS, I, 423-428; M. Zâhid Kevserî, Bulûgu’l-emânî, Humus 1969, s. 79-80; Mustafa eş-Şek‘a, el-İmâmü’l-Azam Ebû Hanîfe en-Nuʿmân, Kahire 1403/1983, s. 228-230.

Yunus Vehbi Yavuz

CÂMİU KERÂMÂTİ’l-EVLİYÂ

جامع كرامات الأولياء

Yûsuf b. İsmâîl en-Nebhânî’nin (ö. 1932) sûfîlerin hayatı, menkıbe ve kerâmetlerine dair eseri.

Müellif eserin mukaddimeden önceki sayfalarında (I, 1-7) kaynakları hakkında bilgi vermiştir. Kaynak olarak sıralanan elli eserin müellifleri arasında Kuşeyrî, İbnü’l-Arabî, Şa‘rânî, Nablusî, Yâfiî, İskenderî gibi sûfî müellifler yanında Fahreddin er-Râzî gibi âlimler de vardır. Nebhânî kaynaklar konusunda bilgi verirken İbn Hanbel’in Kitâbü’z-Zühd’ü Ebû Nuaym’ın Hilyetü’l-evliyâ꞊ adlı eseri, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Sıfatü’s-safve’si gibi bazı eserlerdeki bilgilerin daha sonra yazılan eserlerde aktarılmış olduğunu, bundan dolayı söz konusu ilk kaynakları okumaya gerek görmediğini belirtir. Kaynaklarda kendilerine dair bilgi bulunmayan veya hakkında müstakil eserler yazılan sûfîlere eserde daha az yer ayırdığını söyler. Osmanlı dönemi sûfîleri hakkında sadece eş-Şekāʾiku’n-Nuʿmâniyye’nin kullanılmış olması bu dönemle ilgili bir eksiklik olarak görülmektedir.

Eserin mukaddimesi (I, 7-55) dört bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde kerâmet-mûcize-istidrâc meseleleri, ikinci bölümde tayy-i zamân, tayy-i mekân, ölüleri diriltmek, su üzerinde yürümek vb. yirmi beş kerâmet çeşidi söz konusu edilmiştir. Üçüncü bölümde ibadetin önemi ve gereği vurgulanarak kerâmetlerin ancak ibadet ve taatlerin neticesinde ortaya çıkabileceği konusu işlenmiştir. Dördüncü bölüm ise velîlerin mertebe ve sınıfları hakkındaki bilgileri ihtiva eder. Burada velîler başlıca üç grupta ele alınmıştır. Birinci grup aktâb, abdâl, nükabâ, nücebâ, havâriyyûn, recebiyyûn gibi sayıları belli olanlar; ikinci grup melâmîler, fakirler, sûfîler, ubbâd, zühhâd, kurrâ, ahbâb, muhaddesûn gibi sayıları bilinmeyenlerdir. Üçüncü grupta ise sayıları belli olan ve olmayan velîler vardır; nebîler, resuller, sıddîklar, şehidler, sâlihler gibi. Nebhânî velîlere ait kerâmetlerin aslında Hz. Peygamber’in mûcizesi olduğunu söyleyerek bu eserinin Hüccetullah ʿale’l-ʿâlemîn fî muʿcizâtı seyyidi’l-mürselîn adlı kitabının bir

devamı olarak değerlendirilmesini ister.

Eserin ilk sayfalarında müellif Hz. Peygamber'in mûcizeleriyle ilgili 100 hadis metnini iktibas etmiş, daha sonra elli dört sahâbîden nakledilen kerâmetleri bunların adlarına göre alfabe sırasıyla vermiştir (I, 75-97).

Nebhânî Hz. Peygamber'e hürmeten adı Muhammed olan sûfîleri öne almış, daha sonra harf sırasını takip ederek 1450 kadar sûfîyi hayat ve kerâmetleriyle birlikte tanıtmıştır. Şeyhi Ali el-Ömerî eş-Şâzelî et-Trablusî (ö. 1904) hakkında geniş bilgi veren müellif (II, 202-216), "Hâtimetü'l-kitâb" bölümünde (II, 297-330) kaynaklarda zikredilen, fakat belli bir şahsa nisbet edilmeyen kerâmetleri sıralamıştır.

Nebhânî eserin sonunda yer alan "Kitâbü Esbâbi't-te'lîf" adlı risâlesinde (II, 331-394) kendi eserleri ve bu eserleri kaleme alırken dikkat ettiği hususlar hakkında bilgi vermiş ve kitaplarına dair meşhur kişilerin yazdıkları takrizleri iktibas etmiştir.

Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ, başlangıçtan XX. yüzyıla kadar yaşayan pek çok sûfîyi kısaca da olsa konu edinmesi, özellikle son asırda yaşayan bazı sûfîleri tanıtması, ayrıca müellifin, mürşidi başta olmak üzere görüştüğü ve tanıştığı sûfîlerin yanı sıra özellikle Yemenli Bâ Alevî ailesine mensup mutasavvıflar hakkında geniş bilgi vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Eser, önce hâmişinde Yâfiî'nin Neşrü'l-mehâsini'l-gāliye fî fazli meşâyihi's-sûfiyye adlı eseriyle birlikte (I-II, Kahire 1329), daha sonra da müstakil olarak (I-II, Kahire 1394/1974) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nebhânî, Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ, Kahire 1394/1974, I-II; Serkîs, Muʿcem, II, 1838; Brockelmann, GAL Suppl., II, 764; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 218.

Mustafa Kara

CÂMİU'l-MEÂNÎ

جامع المعاني

XII-XVI. yüzyıllarda yaşayan çeşitli şair ve müelliflerin Türkçe ve Farsça manzum-mensur eserlerinden seçmelerin yer aldığı mecmua.

Kimin tarafından tertip edildiği bilinmeyen eser, sonundaki istinsah kaydından anlaşıldığına göre 940 yılı Şâban ayının başlarında (Şubat 1534) İstanbul'da tamamlanmıştır. Mecmuayı hazırlayanın Farsça ve Türkçe'yi iyi bilen, kültürlü, devrine göre iyi bir hattat, zevk sahibi ve bilgili bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Derleyicisinin hattıyla yazıldığı kabul edilen mecmuanın bilinen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 4904).

Câmiu'l-meânî, çeşitli şairlerin eserlerini bir araya getirmesi bakımından nazîre mecmualarına benzemekteyse de daha çok bir antoloji mahiyetindedir. Yer yer şiir ve eserlerinden örnekler kaydettiği şair ve yazarların hemen hemen bütün eserlerini toplamakta, bu sebeple bilhassa Türkçe manzumeler bakımından, bazı XIV-XVI. yüzyıl şairlerinin şiirlerine geniş bir şekilde yer veren tek veya en eski kaynak olma niteliğini taşımaktadır. Başta M. Fuad Köprülü olmak üzere Abdülbaki Gölpınarlı ve S. Nüzhet Ergun gibi araştırmacılar, Yûnus Emre ve Kaygusuz'un eserleri üzerinde ilk çalışmaları yaparken bu yazmayı kullanmışlardır.

Farsça, Türkiye Türkçesi ve Çağatay Türkçesi'yle yazılmış hemen hepsi dinî ve tasavvufî metinlerden ibaret olan mecmua, Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin (ö. 868/1463-64) Farsça dokuz risâlesiyle başlamaktadır. Ahmet Ateş'in mecmuadaki bütün Farsça eserlerle beraber geniş bir şekilde tavsif edip fihristini verdiği bu külliyat, Halvetîliğin ikinci pîri kabul edilen Seyyid Yahyâ'nın eserlerinin İstanbul kütüphanelerinde bulunan en iyi nüshası durumundadır (FME, s. 371-373).

Daha sonra Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) Mesnevî'sinden seçmeler gelmekte, ardından sırasıyla Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Seyyid Hüseynî (Emîr

Hüseyin Hüseynî, ö. 729/1329 [?]), Ni'metullah Velî (ö. 834/1431), Nâsır-ı Hüsrev (ö. 481/1088) ve XV. yüzyıl şairlerinden Edhemî-i Şarkī'nin eserlerinden derlenmiş bölümlerle mecmuanın Farsça olan ilk kısmı tamamlanmaktadır.

Bundan sonra gelen Türkçe kısmında, XIV-XVI. yüzyıllar arasında yetişmiş birçok şairin Türkçe eserlerinden geniş bölümler ve seçilmiş manzumeler bulunmaktadır. Halvetiyye'den Gülşenîliğin tekkesini Kahire'de tesis eden Pîri İbrâhim Gülşenî (ö. 940/1533) ve onun şeyhi, Rûşenîliğin kurucusu Dede Ömer Rûşenî ile (ö. 892/1487) Fâtih devri şairlerinden Cemâlî, Kaygusuz Vizeli Alâeddin (ö. 970/1563 [?]) ve Kemâl Ümmî (ö. 880/1475) gibi şairlerin eserleri de bu bölümde yer alır. Dede Ömer Rûşenî'nin, Türkiye kütüphanelerinde mevcut en eski tarihli yazma külliyatı bu mecmuada bulunmaktadır (Uzun, s. 68). Aynı yerde Mahmûd-ı Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) Farsça Gülşen-i Râz'ının özeti de kaydedilmiştir (vr. 218-219). Daha sonra devam eden Türkçe kısımda Nesîmî (ö. 821/1418 [?]), Halîlî (ö. 890/1485) ve Câferî'nin gazelleri yer almaktadır. Mecmuanın en değerli eserlerinden birini teşkil eden Yûnus Emre'nin 219 ilâhisi ve Risâletü'n-nushiyye'sinin ardından Kul Ubeydî mahlasıyla Çağatayca şiirler yazan Şeybânî Hükümdarı Ubeydullah Han'ın (ö. 946/1539) külliyatından seçmeler bulunmaktadır. Dinî-didaktik mahiyette bazı mesnevilerle terciibend ve gazellerden meydana gelen bu manzumeler, Buhara'da yaşayan Ubeydullah Han'ın henüz hayatta iken şiirlerinin İstanbul'da sevilerek okunduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kaygusuz'un şiirlerinden seçmelerle sona eren ikinci kısım Attâr, Nizâmî-i Gencevî, Hâcû-yi Kirmânî, Mevlânâ, Kāsım-ı Envâr, Ahmed-i Câmî ve Hâfız-ı Şîrâzî'den yapılan derlemelerin yer aldığı Farsça bölümle sona ermektedir.

Mecmuanın başında, farklı bir yazı ile olduğu için sonradan yapıldığı kabul edilen bir fihrist bulunmaktadır. Daha geniş bir fihrist ise Halîlî, Câferî ve Kasım'ın mecmuadaki şiirlerini neşreden Muharrem Ergin'in makalesinde verilmiştir (bk. bibl.).

Câmiu'l-meânî'nin özelliklerinden biri, eserlerini derlediği şairler kadrosu içinde, Osmanlı ülkesi sınırları dışındaki belli başlı kültür merkezlerinde yaşayan mutasavvıf ve şairlere de yer vermesi ile bunların eserlerine

İstanbul'da duyulan ilgiyi, dolayısıyla da şöhretlerinin yaygınlığını göstermiş olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbaki Gölpınarlı, Kaygusuz Vizeli Alâeddin Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1933, s. 8; Ergun, Türk Şairleri, III, 981; TCYK, I, 6-7; FME, s. 17, 99, 122, 139, 218-219, 228, 323, 371-373; Mustafa Uzun, Dede Ömer Rûşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevîsi (doktora tezi, 1982), MÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 65-68; Muharrem Ergin, "Câmiü'l-Meânî'deki Türkçe Şiirler", TDED, III/3-4 (1949), s. 539-544.

Mustafa Uzun

CÂMİU’n-NEZÂİR

جامع النظائر

Eğridirli Hacı Kemal tarafından 918’de (1512) hazırlanan şiir mecmuası.

Eserde, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın başlarına kadar Anadolu’da yaşayan şairlerden bir kısmının şiirlerinden örneklerle bunlara yapılan bazı nazîreler yer almaktadır.

Hayatı hakkında Eğridirli olduğundan başka hemen hiçbir şey bilinmeyen şair Hacı Kemal, bu mecmuada 266 şairle birlikte kendisinin de bazı manzumelerine yer vermiştir. Ömer b. Mezîd’in 840’ta (1437) tamamladığı Mecmûatü’n-nezâir’inden sonra düzenlenmiş ikinci nazîre mecmuası olan ve ondan çok daha hacimli bulunan eserin yakın zamana kadar bilinen tek nüshası, Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndeki (nr. 5782) 496 varaklık nüsha idi. Daha sonra Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi yazmaları arasında (İsmail Saib, I, nr. 804-805) iki cilt halinde biraz eksik yeni bir nüshası bulunmuştur.

Hacı Kemal, Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndeki nüshanın iki sayfalık mukaddimesinde eserle ilgili olarak, “İsmini Câmiu’n-nezâir koydum. 496 varak birle mücelled bir kitap eyledim” dedikten sonra eser hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Buna göre mecmua 29.461 beyitten meydana gelmektedir. Mecmuada mevcut 232 kasidenin otuz üçü tevhid, on beşi na‘t, on ikisi terciibend, dördü mersiye, ikisi feleknâme, otuz dördü murabba, dokuzu muhammes, biri müseddes, on üçü müstezad, dördü bahr-i tavîl, ikisi muaşşer, on üçü münâcâttır. Bunlardan başka eserde 2832 gazel yer almakta, bunların içinde de müveşşahlar, müfettahlar, mülemma‘lar, muammalar ve ilâhiler bulunmaktadır. “Müellif Hacı Kemal’in bu kitap içinde ebyât ve eş‘ârı vardır” demek suretiyle de son kısımlarda kendi şiirlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Mecmua bu mukaddimeden sonra klasik manzum eserlerdeki sıraya göre (tevhid, na‘t, kasideler, gazeller vb.) düzenlenmiştir.

Ahmed Fakih, Şeyyad Hamza, Gülşehrî gibi Anadolu'daki Türk edebiyatının başlangıç dönemini temsil eden şairlerin eserlerinin de yer aldığı Câmiu'n-nezâir, birçok şair ve eser için tek kaynak olması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Ahmed Fakih'in Çarhnâme

adlı mesnevisinin bilinen tek nüshası da bu mecmuadaki manzumeler arasında bulunmaktadır (vr. 289ª-291b). Ayrıca eserde, Ömer b. Mezîd'in Mecmûatü'n-nezâir'inde yer vermediği Yûnus Emre'nin şiirlerinin bulunması ve ilâhi tarzında yazılan başka şiirlerin de isabetli olarak Yûnus Emre'ye nazîre olarak gösterilmesi dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra mecmuada bazı İran şairlerinin şiirlerine de yer verilmiştir.

Bugüne kadar eserin tamamının ilmî neşri yapılmadığından ve divan edebiyatının başlangıç dönemiyle ilgili olarak tam bir kronoloji de bulunmadığından Câmiu'n-nezâir'de zaman zaman, daha sonra yaşayan şairlere daha önce yaşayanların nazîre yazmış gibi gösterildiği yolundaki eleştiriler (meselâ bk. Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 263) tam bir açıklığa kavuşmamıştır.

Fuat Köprülü, Hammâmîzâde İhsan'ın yaptığı bir fihristten faydalanarak eserde yer alan şairleri Arap harflerine göre alfabetik sıra ile vermişse de (Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, s. 61-62) bazı şairlerin adının iki defa yazılması, bazılarının iki ayrı yerde farklı şekillerde gösterilmesi sebebiyle (Avnî-Sultan Muhammed Han, Ahmed-i Dâî-Dâî, Sultan Cem-Cem, Ahîzâde – İbn Ahî vb.) liste bir hayli kabarmıştır. Bu liste tekrarlardan arındırıldığında Hacı Kemal'in belirttiği gibi mecmuada 266 şairin yer aldığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Eğridirli Hacı Kemâl, Câmiu'n-nezâir, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5782; Osmanlı Müellifleri, II, 132; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 236, 263, 282, 289, 291, 339; a.mlf., Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, İstanbul 1928, s. 61-62; Banarlı, RTET, I, 618; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s.

168; Mehmed Hâlid [Bayrı], “Câmiu’n-nezâir”, Millî Mecmua, VIII/89, İstanbul 1927.

Mustafa Canpolat

el-CÂMİU’s-SAGIR

الجامع الصغير

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) “zâhirü’r-rivâye” diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biri.

Hanefî fıkhının ilk yazılı kaynaklarından olup İmam Muhammed’in, hocası Ebû Hanîfe’den Ebû Yûsuf vasıtasıyla kendisine ulaşan görüşleri bir araya getirerek telif ettiği bir eserdir. Kaynaklarda Şeybânî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i Ebû Yûsuf’un isteği üzerine kaleme aldığı belirtilmektedir. Tamamlanmasından sonra eserini Ebû Yûsuf’a okuyan İmam Muhammed onun iltifatına mazhar olmuştur. Bazı kaynaklarda el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’in İmam Muhammed’le Ebû Yûsuf’un müştereken kaleme aldıkları bir kitap olduğu ileri sürülmekteyse de gerek eserin Ebû Yûsuf’un isteği üzerine yazıldığı ve onun tarafından takdir edildiği rivayeti, gerekse her bölümün başında “Muhammed, Yaʻkūb’dan (Ebû Yûsuf), o da Ebû Hanîfe’den rivayet etmektedir ki” ifadesi, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’in tek başına Şeybânî tarafından telif edildiği görüşünü kuvvetlendirmektedir. Eseri İmam Muhammed’den Îsâ b. Ebân ve İbn Semâa rivayet etmişlerdir.

Fürû*a ait olan el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr 1532 fıkhî meseleyi ele almakta ve bunlar hakkındaki hükümleri delillerini belirtmeksizin nakletmektedir. Şeybânî eserini, muhtemelen muhtasar oluşu sebebiyle bölüm ve alt bölümlere ayırmadan kaleme almışsa da daha sonra Ebû Tâhir ed-Debbâs kitabı bablar halinde tertip ve tasnif etmiştir. Hasan b. Ahmed ez-Zaʻferânî tarafından ayrı bir tasnifinin daha yapıldığı bilinmektedir. Debbâs’ın tasnifinin baş tarafında İmam Muhammed’in eseri kırk kitap halinde kaleme aldığı belirtilmekte, ancak onun tasnifi otuz üç kitabı ihtiva etmektedir. Bu farklılığa, birbirine yakın konuları işleyen bazı kitapların Debbâs tarafından birleştirilmesi yol açmış olmalıdır.

Şeybânî’nin daha önce telif etmiş olduğu el-Mebsûṭ’un aksine, bu eserinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve kendisinin görüş birliği içinde oldukları meseleleri bir araya getirmek istediği ileri sürülmüşse de (Desûkı, s. 152)

170 kadar meselede ihtilâfların da zikredilmiş olması, bu hedefin her zaman göz önünde bulundurulmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bazı bölümlerde İmam Züfer'in görüşlerinin de belirtilmesi bir tarafa bırakılacak olursa eserin esas olarak Ebû Hanîfe ile iki talebesinin fıkhî görüşlerini ihtiva ettiği görülmektedir.

Ebû Yûsuf'un el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i yanından hiç ayırmadığı belirtilmekte, özellikle ilk dönemlerde kadı ve müftü olmak isteyenlerin bu eseri ezberlemeleri gerektiği bilinmektedir. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr küçük hacmine rağmen Hanefî fıkıh literatürü içerisinde önemli bir yer tutmuş, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Leknevî bunlardan otuz üç kadarını zikretmektedir (en-Nâfiʿu'l-kebîr, s. 46-60). Bu şerhlerden, özellikle günümüze ulaşmış bulunan Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed el-İsbîcâbî, Ebû Tâhir ed-Debbâs, Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülaziz, Ebü'l-Mefâhir Tâceddin el-Kerderî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Ebû Nasr el-Attâbî, Kādîhan, Cemâleddin el-Hasîrî, Zahîrüddin Ahmed b. İsmâil et-Timurtaşî (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 179; Suppl., I, 290-291; Sezgin, I, 429-430) ve Abdülhay el-Leknevî'nin eserleri sayılabilir (şârihlerin geniş bir listesi için bk. Keşfü'z-zunûn, I, 562-564; Leknevî, s. 46-60). Öte yandan el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr Necmeddin en-Nesefî, Mahmûd b. Ebû Bekir el-Ferâhî ve Şam müftüsü Mahmûd Hamza tarafından manzum hale getirilmiştir (yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 430; eseri nazma çevirenlerin geniş bir listesi için ayrıca bk. Keşfü'z-zunûn, I, 564).

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr Leknev (1291, 1294, 1328), Bulak (1302, Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc'ının kenarında) ve Beyrut'ta (1406/1986) basılmıştır. Beyrut baskısında Abdülhay el-Leknevî'nin şerhi ve bu şerhin başında mukaddime mahiyetinde onun, Hanefî fakihlerinin tabakaları, önemli metin kitapları, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve şerhleri hakkında bilgi veren en-Nâfiʿu'l-kebîr li-men yutâliʿu'l-Câmiʿa's-sagīr adlı risâlesi de yer almaktadır. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in bir bölümü I. Dimitroff tarafından Almanca'ya çevrilmiştir ("AschSchaibani und sein corpus juris al-ğāmi as-sagīr", MSOS, XI [1908], s. 60-206).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986; Keşfü'z-zunûn, I, 561-564; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), I, 170; a.mlf., Resâʾil, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 16, 18; Muhammed es-Senûsî, er-Rihletü'l-Hicâziyye (nşr. Ali eş-Şennûfî), Tunus 1396-98/1976-78, III, 226; Serkîs, Muʿcem, II, 1163; Brockelmann, GAL, I, 179; Suppl., I, 290-291; M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1369/1947, s. 212-213; M. Zâhid Kevserî, Bulûgu'l-emânî, Humus 1969, s. 78-79; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 239; Sezgin, GAS, I, 428-430; Leknevî, en-Nâfiʿu'l-kebîr (el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr içinde), Beyrut 1406/1986, s. 32-33, 4660, 67-69; Muhammed ed-Desûkı, el-İmâm Muhammed b. elHasan eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Devha 1407/1987, s. 151-154; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 23.

Yunus Vehbi Yavuz

el-CÂMİU’s-SAGĪR

الجامع الصغير

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) derlediği kısa hadisleri ihtiva eden eseri.

Süyûtî yetmiş bir hadis kitabını Cemʿu’l-Cevâmîʿ adıyla bir araya toplamaya başlamış, fakat buna ömrü yetmemiştir. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, tamamlanamayan bu büyük eserin bir çeşit muhtasarıdır. Müellifin 28 Rebîülevvel 907’de (11 Ekim 1501) bitirdiği ve el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr min hadîsi’l-beşîri’n-nezîr adını verdiği eser alfabetik olup hadisler genellikle kelimenin ilk iki harfine göre sıralanmış ve takip edilen metodun gereği olarak senedler alınmamıştır. Eserde kavlî hadisler bulunmakla beraber fiilî hadislere de küçük bir bölüm ayrılmıştır. Hz. Peygamber’in yasakladığı şeylere ayrılan bir bölümde ise “nehâ” fiiliyle başlayan hadisler nakledilmiştir. Umumiyetle bir veya birkaç cümlelik kısa hadislerden meydana gelen eser daha çok akaid, âdâb, tıp, tergıb ve terhîb, ilim, dua ve zikir, tövbe ve istiğfar, şemâil ve fezâil konularına dairdir. Ahkâm hadisleri yok denecek kadar azdır. Hadislerin kimler tarafından rivayet edildiği ve hangi kaynaklarda yer aldığı, hadislerin sonuna konan bazı rumuzlarla belirtilmiştir.

Eserin başlıca kaynakları şunlardır: Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, oğlu Abdullah’ın el-Müsned üzerine Zevâʾid’i, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin el-Müstedrek’i, Buhârî’nin el-Edebü’l-müfred ve et-Târîhu’l-kebîr’i, İbn Hibbân’ın Sahîḥ’i, Taberânî’nin üç Muʿcem’i, Saîd b. Mansûr’un es-Sünen’i, İbn Ebû Şeybe ve Abdürrezzâk’ın el-Musannef adlı eserleri, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin el-Müsnedü’l-kebîr’i, Dârekutnî’nin es-Sünen’i, Deylemî’nin Müsnedü’l-firdevs’i, Ebû Nuaym’ın Hilyetü’l-evliyâʾ adlı eseri, Ebû Bekir el-Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sı ve Şuʿabü’l-îmân’ı, İbn Adî’nin el-Kâmil’i, Ukaylî’nin ed-Duʿafâʾı, Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîhu Bagdâd’ı, Ahmed b. Ali el-Mevhibî’nin Kitâbü’l-ʿİlm’i, Ebû Mûsâ el-Medînî’nin Kitâbü’z-Zeyl’i, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin el-ʿİlelü’l-mütenâhiye’si, Karrâb’ın Kitâbü Fazli’r-remy’i, Müstağfirî’nin Kitâbü’t-Tıbb’ı, İbn Abdülber enNemerî’nin Câmiʿu

beyâni'l-ʿilm'i. Süyûtî kaynak verirken çok faydalandığı eserler için birer rumuz kullanmış, daha az faydalandığı eserlerin ise adını yazmıştır.

Süyûtî, hadis uydurmakla tanınmış veya yalancılıkla itham edilmiş râvilerden eserine hadis almadığını, hadislerin sağlamlık derecesini farklı bir usulle ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Buna göre Buhârî, Müslim, İbn Hibbân, Hâkim ve Ziyâeddin el-Makdisî'den aldığı bütün hadisleri sahih kabul etmiştir. el-Müstedrek'ten nakledilen hadisler arasında tenkide uğrayanlar varsa bunları zikretmiştir. İmam Mâlik'in el-Muvattaʾından, İbn Huzeyme'nin Sahîḥ'inden, Ebû Avâne el-Vâsıtî'nin el-Müsnedü'l-muhrec'inden ve İbnü's-Seken'in Sahîḥ'i ile İbnü'l-Cârûd'un el-Müntekaa'sından naklettiği rivayetleri ve Ebû Dâvûd'un, hakkında herhangi bir tenkidde bulunmadan es-Sünen'ine aldığı hadisleri de sahih kabul etmiştir. Buna karşılık Tirmizî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel, Abdürrezzâk, Saîd b. Mansûr, İbn Ebû Şeybe, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin eserleri, Taberânî'nin Muʿcemü'l-kebîr ve Evsaṭ'ı, Dârekutnî, Ebû Nuaym ve Beyhakī'nin kitaplarında sahihle birlikte hasen ve zayıf hadisler de bulunduğu için bunlardan naklettiği hadislerle ilgili hükümlere ayrıca işaret etmiştir. Ukaylî, İbn Adî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Asâkir, Hakîm et-Tirmizî'nin eserleri, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Târîhu Nîsâbûr'u, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin Zeylü Târîhi Bagdâd'ı ve Deylemî'nin Müsnedü'l-firdevs'inden aldığı hadisleri ise zayıf olarak nitelendirmiştir. Hadisleri sahih, hasen ve zayıf diye değerlendirirken (صح، ح، ض) rumuzlarını kullanmış olmakla beraber bu rumuzlar müstensihlerin veya nâşirlerin dikkatsizliği yüzünden bazan yanlış yazılmıştır. Bu sebeple Abdürraûf el-Münâvî'nin de belirttiği gibi sadece rumuzlara güvenmek doğru değildir. Ahmed b. Mekkî el-Hamevî el-Hasenî'nin bu eserde kullanılan rumuzları, 1056 (1646) yılında otuz altı beyit halinde topladığı "Davʾü'l-kabesi'l-münîr li-rumûzi ricâli'l-Câmiʿis-sagır" adlı manzumesi, Muhammed Bâkır Ulvân tarafından Mecelletü Maʿhedi'l-mahtûtâti'l-ʿArabiyye'de (Kahire 1975, XXI, s. 142-147) yayımlanmıştır. Ulvân aynı dergide daha önce de "Selâsü erâcîz fî rumûzi'l-Câmiʿi's-sagır" adlı bir makale yayımlamıştı (1972, XVIII, s. 151-152).

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in ihtiva ettiği hadisler Süyûtî'ye göre genelde sahih ve hasen olmakla birlikte zayıfları da vardır. Bazı âlimlere göre ise eserde mevzû rivayetler de bulunmaktadır. Nâsırüddin el-Elbânî, el-Leʾâli'l-

masnûʿa ve zeylinde bizzat Süyûtî tarafından mevzû olarak nitelendirilen bazı hadislerin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'de yer almasını müellifin onları değerlendirmeye fırsat bulamaması ile açıklamaktadır (Sahîhu'l-Câmiʿi's-sagır, I, 28). Eserdeki hadislerin sayısı bazı kaynaklarda 10.031 ve 10.934 olarak gösterilmekle beraber Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, yaptığı dikkatli bir sayım sonucunda doğru rakamın 10.010 olduğunu söylemektedir.

Süyûtî daha sonra 4440 hadis ilâve ederek eserine Ziyâdetü'l-Câmiʿ adıyla bir zeyil yazmış, bu hadisler Yûsuf en-Nebhânî tarafından alfabe sırasına göre ait oldukları yerlere konularak bu şekilde genişletilmiş olan eser el-Fethu'l-kebîr fî zammi'z-ziyâdeti ile'l-Câmiʿi's-sagır adıyla üç cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1351/1932). Müttakī el-Hindî de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ile Ziyâdetü'l-Câmiʿi's-sagır'deki hadisleri fıkıh bablarına göre tertip ederek meydana getirdiği esere Menhecü'l-ʿummâl fî süneni'l-akvâl adını vermiştir.

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ilk defa 1286'da Kahire'de basılmış, daha sonra baskısı birçok defa tekrarlanmıştır. Ayrıca Feyzü'l-kadîr ile birlikte yapılan Kahire baskısı da güvenilir bir neşirdir. Hadis metinlerinin kısa ve eserin alfabetik oluşu, kaynaklarının rumuzlarla kısaca zikredilmesi ve diğer bazı özellikleri eseri çok kullanışlı hale getirmiştir. Osmanlı âlimleri bu esere büyük önem vermişler, yaptıkları hadis derlemelerinde onu belli başlı kaynaklar arasına almışlardır. Nitekim Mehmed Ârif Bey 1001 Hadis adlı eserinin bir tanesi hariç bütün hadislerini el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'den seçmiştir. Mehmed Zihni Efendi de el-Hakāʾik mimmâ fi'l-Câmiʿi's-sagır ve'l-Meşârık min hadîsi hayri'l-halâʾik adlı eserinde el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'de râvi olarak zikredilen sahâbîlerin hal tercümelerini yazmış (İstanbul 1311), fakat eserin "ض" harfinden sonrası neşredilmemiştir.

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'de bulunan hadislerin sağlamlık derecesini tesbit etmek için müstakil eserler kaleme alınmıştır. Münâvî Feyzü'l-kadîr'de bu hadisleri şerhederken onların ne ölçüde güvenilir olduğunu da belirtmiştir. Bâ Sabreyn diye tanınan Ali b. Ahmed b. Saîd 1266 (1850) yılında tamamladığı İthâfü'n-nâkıdi'l-basîr bi-husûsi sahîhi

(bi-kaviyyi ehâdîsi)'l-Câmiʿi's-sagır adlı kitabında eserdeki sahih rivayetleri bir araya getirmiştir. Bu konuda son zamanlarda yapılan

çalışmalardan biri de Nâsırüddin el-Elbânî'ye aittir. el-Fethu'l-kebîr'i esas alan Elbânî bu eserdeki 8202 rivayeti sahih ve hasen diye değerlendirerek Sahîhu'l-Câmiʿi's-sagır ve ziyâdetühû adıyla iki cilt halinde (Beyrut 1406/1986), 6469 zayıf rivayeti de "zaîf", "zaîf cidden" ve "mevzû" ifadeleriyle değerlendirerek Zaʿîfü'l-Câmiʿi's-sagır ve ziyâdetühû adıyla altı cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1398/1978). Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'de bulunduğunu söylediği 453 mevzû hadisi el-Mugır ʿale'l-ehâdîsi'l-mevzûʿa fi'l-Câmiʿi's-sagır adlı küçük hacimli kitapta toplamıştır (Beyrut 1402/1982).

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in belli başlı şerhleri şunlardır: 1. el-Kevkebü'l-münîr. Süyûtî'nin talebesi İbnü'l-Alkamî'ye ait olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Hamidiye, nr. 301-303; Şehid Ali Paşa, nr. 454-456). 2. el-İstidrâkü'n-nadîr ʿale'l-Câmiʿi's-sagır. Ahmed b. Muhammed el-Metbûlî el-Ensârî tarafından yazılmıştır. Ebü'l-Vefâ el-Merâgı'nin araştırmasına göre eserin bir cildi Mektebetü'l-Ezher'de, bir cildi Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Mektebetü Tal'at, nr. 597), bir başka cildi de el-Misbâhu'l-bâriʿi'n-nadîr ve'l-miftâh li'l-Câmiʿi's-sagır adıyla Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (nr. 767). Diğer ciltlerin nerede olduğu bilinmemektedir. 3. Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sagır. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr şerhleri arasında en çok kabul gören Münâvî'nin bu eseri olmuştur. Müellif hadislerin kaynağını tesbit ederken bazan Süyûtî'nin görüşlerini nakletmekle yetinir, bazan da onun temas etmediği önemli kaynaklara atıflar yaparak faydalı bilgiler verir. Münâvî'nin bu eseri, sayfaların üst tarafında el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in harekelenmiş ve numaralanmış metniyle birlikte altı cilt halinde basılmıştır (Kahire 1357). Müellif fazla geniş bulduğu bu şerhi daha sonra et-Teysîr bi-şerhi'l-Câmiʿi's-sagır adıyla ihtisar etmiş, bu eser de iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1286). Münâvî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'in zeyli üzerine de Miftâhu's-saʿâde bi-şerhi'z-ziyâde adlı yarım kalmış bir şerhi bulunduğu kaydedilmektedir. 4. es-Sirâcü'l-münîr bi-şerhi'l-Câmiʿi's-sagır. Azîzî diye tanınan Ali b. Ahmed el-Bûlâkı'nin bu üç ciltlik eseri birçok defa basılmıştır (Kahire 1286, 1292, 1304, 1305, 1312).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, Riyad 1988; Keşfü’z-zunûn, I, 560, 561; Münâvî, Feyzü’l-kadîr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts., nâşirin girişi; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 752; Serkîs, Muʿcem, II, 1326, 1799; Brockelmann, GAL, II, 186-187; Suppl., II, 183-184; Ahmed eş-Şerkavî İkbal, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûtî, Ribat 1397/1977, s. 154-155; Elbânî, Zaʿîfü’l-Câmiʿi’s-sagır, Beyrut 1398/1978; a.mlf., Sahîhu’l-Câmiʿi’s-sagır, Beyrut 1406/1986; Ahmed b. Muhmmed b. Sıddîk el-Gumârî, el-Mugır ʿale’l-ehâdîsi’l-mevzûʿa fi’l-Câmiʿ’s-sagır, Beyrut 1402/1982; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1985, s. 116; Ebü’l-Vefâ el-Merâgı, “el-İstidrâkü’n-nâdir”, ME, XXVI/7 (1374/1954), s. 366-369.

Mücteba Uğur

el-CÂMİU’s-SAHÎH

الجامع الصحيح

Buhârî’nin (ö. 256/870) Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en güvenilir kitap olarak kabul edilen, sahih hadisleri toplayan eseri.

Adı kaynaklarda farklı şekillerde tesbit edilmiştir. Nevevî tam adının el-Câmiʿ u’l-müsnedi’s-sahîhi’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallahü ʿ aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih (Mâ Temessü ileyhi hâcetü’l-karî li-Sahîhi’l-Buhârî, s. 39), İbn Hacer el-Askalânî ise el-Câmiʿ u’s-sahîhi’l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallahü ʿ aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih (Hedyü’s-sârî, s. 10) olduğunu söylemektedir. Fakat eser Sahîhu’l-Buhârî diye şöhret bulmuştur.

Zehebî’nin Kur’ân-ı Kerîm’den sonra müslümanların elindeki kitapların en üstünü olduğunu söylediği el-Câmiʿ u’s-sahîh, yalnız sahih hadisleri toplayan ilk eserdir. İmam Şâfiî, yeryüzünde İmam Mâlik’in el-Muvattaʾından daha sahih bir hadis kitabı bulunmadığını söylediği zaman el-Câmiʿ u’s-sahîh, henüz ortada yoktu. Çoğu Mağribli olmak üzere Müslim’in el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’ini ona tercih edenler de vardır. Bu tercih, Müslim’in, eserinin mukaddimesi dışında sahih olmayan hiçbir hadisi almamasına karşılık Buhârî’nin bab başlıklarında sahih olmayan hadislere de yer vermiş olmasından ileri geliyorsa bu doğrudur; ancak aşağıda görüleceği üzere Buhârî’nin bu yolu seçmesinde haklı gerekçeleri vardır. Eserin adındaki “müsned” kelimesinden de anlaşılacağı üzere Buhârî senedle nakledilmeyen rivayetleri kitabının dışında tutmuştur. Müslim’in eserini daha üstün bulanlar eğer bununla ondaki hadislerin daha sahih olduğunu kastediyorlarsa bu iddia İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından reddedilmiştir. Dârekutnî, Buhârî olmasaydı Müslim’in böyle bir eser telif edemeyeceğini, zaten çalışmasında onun eserini esas aldığını söyler (ayrıca bk. SAHÎHAYN).

Telifi. III. (IX.) yüzyıla kadar meydana getirilen hadis külliyatı sahih hadislerin yanı sıra hasen ve zayıf hadisleri de ihtiva etmekteydi. Buhârî’nin

hocası İshak b. Râhûye, sadece sahih hadisleri ihtiva eden muhtasar bir kitaba duyulan ihtiyaçtan söz etmişti. Buhârî o günlerde bir rüya gördü. Elindeki bir yelpaze ile Hz. Peygamber'in huzurunda onu serinletiyordu. Rüya tabircileri bunu, Hz. Peygamber'i ona isnat edilen yalanlardan koruma şeklinde yorumladılar. Bunun üzerine Buhârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i, topladığı 600.000 hadisten seçerek meydana getirdi. Eserin hacmini büyütmemek düşüncesiyle sahih hadislerin tamamını kitabına almadı. İbnü'lKayserânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in geniş çaplı bir eserin hulâsası olduğunu, Buhârî'nin elindeki bütün hadisleri el-Mebsût, adlı bir eserde önce bablara göre tasnif ettiğini, bunun en sağlam rivayetlerini bir araya getirerek meşhur eserini ortaya çıkardığını söyler. Buhârî çalışmasını tamamladıktan sonra onu Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ali b. Medînî gibi hadis otoritelerine sundu; onlar da dördü dışında bütün hadislerin sahih olduğunu belirttiler. Ukaylî, tenkide konu olan hadislerin sıhhati hakkında son sözün yine de Buhârî'ye ait olduğunu ifade etmektedir. Nitekim daha sonraları Dârekutnî ve benzeri münekkitler eserdeki 110 hadisin senedlerine teknik bakımdan bazı tenkitler yöneltmişlerse de hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu bu tenkitleri isabetsiz bulmuş, İbn Hacer tenkit edilen rivayetlerin ve râvilerin hepsini savunmuştur (bk. Hedyü's-sârî, s. 364-488). Eseri inceleyenlerden Yahyâ b. Maîn'in 233'te (847), Ali b. Medînî'nin 234'te (849) vefat ettiği dikkate alınırsa kitabın, müellifinin vefatından en az yirmi üç yıl önce tamamlandığı anlaşılır.

Buhârî eserini bir ibadet vecdi içinde hazırlamış, her hadisi önce abdest alıp (İbn Hacer el-Askalânî, Hedyü's-sârî, s. 6; a.mlf., Talîku't-taʿlîk, V, 421) veya gusledip (Hatîb, II, 9; Nevevî, s. 41;

İbn Hacer el-Askalânî, Taglîku't-taʿîk, V, 421) iki rek'at namaz kıldıktan sonra yazmıştır. Bazı kaynaklarda ise el-Câmiʿin her babını Hz. Peygamber'in kabriyle minberi arasında ve her bab için iki rek'at namaz kıldıktan sonra yazdığı rivayet edilmektedir (bk. Zehebî, XII, 40).

İbnü'lKayserânî Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i Buhara'da, bazıları ise Mekke'de yazdığını söylemektedirler. Telifinin on altı yıl sürdüğü ve Buhârî'nin Mekke'de bu kadar kalmadığı dikkate alınınca eserini Mekke'de yazmaya başladığı, daha sonra Buhara'da ve uzun süre kaldığı Medine ve Basra'da yazıp tamamladığı anlaşılır. Eserin bab başlıklarını Hz.

Peygamber’in kabriyle minberi arasında yazdığına dair rivayet de böyle yorumlanabilir.

Hadis Sayısı. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i Firebrî’den rivayet edenlerden Abdullah b. Ahmed el-Hamevî’nin sayımına göre eserde 108 kitâb, Kâtib Çelebi’ye göre ise 100 küsur kitâb, 3450 kadar bab bulunmaktadır. Muhammed Şerif Tokadî kitâb sayısının 68, bab sayısının 3730, Muhammed Fuâd Abdülbâkı ise kitâb sayısının 97, bab sayısının 3889 olduğunu söylemektedir. Eser üzerinde geniş bir fihrist hazırlayan Abdullah b. Muhammed Guneymân’a göre eserde 91 kitâb, 3867 bab bulunmaktadır. İbnü’s-Salâh’a göre eserde mükerrerleriyle birlikte 7275 hadis olup tekrarsız rivayetlerin sayısı 4000, bunların içinde muttasıl senedle rivayet edilenler ise 2602’dir. Ta‘likler arasında bulunan merfû rivayetleri de hesaba katınca tekrarsız muttasıl hadislerin sayısı 2761’i bulur. İbn Hacer’e göre ise eserde muallak* ve mütâbi‘*lerin dışında mükerrerleriyle birlikte 7397 hadis, 1341 muallak rivayet, 341 adet de mütâbi‘ bulunmakta, böylece hadislerin toplamı 9082’ye ulaşmaktadır. Bu rakama sahâbî ve tâbiî sözleri dahil değildir. Cevzakı eserde 25.480 isnad zinciri bulunduğunu tesbit etmiştir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te kendilerinden hadis rivayet ettiği hocalarının sayısı 289’dur. Eserdeki kitâb ve bablarla hadis sayısının değişik rakamlarla tesbiti bazı babların kitâb kabul edilmesinden, bir hadisin bazan uzun bazan kısa olarak birkaç yerde geçmesi sebebiyle bunların farklı sayımından ve iki ayrı isnadla rivayet edilen hadislerin kimine göre bir, kimine göre iki rivayet kabul edilmesinden kaynaklandığı gibi bazı nüshalar arasındaki farklar da bu değişik tesbitlere yol açmıştır.

Bab Başlıkları. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in “terceme” adı verilen bab başlıkları ve bu babların muhtevaları öteki hadis kitaplarından farklı özellikler taşımaktadır. Buhârî, bir hadisin ihtiva ettiği hükümlerin her birini göstermek maksadıyla bazan aynı hadisi -değişik senedlerle-birbirini takip eden bablarda zikretmekten kaçınmamıştır. Şartlarına uygun yeteri kadar hadis bulamadığı bir babda veya fıkhî görüşünü özellikle belirtmek istediği bir konuda ilgili âyetleri, ta‘lik yoluyla rivayet ettiği hadisleri, sahâbe, tâbiîn ve meşhur imamların sözlerini tercemede zikreder. Herhangi bir mezhebe bağlı olmayan Buhârî bir fıkıh kitabı görüntüsü veren bu gibi yerlerde (meselâ bk. “Şehâdât”, 8) daha çok kendi kanaatini destekleyen görüşleri nakleder. Şartlarına uymamakla beraber delil olmaya elverişli

hadisleri de burada ya aynen veya meâlen zikreder. Nitekim “Bâbü’l-ümerâ’ min Kureyş” adlı terceme, Hz. Ali tarafından rivayet edilen bir hadisle ilgili metinden ibarettir. Bu hadis Buhârî’nin şartlarına uymadığı için onu tercemede mâna olarak zikretmiş, konuyu daha farklı şekilde ele alan ve şartlarına uyan bir başka hadisi ise bu tercemenin altında senediyle birlikte vermiştir. Tercemelerde kesinlik ifade eden kalıplarla (cezm sigalarıyla) zikrettiği rivayetlerin güvenilir olduğu, kesinlik ifade etmeyen meçhul fiil kalıplarıyla (temrîz sigalarıyla) zikrettiği rivayetlerin ise zayıf olduğu anlaşılır. Bu sebeple bab başlıklarında görülen bir rivayet kaynak olarak verilmek istendiğinde onun el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te bulunduğu mutlak bir ifadeyle söylenmemeli, rivayetin tercemede yer aldığı özellikle belirtilmelidir. Buhârî fıkhî kanaatlerini bab başlıklarında aksettirdiği için, “Buhârî’nin fıkhı tercemelerinde bulunur” sözü şöhret bulmuştur. Tercemeleri bazan bir âyet, bazan kısa bir hadis, bazan da hadisin bir bölümü veya muhtevası oluşturur. Buhârî burada fıkhî bir hükmü kesin bir ifadeyle anlatma imkânı bulamadığı zaman tercemeyi soru şeklinde verir. Böylece okuyucuya bu konuda çeşitli rivayetler bulunduğunu, meselenin farklı cepheleri olduğunu anlatmak ister. Çokça ihtilâf edilen bir konuyu da “bâbü mâ yüzkerü fî...” şeklinde müphem bir ifade ile vermeyi uygun görür. Buhârî konuları âyetle, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle ve eserinin bir başka yerinde muttasıl senedle yer almış bir hadisin bir bölümünü senedsiz olarak vermek suretiyle destekler. Bu nevi başlıklara bakarak Buhârî’nin eserini temize çekmeye fırsat bulamadığını zannedenleri dikkatsizlikle suçlayan İbn Hacer, bu metotla onun söz konusu meselede şartlarına uygun hadis bulamadığını anlatmak istediğini söyler. Bazı bab başlıklarının altında hiçbir hadis zikretmeyen Buhârî bununla eserinde yer almasa bile o konuda güvenilir hadislerin bulunduğuna işaret etmiş olur. Bu duruma dikkat çeken Müstemlî, Firebrî nüshasını istinsah ederken orada bazı bab başlıklarının altında herhangi bir hadis bulunmadığını, bazı hadislere de bab başlığı konulmadığını belirttikten sonra kendilerinin bunları bir bab başlığı altında topladıklarını haber verir. Bu husus, aynı asıl*dan yazıldıkları halde bazı nüshalar arasında görülen farklılıkların nereden kaynaklandığı hakkında da fikir vermektedir.

Şemseddin el-Kirmânî, tercemelerde Buhârî’nin hocalarını taklit ettiğini ileri sürmekteyse de İbn Hacer el-Askalânî daha önce hiç kimsenin böyle bir iddiada bulunmadığını söyleyerek bu görüşü reddetmektedir. Fuat

Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları adlı çalışmasında Kirmânî’nin görüşü doğrultusunda deliller bulmaya gayret etmiştir (bu konudaki bazı çalışmalar için aş.bk.).

Ta‘likleri. Bir senedin baş tarafından bir veya birden çok râvinin adını zikretmeyip sadece ilk râvisinin adını vermek (ta‘lik) suretiyle yapılan nakiller el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in bab başlıklarında çokça görülür. Ta‘lik bir isnad kusuru kabul edildiği için Buhârî bazı âlimlerin tenkidine uğramış, ancak o, eserini mümkün olduğu kadar kısa ve özlü telif etmek düşüncesiyle bu yola başvurmuştur. Hadislerin kusursuz bir isnadla nakledilmesinde aşırı titizliğiyle bilinen Buhârî, bir başka babda muttasıl senedle verdiği veya güvendiği bir muhaddisin kitabında muntazam bir senedle nakledildiğini bildiği ve o devirde âlimlerin delil olarak kullandığı bazı rivayetleri, kanaatini desteklemek üzere bab başlıklarında zikretmek istediğinde bu şekilde nakletmeyi uygun görmüştür. Sayıları 1341’i bulan bu hadislerden 160’ı dışındakilerin senedlerini başka bablarda muttasıl olarak zikretmiştir. Bunlardan cezm sigasıyla rivayet ettikleri, kendi şartlarına uygun olup hocalarından bizzat duyduğu hadislerdir. Temrîz sigasıyla rivayet ettikleri ise kendi şartlarının bütün özelliklerini taşımamakla beraber diğer tanınmış muhaddislerin

şartlarına uyan ve onların kitaplarında yer alan rivayetlerdir. İbn Hacer, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’teki bütün muallak rivayetlerin muttasıl senedlerini Taglîku’t-taʿlîk adlı eserinde toplamıştır. Beş ciltlik bu hacimli eserde el-Câmiʿin tertibi üzere merfû, mevkuf ve maktû bütün ta‘likler ile Buhârî’nin “Tâbeahû fülân” veya “Revâhü fülân” diyerek bir kısmını verdiği senedlerin muttasıl rivayetlerini tesbit etmiş ve bunların sahih, hasen veya zayıf olduklarını da belirtmiştir. Sahasının bu en önemli kitabını yine İbn Hacer önce et-Teşvîk ilâ vasli’l-mühim mine’t-taʿlîk adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bunu da et-Tevfîk li-vasli’l-mühim mine’t-taʿlîk adıyla ikinci defa ihtisar etmiştir. Bu sonuncu eserde Buhârî’nin el-Câmiʿin herhangi bir yerinde senedini vermediği adı geçen 160 hadisin tam senedlerini zikretmiştir. Bu eseri Hedyü’s-sârî’nin dördüncü faslında da (s. 22-76) özetlemiştir.

Tekrarları. Birden fazla hüküm ihtiva eden bir hadisi ilgili olduğu konuların her birinde değişik isnadlarla rivayet etmek ve böylece aynı hadisten âzami

surette faydalanmaya imkân sağlamak Buhârî'nin sıkça başvurduğu bir metottur. Hadisten elde edilmesi mümkün olan bütün fıkhî hükümleri göstermek istediği zaman sahâbî râvisi aynı olmakla beraber hadisin muhtelif tariklerle gelen rivayetlerini bazan aynı kitap içinde alt alta sıralar. Meselâ "Kitâbü'l-İstiskā'"da böyle bir hadisi on bir ayrı bab başlığı altında tekrarlamıştır (bab 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 24). Hz. Peygamber'in bir yahudiye zırhını rehin bırakarak ondan yiyecek satın almasını on yerde, Hz. Âişe'nin Berîre'yi satın alıp kölelikten kurtarması olayını, ihtiva ettiği çeşitli hükümler sebebiyle, muhtelif bölümlerde yirmi ikiden fazla yerde zikretmiştir. En fazla tekrarladığı rivayet bu Berîre hadisidir. Bir hadisi aynı senedle iki yerde rivayet etmesi ise pek nâdir olup bunların sayısı yirmi üçtür. Her ne kadar Buhârî'nin bu usulü tekrara meydan verdiği gerekçesiyle tenkide uğramışsa da faydaları dikkate alınarak bu tekrarların hadis rivayetine kazandırdığı zenginliği takdirle karşılamak gerekir. Hadislerdeki farklı bilgi ve hükümlerin öğrenilmesi, onların birden fazla sahâbî tarafından rivayet edildiğinin anlaşılması, birbirine zıt gibi görünen bazı hadislerin sağlam isnad zincirlerinin ortaya çıkması, bazan kısaca rivayet edilen bir hadisin uzun bir metni olduğunun görülmesi bu yolla mümkün olmaktadır. Esasen farklı bilgiler ihtiva eden rivayetlerin her biri ayrı birer hadis sayıldığına göre bunları tekrar olarak kabul etmek de doğru değildir. Ayrıca muhtelif hükümler ihtiva eden bir hadisin bu hükümler sayısınca tekrar edilmesi, rivayetin sadece bir bölümünü hatırlayan okuyucuya hadisi daha kolay bir şekilde bulma imkânı sağlayacağı da muhakkaktır.

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki tekrarların gereksiz olmadığını en iyi gösteren husus, Buhârî'nin metin ve senedlerle ilgili birçok meseleyi en kısa yoldan anlatma konusundaki titizliğidir. Bir babda naklettiği hadisin aynı veya benzeri, onun zengin hadis koleksiyonu arasında farklı bir senedle bulunuyor ve bu senedi zikretmeye ihtiyaç hissediyorsa metni tekrarlamaz; "bi-hâzâ" diyerek hadisin aynı metinle veya "bi-nahvihî" diyerek benzeri bir metinle rivayet edildiğini gösterir. Aynı metne dört farklı senedle sahip olduğu ve bu senedleri okuyucuya göstermek istediği zaman metni bir defa verir, senedleri ise aralarına "tahvil işareti" (hâ) koyarak tekrarlar (bk. "Büyûʿ", 2). Bu durumda metinler arasındaki önemli bir farkı belirtmek istediğinde sadece o kelimeyi zikreder (bk. "ʿUmre", 17).

Şartları. Buhârî, kendi hocasından sahâbî râviye varıncaya kadar son derece güvenilir muhaddisler tarafından muttasıl bir isnad ile nakledilen rivayetleri kitabına almayı prensip edinmiştir. Bazılarının ileri sürdüğü gibi her tabakada birden fazla râvinin bulunmasını gerekli görmemiştir. Yalnız seneddeki her bir hoca ile talebesinin uzun süre görüşmüş olması esastır. An‘ane* yoluyla gelen rivayetlerde talebelerden birinin hocasından hadisi bizzat duymadığı halde duymuş gibi rivayet ettiği (bk. TEDLÎS) ihtimali hatıra gelebilir. Bu gibi durumlarda Buhârî'ye göre seneddeki râvilerin en az bir defa birbirleriyle görüştükleri bilinmelidir. Buna lüzum görmeyen Müslim ise râvilerin aynı asırda yaşamış olmasını ve görüşmelerinin imkân dahilinde bulunmasını yeterli sayar. Şu halde Buhârî bu konuda Müslim'den çok daha titizdir. Hadisi Buhârî tarafından an‘ane yoluyla rivayet edilen bir râvinin hocası ile görüşmediği iddiası varsa, Buhârî bu kişinin hadisini rivayet ettiği yerde, sırf bu iddiayı çürütmek maksadıyla, konu ile ilgili olmasa bile, o râvinin hocası ile görüştüğünü açıkça belirten bir hadisi naklettiği de olur. Bu husus, konu içindeki mâna birliğinin bozulması pahasına Buhârî'nin rivayet tekniğini ön planda tuttuğunu göstermektedir.

Diğer Kütüb-i Sitte imamları gibi Buhârî de eserine aldığı hadisleri hangi şartlara göre seçtiğini zikretmemiştir. Ona nisbet edilen şartlar eseri incelenmek suretiyle tesbit edilmiş olmakla beraber bu konuda çalışma yapanların vardığı sonuçlar aynı değildir.

Rivayeti. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i Buhârî'den 90.000 kişi dinlemiş olmakla beraber (Hatîb, II, 9) onu daha sonraki nesillere aktaran râvilerin sayısı oldukça azdır. Bunların başında el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i, biri Firebr'de (248/862), diğeri Buhara'da (252/866) olmak üzere hocasından iki defa dinleyen Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Matar el-Firebrî gelir. Diğerleri, eserin son kısmından bir bölümünü Buhârî'den dinleme imkânı bulamayan Hammâd b. Şâkir en-Nesevî, "Kitâbü'l-Ahkâm"dan sonrasını bizzat duymadığı için bu kısımları Buhârî'den icâzet* yoluyla alan İbrâhim b. Ma‘kıl en-Nesefî ve Buhârî'den el-Câmiʿi en son rivayet eden Ebû Talha Mansûr b. Muhammed el-Bezdevî'dir. Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî'nin rivayeti ise eseri semâ* yoluyla almayıp Buhârî'nin Bağdat'taki imlâ* meclislerinde yazdıklarıyla çok hatalı bir nüsha meydana getirdiği için pek itibar görmemiştir. Firebrî nüshası dışındaki diğer üç nüshanın zamanla

şöhretlerini kaybettiği ve yerlerini bugün elimizde bulunan Buhârî metninin yegâne rivayeti olan Firebrî nüshasına bıraktığı anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin meşhur talebesi Firebrî'den el-Câmiʿi rivayet edenlerin en tanınmış olanları şunlardır: İbnü's-Seken diye tanınan Ebû Ali Saîd b. Osman el-Mısrî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed el-Cürcânî, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Müstemlî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Hammûye el-Hamevî (es-Serahsî), Ebû Ali Muhammed b. Ömer b. Şebbûye eş-Şebevî (eş-Şebbüvî), Ebü'l-Heysem Muhammed b. Mekkî el-Küşmîhenî ve Firebrî'den el-Câmiʿi en son dinleyen Ebû Ali İsmâil b. Muhammed el-Küşânî ile Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Ahsîkesî.

Firebrî nüshasını üçüncü kademede devam ettirenler arasında yer alanlardan Ebû Zer el-Herevî ile hayatını hadise adamış olan kadın muhaddis Kerîme bint Ahmed öğretim faaliyetlerini Mekke'de devam ettirdikleri için eserin

İslâm dünyasına yayılmasında büyük hizmetleri olmuştur. Ebû Zer nüshasının büyük bir şöhrete sahip olmasının en önemli sebebi, Firebrî'nin üç tanınmış talebesi Müstemlî, Hamevî ve Küşmîhenî'nin nüshalarına dayanmasıdır. Önemli üç rivayeti birleştirmesi sebebiyle bu nüsha daha sonraki çalışmalarda müstakil bir rivayet olarak ele alınmıştır. Ebû Zer nüshasına büyük değer veren İbn Hacer Fethu'l-bârî'yi, Kirmânî de el-Kevâkibü'd-derârî'yi bu rivayet üzerine kurmuşlardır. Mağrib'de de en yaygın olan rivayet budur. Bu kademeden sonra eseri rivayet edenlerin sayısı giderek çoğalmış ve daha sonraki yüzyıllarda el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in birçok nüshası meydana gelmiştir. Eldeki rivayetlerinin birçoğu, çeşitli nüshalardan sağlam bir metin tesis etme zaruretini duyan Ali b. Muhammed el-Yûnînî'nin (ö. 701/1301) meydana getirdiği nüshaya dayanmaktadır. Kastallânî İrşâdü's-sârî adlı Buhârî şerhinde bu nüshayı esas almıştır. Yûnînî, Firebrî'den sonra çeşitli kollara ayrılarak kendisine kadar gelen nüshalardan birkaç rivayeti birleştirenleri öncelikle ele almıştır. Bunlardan Ebû Zer nüshası için "he" (هـ), Asîlî için "sad" (ص), Ebü'l-Kasım İbn Asâkir ed-Dımaşkı için "şın" (ش) ve Ebü'l-Vakt için "zı" (ظ) rumuzlarını kullanmıştır. Kendi nüshasındaki bir kelime bu dört nüshadan hangisinde bulunuyorsa kelimenin üzerine o nüshanın rumuzunu, dördünde de bulunuyorsa "he, sad, şın, zı" harflerinin hepsini yazmıştır. Söz konusu

kelimenin bulunmadığı nüshanın rumuzunun önüne “lâ” koymuştur. Bunların dışındaki önemli bazı rivayetler için de muhtelif rumuzlar ve farklı renkler kullanmıştır (Kastallânî, I, 40; ayrıca bk. YÛNÎNÎ, Ali b. Muhammed). Çözemediği bazı dil problemlerini devrin tanınmış sarf ve nahiv âlimi İbn Mâlik et-Tâî ile (ö. 672/1274) iş birliği yaparak halletmiş, hatta İbn Mâlik onun derslerini takip ederek sağlam bir Sahîh-i Buhârî nüshası meydana getirmesi için ciddi gayretler sarfetmiş, sonunda eserdeki önemli dil problemlerini Şevâhidü’t-tavzîh ve’t-tashîh limüşkilâti’l-Câmiʿ i’s-sahîh adıyla bir araya getirmiştir. Sonuçta esere gösterilen itina sebebiyle bu nüshalar arasında fazla bir fark doğmamıştır. Sahîh-i Buhârî’nin rivayetleri üzerinde bir araştırma yapmış olan Johann Fück-Halle, bu nüshalarda çok büyük metin değişikliği bulunmadığını belirtmekte ve çeşitli nüshalardan tesbit edilen değişik okuyuş şekillerinin mânaya çok az tesir ettiğini söylemektedir.

Firebrî’nin önde gelen on talebesiyle el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’i bunlardan rivayet eden on iki meşhur râvi ve Yûnînî’nin rivayet zincirlerinden bir kısmı aşağıdaki şemada gösterilmiştir:

İslâm Dünyasındaki Yeri. İslâm dünyasında Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en büyük ilgiyi Buhârî’nin el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’i görmüştür. Hadislerinin titizlikle seçilmesi, mükemmel bir tertibe sahip olması, muhtevasının zenginliği ona bu itibarı kazandırmıştır. el-Câmiʿ u’s-sahîh sevap kazanmak maksadıyla olduğu gibi maddî ve mânevî sıkıntılardan, hastalık ve belâlardan kurtulmak ve her türlü murada nâil olmak arzusuyla da okunmuştur. Kirmânî (ö. 786/1384), kendi devrinde İslâm ülkelerinden birinde sultanın rahatsızlandığını ve şifa bulma ümidiyle Sahîh-i Buhârî okunmasını arzu ettiğini haber vermektedir (el-Kevâkibü’d-derârî, I, 5). Sahîh-i Buhârî’nin sıkıntılı günlerde okunduğu takdirde insanları huzura kavuşturduğunu, deniz seyahatine çıkarken birlikte götürülmesi halinde geminin batmadığını söyleyen İbn Ebû Cemre (ö. 699/1300), bütün bu meziyetleri duası makbul bir kişi olan Buhârî’nin okuyucularına dua etmesiyle açıklamaktadır. 1281 yılında Tatarlar Suriye’ye girdiği zaman Melik Mansûr Kalavun, onlara karşı koymak üzere yola çıkmadan önce Sahîh-i Buhârî okunmasını emretmiş, âlimler de hatim günü cumaya gelecek şekilde eseri muhtelif celseler halinde okumuşlardır. 1505 yılında Mısır sultanının bahçesinde kurulan büyük bir çadırda

Sahîh-i Buhârî hatmi yapıldığını haber veren Mısırlı tarihçi İbn İyâs, daha önceki tarihlerde eserin sarayda okunduğunu, hatim merasiminin büyük sarayda yapıldığını, bu esnada kadılara ve ileri gelen âlimlere hil‘atlar giydirilip keselerle bahşişler verildiğini, fakat sonraları hatmin Kale Camii'nde okunup sultanın huzurunda yapılan kısa bir merasimle bitirildiğini söylemektedir (Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 88). 1581'de Osmanlı ordusundan korkarak Merakeş'teki tahtını bırakıp Fas'a kaçan Sultan Ahmed el-Mansûr, III. Murad'ın kendisini bağışlaması üzerine tekrar tahtına dönerken Faslılar tarafından -halifelere yapıldığı gibi-Sahîh-i Buhârî okunarak uğurlandı. O devirlerde Mağrib'de düşmana karşı zafer kazanıldığı zaman yapılan merasimlerde Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte Sahîh-i Buhârî hatimleri yapıldığı, hatta yemin merasimlerinde Kur'ân-ı Kerîm üzerine olduğu kadar Sahîhayn üzerine de yemin edildiği bilinmektedir (İfrenî, s. 72, 100). Fas Sultanı İsmâil b. Şerîf (1646-1727), zenci kölelerden oluşan "Abîdü'l-Buhârî" (Buhârî'nin hizmetkârları) adında bir muhafız alayı kurdu. Sahîh-i Buhârî üzerine yemin ettirerek onlardan sadakat sözü aldı ve kendilerine bir Sahîh-i Buhârî nüshası teslim edip onu titizlikle korumalarını, ata bindikleri zaman yanlarından ayırmamalarını ve İsrâiloğuları'nın ahid sandığı*nı taşıdıkları gibi onu savaşlarda en önde taşımalarını emretti. Fas'ta yaşamakta olan bir inanışa göre bir velînin kabrini ziyaret ederken Sahîh-i Buhârî'nin herhangi bir sayfasını açıp gözüne ilk ilişen hadisi okuyan, sened zincirindeki râviler ve Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah'tan muradının hâsıl olmasını isteyen bir kimsenin dileği çok geçmeden yerine gelir (E. Lèvi-Provençal, s. 212-213; İA, V/2, s. 1112). 1798'de Ezher Camii'nde Napolyon Bonapart'ın şehre girmemesi dileğiyle, 12 Eylül 1902'de yine aynı yerde kolera tehlikesi sebebiyle Sahîh-i Buhârî hatmedildi (I. Goldziher, VI/2, s. 214). Balkan Savaşı'nın başladığı günlerde Ezher şeyhi, Osmanlı ordularının zaferini niyaz etmek maksadıyla ileri gelen âlimlerden kıbleye yönelerek Sahîh-i Buhârî okumalarını istemiştir (el-Menâr, XVII/2, s. 112). Önemli işlere başlarken de Sahîh-i Buhârî'yi hatmetme geleneği vardır. Mağrib'de yapılan büyük hatim merasimleri için receb ayının ilk günü Sahîh-i Buhârî okunmaya başlanır, ramazanın 27. gecesi okuma işi sona ererdi. Eserin son hadisi olan "Sübhânallahi ve bi-hamdihî sübhânallahi'l-azîm"e gelince herkes ayağa kalkar ve bu hadisi 101 defa tekrar ederdi. Daha sonra Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-bürde ve el-Kasîdetü'l-hemziyye'sinden muhtelif beyitler toplu halde okunurdu. Bu merasim hükümdarın sarayında da

tekrarlandığı gibi ramazan bayramının 1. ve 7. günlerinde hükümdarın bulunduğu şehir merkezlerinde tekrarlanırdı. Türkiye'de Birinci Büyük Millet Meclisi açılacağı zaman ülkenin her yerinde Sahîh-i Buhârî hatimleri yapılmıştır. 21 Nisan 1920'de Hey'et-i Temsîliyye adına Mustafa Kemal imzasıyla 61. fırka kumandanı Refet Bey'e çekilen telgrafta, "Bi-mennihi'l-kerîm Nisan'ın 23. Cuma günü cuma namazını müteakip Ankara'da Büyük Millet Meclisi küşâd edilecektir" dendikten sonra, "yevm-i mezkûrun te'yîd-i kudsiyyeti için bugünden itibaren merkezi vilâyette vali beyefendi hazretlerinin tertibiyle hatim ve Buhârî-i Şerîf tilâvetine bed' olunacağı... mukaddes ve mecruh vatanımızın her köşesinde aynı suretle bugünden itibaren Buhârî ve hatemât-i şerîfe kıraatine şürû edileceği" bildirilmekteydi (Gazi Mustafa Kemal, s. 272-273). Eserin dua niyetiyle hatminin, Kur'ân-ı Kerîm cüzlerinin ayrı ayrı şahıslar tarafından okunması gibi muhtelif celselerde tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Baskıları. Sahîh-i Buhârî İstanbul, Kahire, Bulak, Hindistan ve Avrupa'da birçok defa basılmıştır. Bunların içinde en mükemmeli, Yûnînî nüshası esas alınarak kenarında diğer nüsha farkları gösterilmek suretiyle II. Abdülhamid'nin emriyle yapılan neşirdir (I-IX, Bulak 1313-1315). Bunu Hacı Zihni Efendi'nin tashihiyle yapılan baskısı takip eder (I-VIII, İstanbul 1315). L. Krehl'in (I-III, Leiden 1862-1868) ve Theodor W. Juynboll'un (I-IV, Leiden 1908) baskıları iyi birer neşir değildir. E. Lèvi-Provençal Sahîh-i Buhârî'yi Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (I-IV, Paris 1928). Octave Houdas ile W. Marçais'in Fransızca tercümelerindeki (I-IV, Paris 1903-1914) hataları göstermek üzere Muhammed Hamîdullah bu kitapların dörtte biri hacminde bir çalışma yapmak zorunda kalmıştır (el-Bokhari, Les tradition Islamiques [Tome-5] Introduction et notes correctives de la traduction française de Octave Houdas et William Marçais, Paris 1401/1981). Bu arada Muhammed Es'ad Weis'in notlarla birlikte İngilizce neşri (Srinagar 1935), Reinfried'in kısmen yaptığı Almanca tercümesi de (Um 1913) zikredilebilir. Bazı müsteşrikler eserin muhtelif bölümlerini Batı dillerine tercüme ederek yayımlamışlardır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 261). Serkîs eserin diğer baskılarını da tesbit etmiştir (Muʿcem, I, 535-536).

Şerhleri. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i şerhetmenin İslâm ümmetinin boynuna borç olduğunu söyleyen İbn Haldûn'un sözü gerçekleşmiş ve eser üzerinde en iyi şekilde anlaşılması ve bütün problemlerinin çözülmesi için çeşitli

çalışmalar yapılmıştır. Kâtib Çelebi çoğu şerh olmak üzere Sahîh-i Buhârî etrafında yapılan çalışmalardan seksen ikisinin adını vermektedir. Daha sonra yazılan şerhler ve benzeri çalışmalar dikkate alınınca bu rakamın çok artacağı muhakkaktır. Eserin tanınmış şerhleri şunlardır: 1. İʿâmü's-sünen. İlk Sahîh-i Buhârî şerhi olarak bilinen eser Hattâbî (ö. 388/998) tarafından kaleme alınmıştır. Müellif, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inin şerhi olan Meʿâlimü's-Sünen'i tamamladıktan sonra yakınlarının isteği üzerine bu kitabı yazmıştır. Eserde, sahasında yazılan diğer büyük kitaplarda olduğu gibi her müşkülü çözmek yerine bilgi verilmesi zaruri görülen bazı önemli hususlara kısaca temas edilmekle yetinilmiştir. Şerhin Süleymaniye (Ayasofya, nr. 687), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 261, 262, 437) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 393) kütüphaneleriyle diğer bazı kütüphanelerde yazmaları mevcuttur. 2. İbn Battâl el-Kurtubî'nin (ö. 449/1057) adı bilinmeyen şerhi daha sonraki şârihlerin faydalandığı önemli bir eserdir. Bu şerh, hadis meselelerinden çok Mâlikî fıkhına ağırlık vermekle tenkit edilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshası (Medine, nr. 230) eksik olmakla beraber diğer İslâm ülkeleri kütüphanelerinde tamamı bulunmaktadır (Sezgin, GAS, I, 118). 3. el-Bedrü'l-münîri's-sârî fi'l-kelâm ʿale'l-Buhârî. Kutbüddin el-Halebî diye tanınan Abdülkerîm b. Abdünnûr'un (ö. 735/1334-35) bu eseri, Kâtib Çelebi'nin söylediğine göre on cilt olup el-Câmiʿin ancak yarısının şerhinden ibarettir (bazı bölümleri için bk. Sezgin, GAS, I, 119). 4. et-Telvîh şerhu'l-Câmiʿi's-sahîh. Türk âlimi Moğoltay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) yirmi cilt olduğu söylenen (İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân, VI, 72) bu eserinin nerede

bulunduğu bilinmemektedir. 5. el-Kevâkibü'd-derârî. Eserin müellifi olan Türk âlimi Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî (ö. 786/1384), muhtelif ülkeleri dolaştığı halde el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in bütün problemlerini çözecek tarzda muhtevalı bir şerhine rastlamadığını söylemekte, İbn Battâl'ın şerhini Mâlikî fıkhına ağırlık verdiği için, Hattâbî ile Moğoltay b. Kılıç'ın şerhlerini ise eserin tamamını ele almadıkları için yeterli bulmadığını belirtmektedir. Kendisi ise hadislerdeki müşkil*leri açıklamakta, gramere, hadis usulüne, fıkha, râvilere ve onların çeşitli durumlarına dair bilgiler vermekte, birbirine zıt gibi görünen hadislerin arasını telif etmektedir. Kirmânî, Sahîh-i Buhârî şerhleri arasında önemli bir yere sahip olan orta büyüklükteki eserini 1373 yılında Mekke'de

tamamlamıştır. Bedreddin el-Aynî bu eserden faydalanmış, İbn Hacer ise onu faydalı bulmakla beraber daha çok tenkit etmek maksadıyla söz konusu etmiştir. Yazma nüshalarının çoğu Türkiye kütüphanelerinde bulunan eser Kahire'de yirmi beş cilt halinde basılmıştır (1935-1945). 6. et-Tenkıh li-elfâzi'l-Câmiʿi's-sahîh. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) bir ciltten ibaret olan bu eseri, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki garîb* kelimeleri, müşkil i'rabları, yanlış okunabilecek isim ve nisbeleri belirgin hale getirdiği ve kolayca anlaşılmayan bazı kısımları açıkladığı için faydalı ve yeterli bir şerh olarak kabul edilmiştir. Yazmalarının büyük bir kısmı Türkiye kütüphanelerindedir (bk. Sezgin, GAS, I, 120). 7. et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmiʿi's-sahîh. İbnü'l-Mülakkın'a (ö. 804/1401-1402) ait bu eserden söz ederken Kâtib Çelebi adının Şevâhidü't-tavzîh, olduğunu ve yirmi ciltten ibaret bulunduğunu söylemektedir (Keşfü'z-zunûn, I, 547). Şârih, hocası Moğoltay b. Kılıç ile Kutbüddin el-Halebî'nin eserlerinden büyük ölçüde faydalanmıştır. İbn Hacer eserin ilk yarısının daha faydalı olduğunu söylemektedir. Şerhin on altı cildi Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 377-392), X ve XI. ciltleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 396/10, 396/11) bulunmaktadır. Ayrıca diğer kütüphanelerde de nüshaları mevcuttur (bk. Sezgin, GAS, I, 120). 8. el-Lâmiʿu's-sabîh ʿale'l-Câmiʿi's-sahîh. Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî'nin (ö. 831/1428), Kirmânî ve Zerkeşî şerhleriyle İbn Hacer'in Hedyü's-sârî'sinden faydalanarak yazdığı dört cilt hacmindeki bu eserin hemen hemen bütün nüshaları İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. Sezgin, GAS, I, 121). 9. Mecmaʿu'l-bahreyn ve cevâhirü'l-habreyn. İbnü'l-Kirmânî diye tanınan Yahyâ b. Muhammed b. Yûsuf'un (ö. 833/1430) bu eseri, babası Kirmânî ile İbnü'l-Mülakkın'ın Sahîh-i Buhârî şerhlerini birleştirmektedir. Bilindiği kadarıyla sekiz ciltlik müellif hattı yegâne nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 402/1-8). 10. et-Telkıh li-fehmi kariʾi's-Sahîh. Sıbt İbnü'l-Acemî'ye (ö. 841/1438) ait olan bu şerhin yazmalarının I ve II. ciltleri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 392/1-2), bir cildi Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 435), bir cildi de Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 689) bulunmaktadır.

11. Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) bu eseri, Sahîh-i Buhârî şerhlerinin en mükemmeli olarak kabul edilmektedir. İbn Hacer Sahîh-i Buhârî üzerindeki çalışmalarına, önce bu

eserdeki muallak hadisleri konu alan beş ciltlik Taglîku’t-taʿlîḳ’i ile başlamış ve onu 1401’de tamamlamıştır. Daha sonra büyük şerhinin mukaddimesi olan müstakil bir cilt halindeki Hedyü’s-sârî’yi kaleme almış ve bunu da 1410’da bitirmiştir. Sahîh-i Buhârî hakkında bilinmesi zaruri bilgileri ihtiva eden Hedyü’s-sârî, daha ziyade el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te hadislerin neden bölünerek (taktî‘*), ihtisar edilerek ve muhtelif bahislerde tekrarlanarak verildiği, tercemelerdeki hadislerin neden senedsiz zikredildiği (ta‘lik), eserdeki nâdir (garîb) kelimelerle yazılışı aynı okunuşu farklı isim, künye, lakap ve nisbelerin hangileri olduğu, ayırıcı bir vasıf söylemeden Buhârî’nin müphem bir şekilde zikrettiği isimlerle kimleri kastettiği, Dârekutnî ile diğer münekkitlerin Buhârî’yi tenkit etmek maksadıyla ileri sürdükleri bütün görüşlerin mahiyeti ve geçerliliği, tenkit edilen Buhârî râvileri için söylenenler ile bunların isabet derecesi hakkında on ayrı bölümde geniş bilgiler vermekte, eserin sonunda Sahîh-i Buhârî’nin diğer özelliklerini tanıtarak Buhârî’nin hayatını da geniş bir şekilde anlatmaktadır. İbn Hacer Fethu’l-bârî’yi 1414 yılında yazmaya başlamış, hadis metinlerinde büyük ölçüde el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in Ebû Zer nüshasına bağlı kalmıştır. Esere yeni başladığı sıralarda hadisleri oldukça geniş bir şekilde şerhetmiş, fakat daha sonra orta bir yol tutmayı tercih etmiştir. Kitabını 1438’de bitirmekle beraber vefatından bir müddet öncesine kadar çeşitli ilâveler yapmaya devam etmiştir. Eserin muhtelif nüshaları arasındaki farkların en önemli sebebi budur. İbn Hacer, açıklamaya gerek gördüğü kelimelerin lugat mânasını, i‘rabını, hadisteki edebî incelikleri, fıkhî hükümleri ve bu konularda âlimler arasında mevcut olan görüş farklılıklarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle şerhettiği hadisin diğer rivayetlerini tesbit etmek ve bunların sağlamlık derecesini belirtmek suretiyle hadis etrafındaki görüş ayrılıklarının kaynağına inmektedir.

Mükerrer hadislerin her birini şerhederken bulunduğu konu ile ilgisi nisbetinde bilgi vermekte, ihtiva ettiği diğer hususlar için rivayetin geçtiği diğer konulara gönderme yapmaktadır. Eserin en önemli özelliği, rivayetleri hadis tekniği açısından değerlendirmeye tâbi tutmasıdır. Şerhettiği hadisin ve onu takviye eden diğer rivayetlerin senedlerini ve metinleri arasındaki farkları çeşitli açılardan incelemesi, Sahîh-i Buhârî’nin en önemli özelliklerinden biri olan tercemelerdeki muallak rivayetlerin muttasıl senedlerini tesbite gayret etmesi ve esere yöneltilen çeşitli tenkidleri

cevaplandırması diğer şerhlerde görülmeyen meziyetleridir. Fethu'l-bârî daha sonra yazılan bütün şerhlere kaynak olmuştur. Şevkânî'den el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'e bir şerh yazması istendiği zaman "Lâ hicrete ba'de'l-feth=Mekke fethinden sonra artık hicret yoktur" hadisiyle tevriye yaparak İbn Hacer'in bu değerli eserinden sonra başka bir Sahîh-i Buhârî şerhi yazmaya gerek olmadığını anlatmak istemiştir. Fethu'l-bârî'nin Ebü'l-Feth Muhammed b. Hüseyin el-Merâgı (ö. 859/1455) tarafından yapılan bir muhtasarı bulunmaktadır (Kastallânî, I, 42). Fuat Sezgin, eserin bizzat İbn Hacer tarafından en-Nüket ʿalâ Sahîhi'l-Buhârî adıyla ihtisar edildiğini söylüyorsa da (GAS, I, 121) bu doğru değildir. Zira İbn Hacer en-Nüket'i Zerkeşî'nin et-Tenkıh li-elfâzi'l-Câmiʿi's-sahîh adlı eserini tenkit etmek maksadıyla yazmaya başlamış, ancak tamamlayamamıştır. İbn Hacer eserinde gereksiz bilgi bulunmadığını söylediğine göre onu ihtisar etmeyi herhalde düşünmemiştir. Hedyü's-sârî'nin çeşitli İslâm ülkelerinde gördüğü kabul Fethu'l-bârî'ye duyulan ilgiyi arttırmış, Timurlenk'in dindar oğlu Şâhruh Mirza ülkesindeki âlimlerin isteği üzerine, tıpkı diğer melikler gibi, kurduğu muhteşem kütüphane için İbn Hacer'den Fethu'l-bârî'nin bir nüshasını getirtmiştir. İbn Hacer, sayılan özelliklerinden başka, Hedyü's-sârî gibi önemli ve hacimli bir eseri şerhine mukaddime olarak yazması, eserinin baştan sona kadar mükemmel bir insicam içinde bulunması, her bölümün sonunda âdeta bir döküm yaparak orada ne kadar merfû, mevkuf, muallak ve mükerrer rivayet bulunduğunu ve bu rivayetlerden hangilerinin Sahîh-i Müslim'de yer aldığını söylemesi vb. hususlarla eserini diğer şerhlerden daha üstün hale getirmiştir. Fethu'l-bârî 1890 yılında Delhi'de taş baskısı olarak yayımlanmıştır. Hedyü's-sârî'nin ayrı bir cilt halinde basıldığı on üç ciltlik Bulak baskısı (1300-1301) eserin en iyi neşri kabul edilmekle beraber yine de baskı hataları bulunmaktadır. Bu hatalar daha sonra Hindistan'da yapılan neşrinde Sıddık Hasan Han tarafından gösterilmiştir. Eser 1348'de de Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Fuâd Abdülbâkı, Kusay Muhibbüddin el-Hatîb tarafından hadislerin eserde geçtiği yerler gösterilmek suretiyle yayımlanmıştır (I-XIII, Kahire 1407/1986-87). Hedyü's-sârî bu baskıların her birinde "Mukaddime" adıyla müstakil olarak basılmıştır.

12. ʿUmdetü'l-karî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Büyük Türk âlimi Aynî'nin (ö. 855/1451) bu eseri, Fethu'l-bârî ile birlikte Sahîh-i Buhârî şerhleri içinde en fazla itibar görenidir. Aynî şerhini 1418 yılında yazmaya başlamış ve

1443’te tamamlamıştır. Firebrî’nin talebelerinden Küşmîhenî, Şebevî ve Hamevî nüshalarına sahip olduğu bilinmekle beraber belli bir nüshayı esas almadığı anlaşılmaktadır. Ebû Zer nüshası ile Yûnînî nüshasından hiç bahsetmemesi ise dikkat çekicidir. Zaten Aynî, İbn Hacer ve Kastallânî’nin aksine nüsha farklarından pek az söz etmektedir. İlk hadisin şerhinde takip ettiği, hadisi otuz değişik açıdan inceleme metodunu ikinci hadisten itibaren azaltarak terketmiş, daha sonra rivayetleri beş altı yönden ele almakla yetinmiştir. Babların birbiriyle ve hadislerin ait oldukları babla ilgisini belirterek şerhe başlayan Aynî, genellikle “Beyânü ricâlihî” başlığı altında hadisin senedinde bulunan râvileri ilk geçtikleri yerde haklarında yeterli bilgi vererek tanıtır ve ne derece güvenilir olduklarını belirtir. “Beyânü letâifi isnâdihî” başlığı ile senedin özelliklerini söz konusu ederek isnad zincirinde kullanılan sigaları, râvilerin birbiriyle olan ilgisini, memleketlerini, hangi nesle mensup olduklarını zikreder. “Beyânü ta‘addüdi mevzı‘ihî ve men ahrecehû gayrühû” kısmında hadisin Sahîh-i Buhârî’de başka hangi bölümlerde nasıl bir isnadla tekrarlandığını ve Kütüb-i Sitte müelliflerinden kimlerin onu kitaplarına aldığını söyler. “Beyânü’l-lugat ve i‘râbihî” kısmında hadiste geçen kelimeleri birer birer ele alarak onların mânalarını ve gramer açısından durumlarını açıklar. “Beyânü istinbâti’l-ahkâm” başlığı altında ise hadisten elde edilen fıkhî neticeleri sayar. Önemli gördüğü bazı bahislerin sonunda ve daha çok “el-Es’ile ve’l-ecvibe” başlığı altında hadisin ihtiva ettiği diğer önemli konuları ele alır. Eserini böyle düzenlemekle Aynî okuyucularının karşılaşabileceği çeşitli problemleri halletmiş, râvilerin hal tercümesi, metinde geçen kelimelerin izahı ve edebî incelikleri gibi hususlarda doyurucu bilgiler vermiştir. İbn Hacer el-Askalânî’ye, hadislerdeki edebî incelikleri ve benzeri hususları ele alması sebebiyle ‘Umdetü’l-karî’yi kendi eserine tercih edenler bulunduğu söylenmiş, o da Aynî’nin bu hususları Hanefî âlimi Rükneddin Ahmed b. Muhammed b. Abdülmü’min el-Kırîmî’nin

tamamlanmamış Sahîh-i Buhârî şerhinden iktibas ettiğini, kendisi ise eksik olması sebebiyle bu eseri kaynakları arasına almadığını söylemiştir. Aynî’nin en çok faydalandığı eserlerin başında Fethu’l-bârî gelmektedir. Şerhini yazmaya ara verdiği zamanlarda bile İbn Hacer’in çalışmalarını -onun yakın talebesi Burhâneddin b. Hızır’ın yardımıyla-devamlı surette takip etmiş ve bazan bu eserin uzun bir bölümünü isim vermeden iktibas etmekte mahzur görmemiştir. Bunun yanında Şâfiî olan İbn Hacer’in Hanefî

mezhebinin görüşlerine ters düşen fikirlerini isim vermeksizin, “kale ba‘zuhum” diyerek ağır bir dille tenkit etmekten de geri durmamıştır. İbn Hacer, eserinin hükümdarlar tarafından takdir edilmesinin Aynî’yi kıskandırdığını söyleyerek onun tenkitlerinin bir kısmını İntikadü’l-iʿtirâz adlı risâlesinde cevaplandırmaya çalışmışsa da eserini tamamlamaya ömrü yetmemiştir. Fuat Sezgin’in, bu eseri tanıtırken tam tersine kitabın Fethu’l-bârî’deki itirazlara Aynî’nin verdiği cevaplardan meydana geldiğini söylemesi (GAS, I, 121) bir zühul olmalıdır. ʿUmdetü’l-karî on bir cilt halinde İstanbul’da (1308-1311), yirmi beş cilt olarak da Kahire’de (1348) yayımlanmıştır.

13. el-Kevserü’l-cârî ilâ riyâzi’l-Buhârî. Molla Gürânî’nin (ö. 893/1488) Kirmânî ve İbn Hacer’e yer yer itirazlar yönelttiği ve garîb kelimelerle müşkil isimleri açıkladığı bu orta büyüklükteki şerhinin nüshaları, bilindiği kadarıyla sadece Türkiye’de Süleymaniye (Ayasofya, nr. 686; Hamidiye, nr. 300), Râgıb Paşa (nr. 297), Murad Molla (nr. 514) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 390) kütüphanelerinde mevcuttur. 14. et-Tevşîh ʿale’l-Câmiʿi’s-sahîh. Süyûtî’nin (ö. 911/1505) bu kısa ve özlü eserinin günümüze kadar gelmiş nüshalarının çoğu Türkiye kütüphanelerinde bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki nüshanın (Medine, nr. 262) müellif hattıyla olduğu tahmin edilmektedir. Eserin Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî (edDimentî) el-Bücum‘avî (ö. 1306/1888) tarafından yapılan muhtasarı yayımlanmıştır (Kahire 1298). 15. İrşâdü’s-sârî lişerhi Sahîhi’l-Buhârî. Kastallânî’nin (ö. 923/1517) ölümünden yedi yıl önce tamamladığı bu eser, daha önceki şerhlerin aksine her kelimeyi tekrardan kaçınmadan kısa ve özlü bir şekilde açıklaması sebebiyle her seviyedeki okuyucunun kolayca faydalanabileceği mahiyette olup Fethu’l-bârî ve ʿUmdetü’l-karî’den sonra üçüncü sırada anılagelmiştir. Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olan Kastallânî eserini yazarken en çok Fethu’l-bârî’den faydalanmış, hatta bir bakıma onu özetlemiştir. İrşâdü’s-sârî’nin kırk beş sayfalık mukaddimesi, hadisle meşgul olanların faziletine, hadisleri ilk tedvin edenlere, önemli hadis ıstılahlarına, Buhârî ve el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine dair değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu mukaddime Abdülhâdî el-Ebyârî (ö. 1305/1888) tarafından Neylü’l-emânî fî tavzîhi mukaddimeti’l-Kastallânî adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1325-1326). Kastallânî’nin hadis metinlerine esas aldığı kendi nüshasını Yûnînî nüshası ile karşılaştırdığı bilinmektedir. Bununla beraber Yûnînî nüshasına da bağlı kalmamış,

zikrettiği çeşitli nüshalar arasında kendine göre tercihler yapmıştır. Onun nüsha farklarına dair verdiği bilgiler İbn Hacer'in verdiği bilgilerden daha çoktur. Bu husus eserin en önemli özelliğini teşkil eder. Âzâd-ı Bilgrâmî (ö. 1200/1786), İrşâdü's-sârî'yi "Kitâbü'z-Zekât"ın sonuna kadar ihtisar etmiş ve çalışmasına Dav᾿ü'd-derârî adını vermiştir. İrşâdü's-sârî, kenarında Nevevî'nin Sahîh-i Müslim şerhiyle birlikte on cilt halinde Bulak'ta (1267, 1275, 1276, 1285, 1288, 1292, 1304-1306) ve Kahire'de (1276, 1306, 1307, 1325-26), Neylü'l-emânî ve Zekeriyâ el-Ensârî'nin Tuhfetü'l-bârî ʿalâ Sahîhi'l-Buhârî adlı şerhiyle birlikte on iki cilt halinde yine Kahire'de (1307), ayrıca Leknev'de (1876) ve Nevalkişor'da (1284) yayımlanmıştır. 16. Tuhfetü'l-bârî ʿalâ Sahîhi'l-Buhârî. Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) tarafından kaleme alınan şerh, on iki cilt halinde yayımlanan İrşâdü's-sârî'nin kenarında Kahire'de basılmıştır (1307, 1326). Eser Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726) tarafından ihtisar edilmiştir (Kahire 1300). 17. Meʿûnetü'l-karî li-Sahîhi'l-Buhârî. Ali b. Muhammed el-Menûfî'nin (ö. 939/1532) 921 (1515) yılında tamamladığı bu hayli hacimli tek ciltlik eserinden başka Sıyânetü'l-karî ʿani'l-hata᾿i ve'l-lahni fi'l-Buhârî adlı bir başka kitabı daha bulunmaktadır (Ziriklî, V, 11). 18. Şerhu ʿiddeti ehâdîsi Sahîhi'l-Buhârî. Muhammed b. Ömer b. Ahmed es-Sefîrî'nin (ö. 956/1549) iki ciltlik eserinin dünya kütüphanelerinde muhtelif yazmaları vardır (bk. Sezgin, GAS, I, 124). 19. Feyzü'l-bârî fî şerhi garîbi Sahîhi'l-Buhârî. Abdürrahim b. Abdurrahman b. Ahmed el-Abbâsî'nin (ö. 963/1556) bu eserinin Âtıf Efendi Kütüphanesi ile (nr. 529) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 391) nüshaları müellif hattıyladır. Eserin Râgıp Paşa Kütüphanesi (nr. 298, 299) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hamidiye, nr. 298) birer nüshası daha bulunmaktadır. 20. Teysîrü'l-karî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Nûrülhak b. Abdülhak el-Buhârî eş-Şahcihanâbâdî'nin (ö. 1073/1663)

Farsça olan bu şerhi basılmıştır (I-V, Leknev 1305). 21. ez-Ziyâ᾿ü's-sârî ʿalâ Sahîhi'l-Buhârî. Abdullah b. Sâlim b. Muhammed el-Basrî'nin (ö. 1135/1722-23) üç ciltlik şerhinin Nuruosmaniye nüshasının (nr. 581-583) müellif hattı olduğu tahmin edilmektedir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde de (Veliyyüddin Efendi, nr. 596-598) bir nüshası bulunmaktadır. 22. el-Feyzü'l-cârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Aclûnî İsmâil b. Muhammed'in (ö. 1162/1749) yarım kalmış bu şerhinin altı büyük cilt halindeki yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Medine, nr. 220-225) ve

Medine Mahmûdiyye Kütüphanesi’nde (nr. 140) bulunmaktadır. 23. Necâhu’l-karî li-Sahîhi’l-Buhârî. Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi’nin (ö. 1167/1754) daha önceki şerhlerden derleyerek kaleme aldığı otuz cilt hacmindeki bu şerhinin Süleymaniye (Fâtih, nr. 844-873; Ayasofya, nr. 685 nüshaları müellif hattı; Yahyâ Efendi, nr. 54-64; Hamidiye, nr. 267-275, 279-284; Hacı Mahmud, nr. 456/1, 456/2; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 229), Nuruosmaniye (nr. 894-922, 923-932) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 627, 628, 630-632) kütüphaneleriyle Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 384) nüshaları bulunmaktadır. MÜ İlâhiyat Fakültesi öğretim görevlisi Ahmet Tobay eser üzerinde “Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhciliğindeki Yeri” adlı bir doktora çalışması yapmıştır (1991). 24. Zâdü’l-müciddi’s-sârî li-metâliʿi’l-Buhârî. et-Tâvûdî diye de bilinen Mâlikî fakihi İbn Sûde el-Fâsî’nin (ö. 1209/1795) bu eseri Fas’ın Fes şehrinde 1307’de taşbaskı olarak, 1327-1330’da da el-Hâşiye ʿalâ Sahîhi’l-Buhârî adıyla dört cilt halinde basılmıştır. 25. en-Nûrü’s-sârî min feyzi Sahîhi’l-Buhârî. Idvî diye tanınan Mısırlı Mâlikî âlim Hasan el-Hamzavî’nin (ö. 1303/1886) şerhi el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in kenarında basılmıştır (I-V, Kahire 1279). 26. Feyzü’l-bârî ʿalâ Sahîhi’l-Buhârî. Keşmîrî Muhammed Enverşah’ın (ö. 1352/1933) bu eseri dört cilt halinde Kahire’de yayımlanmıştır (1357/1938). 27. Kevserü’l-meʿâni’d-derârî fî keşfi habâyâ Sahîhi’l-Buhârî. Muhammed Hıdır eş-Şinkıtî (ö. 1354/1936) tarafından kaleme alınan eserin yayımlanan ilk iki cildinde baştan itibaren elli bir hadisin şerhi bulunmaktadır (Amman 1408-1409/1988-1989).

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’e şerh yazmaya başlayan, fakat eserleri yarım kalmış olan Nevevî, İbn Kesîr, İbn Receb el-Hanbelî, Fîrûzâbâdî gibi önemli kişiler vardır. Fîrûzâbâdî kırk cilt olarak düşündüğü çalışmasının yirmi cildini yazabilmiş, sahası hadis olmadığı için de eseri fazla itibar görmemiştir. Hindistanlı âlimlerin de Sahîh-i Buhârî üzerinde çoğu şerh olmak üzere muhtelif çalışmaları vardır (bk. Abdülhay el-Hasenî, s. 150-151).

Muhtasarları. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ten seçmeler yaparak meydana getirilen çalışmalar arasında şu eserler zikredilebilir: 1. Cemʿu’n-nihâye*. İbn Ebû Cemre’nin (ö. 699/1300) bu eseri (Kahire 1286), başta kendisi olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. 2. et-Tecrîdü’s-sarîh*. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî’nin (ö. 893/1488) bu meşhur eseri Bulak’ta (1287) ve

Kahire’de (1312) basılmış, üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmış, Babanzâde Ahmed Naim Bey (I-II. cilt 1346/1928, III. cilt 1984, 8. baskı) ile Kâmil Miras (IV-XII. cilt 1984, 8. baskı) tarafından Türkçe’ye çevrilerek şerhedilmiştir. 3. Zübdetü’l-Buhârî. Ömer Ziyâeddin Dâğıstânî (ö. 1920) tarafından Sahîh-i Buhârî’deki Peygamber buyruklarının (kavlî hadislerin) tamamını derlemek maksadıyla yapılan bu çalışma 1524 hadisi ihtiva etmektedir. Eser Kahire’de (1330), daha sonra yine Dâğıstânî’nin Türkçe tercümesiyle birlikte üç cilt halinde İstanbul’da (1341) yayımlanmıştır. 4. Cevâhirü’l-Buhârî. Mustafa Muhammed Umâre tarafından Sahîh-i Buhârî’den seçilerek kısaca şerhedilen 850 hadisi ihtiva eden eser Kahire’de basılmış (1341), Hasan Alioğlu tarafından Türkçe’ye çevrilerek aynı adla İstanbul’da yayımlanmıştır (1988) (el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in diğer muhtasarları için bk. Sezgin, GAS, I, 126-128).

Diğer Çalışmalar. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’teki bazı müşkil kelimelere dair müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. el-Elfiyye yazarı İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) Yûnînî ile birlikte Sahîh-i Buhârî’deki yetmiş bir adet dil problemini hallettiği Şevâhidü’t-tavzîh ve’t-tashîh li-müşkilâti’l-Câmiʿi’s-sahîh adlı eseri önce

Hindistan’da (1319), daha sonra Muhammed Fuâd Abdülbâkı’nin yeniden tertibi ve tahkikiyle Kahire’de (1957) yayımlanmıştır. Zerkeşî’nin de (ö. 794/1392) bu konuda et-Tenkıh li-elfâzi’l-Câmiʿi’s-sahîh adlı bir çalışması bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî’nin et-Tenkıh üzerine yazdığı en-Nüket ʿalâ Tenkıhi’z-Zerkeşî adlı eseri yarım kalmıştır. Bulkınî’nin (ö. 824/1421) bazı kaynaklarda Şerhu’l-Buhârî adıyla zikredilen el-İfhâm limâ fi’l-Buhârî mine’l-ibhâm adlı eserinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 679).

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te üç râvi ile rivayet edilen yirmi iki kadar hadis, muhtelif kimseler tarafından “es-Sülâsiyyât” adıyla bir araya getirilmiş ve şerhedilmiştir. Bu çalışmaların yazmaları Sezgin tarafından tesbit edilmiştir (GAS, I, 128-129).

Buhârî’nin bab başlıkları da müstakil çalışmalara konu olmuştur. Bunların en önemlileri şunlardır: 1. Kitâbü’l-Mütevârî ʿalâ terâcimi’l-Buhârî. Kâtib Çelebi’nin Sahîh-i Buhârî’yi on cilt halinde şerhettiğini söylediği İbnü’l-

Müneyyir'in (ö. 683/1284) Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 1115) bir yazma nüshası bulunan bu eseri Selâhaddin Makbûl Ahmed tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1407/1987). 2. Taglîku't-taʿlîk. İbn Hacer tarafından kaleme alınan sahasının bu en önemli eseri el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in ta'likleri kısmında tanıtılmıştır. 3. el-Fevâʾidü'l-müteʿallika bi-Sahîhi'l-Buhârî. Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî (ö. 1138/1726) tarafından yazılan eserin yazma nüshası Kahire'de bulunmaktadır (bk. Sezgin, GAS, I, 129). 4. Şerhu terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) bu eseri yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1321; nşr. Şerefeddin Osman, Haydarâbâd 1402/1982). 5. Fıkhü'l-İmâmi'l-Buhârî. Bu çalışmada Sahîh-i Buhârî'deki 1290 bab başlığı Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris tarafından derlenerek iki cilt halinde yayımlanmıştır (Amman 1409/1989).

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i okumaya başlarken, okuma sırasında ve bitirirken riayet edilecek hususlara dair kitaplar yazılmıştır. Hatmü'l-Buhârî adıyla yazılanların çoğunda ise eserin son hadisi şerhedilmektedir. Bu nevi eserlerin ilki, Ebû Hâmid Muhammed el-Kudsî'nin (ö. 888/1483) Tuhfetü'l-karîʿinde hatmi'l-Buhârî'si olup eserin bir nüshası Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Saib Sencer, nr. 3732; diğer nüshalar için bk. Sezgin, GAS, I, 129-130).

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in râvilerine dair de muhtelif eserler kaleme alınmıştır (bk. a.g.e., I, 130-132). Bu çalışmaların ilk örneklerinden biri olan Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin (ö. 398/1007-1008) Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî adlı eseri Abdullah el-Leysî tarafından basılmıştır (III, Beyrut 1407/1987). Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) et-Taʿdîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiʿi's-sahîḥ'ini Ebû Lübâbe Hüseyin neşretmiştir (I-III, Riyad 1406/1986). el-Câmiʿu's-sahîh, Mehmet Sofuoğlu tarafından Sahîh-i Buhâri ve Tercemesi adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır (I-XVI, İstanbul 1987-1989; Buhârî ile Müslim'in el-Câmiʿu's-sahîh'leri üzerindeki ortak çalışmalar için bk. el-CEM' BEYNE's-SAHÎHAYN; SAHÎHAYN).

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'le ilgili olarak yapılan fihristler içinde zikre değer iki çalışmadan biri Muhammed Şerif Tokadî'nin Miftâhu Sahîhi'l-Buhârî'sidir (İstanbul 1313). Müellif önce Sahîh-i Buhârî'deki her bir kitâbda kaç bab ve kaç hadis bulunduğunu, ayrıca adlarını alfabe sırasına koyduğu

sahâbîlerin eserde kaç rivayeti olduğunu tesbit etmiş ve daha sonra kavlî hadisleri alfabetik sıraya dizerek bunların el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te (Kahire 1296) hangi kitâb, bab, cilt ve sayfada bulunduğunu, İrşâdü's-sârî (Kahire 1293), Fethu'l-bârî (Kahire 1301) ve ʿUmdetü'l-karî'de (İstanbul 1309) hangi cilt ve sayfada yer aldığını göstermiştir. Diğer çalışma ise Abdullah b. Muhammed Guneyman tarafından hazırlanan Delîlü'l-karî ilâ mevâzıʿi'l-hadîs fî Sahîhi'l-Buhârî'dir. Mektebetü'n-Nehza tarafından yayımlanan Sahîh-i Buhârî'yi esas alan müellif, eserdeki kitâb ve babları numaraladıktan sonra hadisin merfû veya mevkuf, kavlî veya fiilî olduğunu dikkate almaksızın bütün rivayetleri alfabetik olarak sıralamış, râvisini, hangi kitâb ve bablarda bulunduğunu göstermiştir. Eser el-Câmiatü'l-İslâmiyye tarafından yayımlanmıştır (Medine, ts.). Bunlardan başka Muhammed Şükrî el-Ankaravî'nin Miftâhu'l-Buhârî (İstanbul 1313, taşbaskı), Hindistanlı muhaddis Abdülazîz el-Fencâbî'nin Nibrâsü's-sârî fî etrâfi'l-Buhârî (Lahor 1345), Mustafa b. Alî el-Beyyûmî'nin Delîlü fehârisi'l-Buhârî li'l-kütübi ve'l-ebvâbi'l-esâsiyye (Kahire 1352), Rıdvân Muhammed Rıdvân'ın Fehârisü'l-Buhârî (Kahire 1368) adlı eserleri birbirinden farklı faydalı çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, el-Câmiʿu's-sahîh, İstanbul 1315, IVIII; Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 4-36; İbnü'lKayserânî, Şurûtü'l-eʾimmeti's-sitte, Beyrut 1405/1984, s. 17-19, 22-24; Hâzimî, Şurûtü'l-eʾimmeti'l-hamse, Beyrut 1405/1984, s. 31-76; Nevevî, Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-karî li-Sahîhi'l-Buhârî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye); Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 40; Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut 1401/1981; Irâkı, Fethu'l-mugıs (nşr. Mahmûd Rebî'), Kahire 1355/1937, I, 15-19; İbn Hacer el-Askalânî, Taglîku't-taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekı), Amman 1405/1985, V, 419-435; a.mlf., Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr.), Kahire 1407/1986-87; a.mlf., Fethu'l-bârî (Hatîb); a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, VI, 72; Aynî, ʿUmdetü'l-karî, Kahire 1392/1972; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, II, 38; X, 259-261; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 91-98; Kastallânî, İrşâdü's-sârî,

Kahire 1327; İfrenî, Nüzhetü'l-hâdî biahbâri mülûki'l-karni'l-hâdî (nşr. O. Houdas), Paris 1888, s. 55, 72, 100; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 88; Keşfü'z-zunûn, I, 541-555; Sıddık Hasan Han, el-Hıtta fî zikri's-sıhâhi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 168-197; Tokadî, Miftâhu's-Sahîhayn, İstanbul 1313 → Beyrut 1395/1975, s. 6; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk, Ankara 1928, s. 272-273; Brockelmann, GAL, I, 163, 165-166; Suppl., I, 260-265; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî, Kahire 1386/1967, I, 111-115, 251-257; Serkîs, Muʿcem, I, 535-536; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 11; Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956; a.mlf., GAS, I, 116-132; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer el-Askalânî, Bağdad 1978, I, 306-323; Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Kütübü's-sünne, Kahire 1399/1979, I, 53-179; Hüseynî Abdülmecîd Hâşim, el-İmâmü'l-Buhârî muhaddisen ve fakıhen, Kahire 1982; Abdülhay el-Hasenî, es-Sekafetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 150-151; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 209-217; Yûsuf el-Kettânî, Rubâʿiyyâtü'l-İmâmi'l-Buhârî, Rabat 1404/1984; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, Bedrüddîn el-ʿAynî ve eseruhû fî ʿilmi'l-hadîs, Beyrut 1407/1987, s. 210-251; M. Fuâd Abdülbâkı, Teysîrü'l-menfaʿa, Kahire 1409/1988, 1. Kitap, s. 1-70; a.mlf., "el-Buhârî", DMİ, III, 424-425; Abdülfettâh Ebû Gudde, Fehârisü Süneni'n-Nesâʾî, Beyrut 1409/1988, s. 5-8; Abdullah b. Muhammed Guneymân, Delîlü'l-karî ilâ mevâziʿi'l-hadîs fî Sahîhi'l-Buhârî, Cidde, ts. (Dârü'l-İsfahânî); el-Menâr, XVII/2, Kahire 1913, s. 112; I. Goldziher, "Chatm al-Buhârî", Isl., VI/2 (1915), s. 214; E. Lèvi-Provençal, "Recension Maghribine du Sahîh d'al-Bohârî", JA, 202 (1923), s. 209-233; J. Fück Halle, "Beitrage zur Überlieferungsgeschichte von Buhârî's Traditionssammlung", ZDMG, sy. 92 (1938), s. 60-87; Muhammed Ahmed Bedevî, "Keyfe takraʾü'l-Buhârî", ME, sy. 53 (1981), s. 858-870; Kasım Kufralı, "Buhârî", İA, I, 771-772; A. Cour, "İsmail (Mûlây)", İA, V/2, s. 1112; J. Robson, "al-Bukharı", EI² (Fr.), I, 1336-1337.

M. Yaşar Kandemir

el-CÂMİU’s-SAHÎH

الجامع الصحيح

Müslim’in (ö. 261/875) sahih hadislerden meydana gelen eseri.

Asıl adı el-Câmiʿ u’s-sahîh olmakla beraber daha çok Sahîh-i Müslim diye bilinmektedir. Bizzat müellif eserinden el-Müsned ve el-Müsnedü’s-sahîh diye söz etmekte ve bununla kitabının Hz. Peygamber’e ulaşan sahih rivayetlerden meydana geldiğini kastetmektedir. Ayrıca muhaddisler iki asır boyunca hadis yazsalar bile yine el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’e başvurmak zorunda olduklarını söyleyerek eserinin değerini ifade etmektedir.

Müslim’in hocalarından semâ* yoluyla rivayet ettiği 300.000 hadisten seçerek hazırladığını söylediği eserini 235 (849) yılında henüz yirmi dokuz yaşında iken tasnife başladığı, on beş yıl süren titiz bir çalışma sonunda 250 (864) yılında tamamladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra bu çalışmasını Ebû Zür‘a er-Râzî’nin incelemesine sunmuş, onun kusur bulduğu rivayetleri kitabından çıkarmıştır. Sadece sahih hadisleri toplama konusunda hocası Buhârî’nin metodundan faydalandığında şüphe yoktur.

Hadis Sayısı. el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’te 54 kitâb, 1329 bab bulunmaktadır. Kitâb adlarını bizzat müellif tesbit etmekle beraber bab adlarını (tercemeler) o yazmamıştır. Bunu -Nevevî’nin dediği gibi-kitabın hacmini büyütmemek için mi, yoksa konu bütünlüğünü sağlamak için mi yaptığı bilinmemektedir. Bazı âlimler eseri şerhederken uygun gördükleri şekilde bab adları yazmakla beraber hiçbiri bu konuda Nevevî kadar başarılı olamamıştır. Bugün elimizde bulunan matbu Sahîh-i Müslim’lerin bab başlıkları Nevevî tarafından konmuş ve böylece konular birbirinden kesin hatlarla ayrılmıştır. Müslim’in ilmî seyahatlerinde yol arkadaşı olan ve Sahîḥ’i tasnifi sırasında on iki (veya on beş) yıl onunla birlikte bulunan muhaddis Ahmed b. Seleme’nin belirttiğine göre eserdeki hadis sayısı tekrarlarıyla birlikte 12.000 (bazılarına göre 8000), tekrarsız olarak 4000’dir. Fakat Muhammed Fuâd Abdülbâkı’nin beş cilt halindeki neşrinde eserin tekrarsız olarak 3033 hadisi, dolayısıyla bu kadar konuyu ihtiva ettiği tesbit edilmiştir.

Wensinck'in Miftâhu künûzi's-sünne'deki sayımına göre ise eserdeki hadislerin tamamı 7581'dir. Bu rakam İbn Salâh'ın belirttiği, mükerrerleriyle birlikte 7275 rakamına oldukça yakındır. Mevkuf ve maktû rivayetlere yer vermediği halde Sahîh-i Müslim'de Sahîh-i Buhârî'ye göre daha çok mükerrer hadisin bulunması rivayetlerin bütün isnadlarını bir arada vermesi sebebiyledir.

Şartları. Müslim, sahih rivayetlerin hepsini derlemeyi düşünmemekle beraber eserine alacağı hadislerin sahih olmasını prensip edinmiş, bunun için de bir hadisin sahih şartlarını taşımasında Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Osman b. Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi devrinin ünlü muhaddislerinin ittifak etmesini yeterli görmüştür. İbn Salâh'ın dediği gibi Müslim'in en belirgin şartı, senedin başından sonuna kadar hepsi güvenilir olan kimselerin birbirinden muttasıl isnadlarla -şâz ve illetli olmayarak- rivayet etmeleridir. Diğer taraftan Müslim, eserinde yer almayan rivayetleri zayıf kabul etmediğini özellikle belirtmiştir.

Ona göre bir hadisin sahih olabilmesi için senedde yer alan her bir hoca ile talebenin birbiriyle görüştüklerini bilmek gerekli değildir. İkisinin de aynı asırda yaşaması -güvenilir olmaları ve biribirlerinden an'ane* yoluyla rivayet etmeleri şartıyla-yeterlidir. Buhârî'nin en önemli özelliği olan hoca ile talebesinin buluşup görüşmesi şartını, "sonradan ortaya çıkmış bir söz" diye reddeder. Müdellis olmayan (bk. MÜDELLES) muhaddislerin bu kabil rivayetlerini zayıf saymayı doğru bulmaz. Hadisin semâ yoluyla alındığını bilmenin sadece müdellislerin rivayetlerinde gerekli olduğunu söyler. Fakat Ali b. Medînî ve Buhârî gibi bazı hadis otoriteleri bu konuda farklı görüş belirtmişlerdir. Bu sebeple de Müslim'in şartlarına göre sahih olan bazı hadisler Buhârî'ye göre sahih olmamaktadır.

Rivayeti. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i Müslim'den birçok muhaddis dinlemiş olmakla beraber bunlar arasında İbn Süfyân diye tanınan Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Süfyân en-Nîsâbûrî (ö. 308/920) ile Kalânisî diye bilinen Ebû Muhammed Ahmed b. Ali'nin rivayetleri onu daha sonraki çağlara iletebilmiştir.

İbn Süfyân 257 Ramazanında (Ağustos 871) Nîşâbur'da el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i

-pek az bir kısmı müstesna-Müslim’den dinlemiştir. Ondan da Cülûdî diye tanınan Ebû Ahmed Muhammed b. Îsâ b. Amrûye en-Nîsâbûrî (ö. 368/979) ile Kisâî diye bilinen Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ en-Nîsâbûrî (ö. 385/995) rivayet etmişlerdir. Fakat Kisâî ile görüşen Hâkim en-Nîsâbûrî onun rivayetini pek güvenilir bulmadığını söylemiştir (Zehebî, XVI, 465). Cülûdî’nin nüshası Ebü’l-Hüseyin Abdülgafir b. Muhammed b. Abdülgafir el-Fârisî (ö. 448/1056), Ebü’l-Abbas Ahmed b. Hasan b. Bündâr er-Râzî (ö. 409/1018’den sonra) ve Ebû Saîd Ömer b. Muhammed b. Muhammed es-Siczî tarafından, Kisâî’nin nüshası Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyyâ en-Nesevî ve Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hasan b. Abdullah es-Sıkıllî tarafından nakledilmiştir.

Müslim’in diğer talebesi Kalânisî’nin rivayeti ise hemen hemen sadece Mağrib’de yayılmıştır. Ondan Eşkar diye tanınan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ, Eşkar’dan da İbn Mâhân Abdülvehhâb b. Îsâ b. Abdurrahman el-Fârisî (ö. 387/997) rivayet etmişlerdir. İbn Mâhân Sahîh-i Müslim’i Cülûdî’den de nakletmiştir. Eser İbn Mâhân’dan dört talebesi tarafından rivayet edilmiştir.

Eserin Müslim’den Nevevî’ye altı râvi ile ulaşan rivayet zinciri yandaki şemada gösterildiği gibidir.

Rivayet Özellikleri. Bir hadisin güvenilir rivayetlerinin tamamını muhtelif senedlerle bir araya toplamak el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in en başta gelen özelliğidir. Hz. Peygamber’den bir konuya dair nakledilen sağlam rivayetlerin bir yerde toplanması, onlardan hüküm çıkarmada büyük kolaylık sağlaması bakımından önemlidir. Her konuda önce son derece güvenilir hadis hâfızlarının rivayetlerini vermek, sonra derece itibariyle bu grubu takip eden muhaddislerin, en sonra da tenkide uğramış bazı râvilerin rivayetlerini sıralamak Müslim’in takip ettiği diğer bir metottur. Muteber olmayan kimselerin nakillerine eserinde üçüncü sırada yer vermesi, onların rivayetlerini de sahih kabul ettiği için değil ilk sırada yer verdiği sahih hadisleri bir ölçüde desteklemek ve o konudaki bütün rivayetleri -mütâbi‘* ve şâhid* olarak-bir arada sergilemek içindir. Bu zayıf râvilerden bir kısmının önceleri sika* iken bu özelliklerini çeşitli sebeplerle yitirmiş kimseler olması, Müslim’in de onlardan sağlıklı dönemlerinde rivayette bulunması mümkündür. Hâkim en-Nîsâbûrî ile Ebû Bekir el-Beyhakī bu

üçlü tasnifi Müslim'in gerçekleştiremeden vefat ettiğini, eserine sadece birinci gruba giren güvenilir hadis hâfızlarının rivayetlerini aldığını ileri sürmüşler, bazıları da bu üçlü tasniften dolayı muteber olmayan kimselerin rivayetlerine eserinde yer vermesi sebebiyle Müslim'i tenkit etmişlerdir. Üçlü tasnifin Sahîh-i Müslim'de bulunduğunu Kadî İyâz ve İbnü's-Salâh kesinlikle ifade etmekte, ayrıca İbnü's-Salâh Müslim'i bu tasnifi sebebiyle savunmaktadır (Sıyânetü Sahîhi Müslim, s. 94-99). Mütehassıs âlimlerin bile ihtilâf ettiği bu konuda ihtiyatlı davranmayı tercih edenler eserde bu üçlü tasnifin ilk iki şıkkının bulunduğunu, fakat çok zayıf râvilere ait rivayetlerin yer almadığını söylemişlerdir.

Öte yandan konuları sıralarken Müslim'in gözettiği önemli hususlardan biri -Buhârî'nin yaptığı gibi muhtelif bahislerde tekrara düşmemek için-hadisi en fazla ilgili olduğu yerde çeşitli tarikleriyle birlikte zikretmektir. Bununla beraber pek nâdir de olsa hadisi aynı isnadla veya bir diğer senedle başka konuda tekrarladığı da görülür. Nitekim "el-Libâs ve'z-zîne" kitâbındaki bir hadisi (nr. 114) "es-Selâm" kitâbında da (nr. 3) aynen zikretmiştir.

Müslim el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te bizzat hocasından duyduğu rivayetleri "haddesenâ", hocaya okunanları da "ahberenâ" ifadeleriyle rivayet etmeye önem verir. Hocasının söylemediği bir ismi -seneddeki râvinin müphem kalmasına yol açsa bile-ilâve etmez. Bunun yerine râvinin kimliğini tayin edecek kelimeyi "ya'nî..." diyerek ekler. Buna benzer açıklamaları, gerektiğinde metinde de yapar. Bir hadis metnini senediyle birlikte zikrettikten sonra, aynı hadise dair diğer sağlam senedleri de vermekle beraber, kitabın hacmini büyütmemek için onların metinlerini tekrarlamaz; bunun yerine senedin sonunda o metne "bi-mislihî", "mislühû" veya "bi-hâze'l-isnâd" sözleriyle işaret etmekle yetinir. Aynı titizliği hadis metinlerinde de gösteren Müslim, eğer bir senedde iki veya daha fazla hocasının adını zikretmiş, onlar da hadisi farklı kelimelerle rivayet etmişlerse kimin hangi kelimeyi nasıl telaffuz ettiğini özellikle belirtir. İki muhaddisin rivayeti arasındaki fark bir harften ibaret bile olsa ona işaret eder. Bu durum onun "mâna ile rivayet"e iltifat etmediğini göstermektedir.

Senedlerde Müslim ile Hz. Peygamber arasındaki râvi sayısı dört-dokuz arasında değişmektedir. Dokuz râvili senedlerin sayısı yediden fazla değildir (aş.bk.).

Sahîh-i Buhârî'deki 1341 ta'lik*in aksine Sahîh-i Müslim'de sadece on yedi (veya on dört, yahut on iki) hadis, senedin baş tarafından bir, iki veya daha fazla râvinin düşmesiyle muallak olarak rivayet edilmiştir. Bunların çoğu muttasıl bir rivayeti desteklemek maksadıyla kullanılmıştır. Zaten biri dışında geri kalanları Sahîh-i Müslim'de noksansız birer senedle de nakledilmiştir.

İslâm Dünyasındaki Yeri. Sahîh-i Müslim kaleme alındığı devirden itibaren Sahîh-i Buhârî ile birlikte Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir iki kaynak olarak kabul edilegelmiştir. Onu başta Ebû Ali en-Nîsâbûrî (ö. 349/960) olmak üzere Mağribli bazı âlimler, bir hadisin bütün rivayetlerini bir araya toplayan güzel tertibi, hadisin belli bir kısmını değil tamamını üstelik mânen değil mutlaka lafzen rivayet etmesi, mukaddimesi dışında Hz. Peygamber'in hadislerinden başka sözleri (mevkuf ve maktû) ihtiva etmemesi sebebiyle Buhârî'nin eserine tercih etmişlerdir. Ancak âlimlerin büyük çoğunluğu, ashap ve tâbiîn sözlerine yer verse bile Sâhîh-i Buhârî'yi bütünü itibariyle, özellikle de hadislerden kolaylıkla fıkhî sonuç elde etmeye imkân vermesi bakımından daha üstün tutmuşlardır (bk. SAHÎHAYN). Kaldı ki Sahîh-i Müslim'de az da olsa ashap ve tâbiîn sözü bulmak mümkündür. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî eserdeki mevkuf rivayetler için el-Vukuf ʿalâ mâ fî Sahîhi Müslim mine'l-mevkuf adlı kitabını, Reşîd el-Attâr da maktû rivayetler için Gurerü'l-fevâʾidi'l-mecmûʿa'sını kaleme almıştır (aş.bk.). Bazılarına göre adı geçen âlimlerin onu Buhârî'nin eserine tercih etmelerinin sebebi, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te iki güvenilir tâbiînin iki sahâbîden duyduğu ve senedin sonuna kadar hep ikişer kişinin birbirinden rivayet ettiği hadisleri toplamayı prensip edinmesidir. Müslim'in her hadisi en uygun bulduğu babda ve umumiyetle sadece bir defa zikrederek hadisin diğer tariklerini ve farklı lafızlarını burada vermesi ve eserini kendi memleketinde, kaynaklarının yanında ve şeyhlerinin hayatta bulunduğu bir zamanda tasnif etmesi, bazıları tarafından onun Sahîh-i Buhârî'ye tercih edilmesine sebep teşkil eden en önemli özelliği olmuştur. Bu tercihte eserin ihtiva ettiği hadisleri daha sahih bulma gibi bir kanaat söz konusu değildir.

Baskıları. Sahîh-i Müslim Kalküta'da (1265), Bulak'ta (1290), Delhi ve Leknev'de (1319), Kahire'de (1327) ve İstanbul'da (1329-1332)

yayımlanmıştır. Bunların içinde, eserin muhtelif nüshaları gözden geçirilerek Mehmed Zihni Efendi tarafından tashih edilip harekelenmek suretiyle İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de sekiz cilt halinde yapılan baskısı en değerli olanıdır. Daha sonra Muhammed Fuâd Abdülbâkı el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in hadislerini Wensinck'in Concordance'taki usulüne göre numaralamış, V. cildi sadece fihriste ayırmıştır. Fihrist elli dört kitâbın ihtiva ettiği bablara (s. 3-84), mükerrer olmayan 3033 hadisin geçtiği kitâblara, bunların ashaptan râvilerine ve Sahîh-i Buhârî'de geçiyorsa oradaki numaralarına (s. 85-210), 137 mükerrer hadisin bulunduğu yerlere (s. 212-222), her bir sahâbînin rivayet ettiği hadislere (s. 223-371), kavlî hadislerin alfabetik sıralanışına (s. 373-462) ve hadisleri nâdir kelimelerden hareketle bulma düşüncesiyle garîb kelimelerin alfabetik dizilişine (s. 463-576) göre hazırlanmıştır. Eser Kahire'de yayımlanmıştır (1955-1956).

Şerhleri. el-Câmiʿu's-sahîh üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve müstahrec* nevinden birçok çalışma yapılmış, râvileri ve garîb kelimelerine dair eserler yazılmış olmakla beraber bunların pek azı yayımlanabilmiştir. En tanınmış şerhleri şunlardır: 1. el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim. Sicilyalı muhaddis ve fakih Mâzerî'nin (ö. 536/1141) bu eseri bilindiği kadarıyla Sahîh-i Müslim'in ilk şerhidir. Hadisler baştan sona kadar şerhedilmeyip gerekli görülen yerlerde açıklamalar yapılmıştır. Şerhte daha çok hadislerdeki ince mânaların yakalanmasına ve elde edilebilecek hükümlerin ortaya çıkarılmasına gayret edilmiştir. Muhammed eş-Şâzelî tarafından neşredilen (I-III, Tunus 1987-1988) eserin pek fazla olmayan yazma nüshalarından birine ait I. cilt Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 329, 163 varak), II. cilt de Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 414, 194 varak) bulunmaktadır. Diğer ülkelerdeki nüshaları eksiktir (bk. Sezgin, I, 136). Kadî İyâz el-Muʿlim'de gördüğü birtakım noksanları tamamlamak maksadıyla İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim adıyla bir şerh yazmıştır. el-Muʿlim bizzat Mâzerî tarafından yazılmayıp talebelerinin ders sırasında tuttuğu notların birleştirilmesiyle meydana geldiği için bazı yanlışlar ihtiva ettiğini, ayrıca eserde Müslim'in tertip tarzına uymayan bazı tasnif hataları bulunduğunu söyleyen Kadî İyâz, gerekli gördüğü yerlerde kendi şerhini bir zeyil mahiyetinde yazmıştır. Eserin mevcut nüshalarının çoğu İstanbul kütüphanelerindedir. Bunlar arasında en mükemmeli, Nuruosmaniye'deki nüshadır (nr. 1035, 404 varak; diğer nüshaları için bk. Sezgin, I, 136-137). Tunuslu Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî el-Übbî de (ö. 827/1424)

İkmâlü'l-Muʿlim üzerine İkmâlü İkmâli'l-Muʿlim adlı bir eser kaleme almıştır. Kendinden önce Mâzerî, Kadî İyâz, Ahmed b. Ömer el-Kurtubî ve Nevevî tarafından yazılan Sahîh-i Müslim şerhlerinden çokça faydalanmış, bu kaynaklardan nakil yaparken Mâzerî için "mim", Kadî İyâz için "ayn", Kurtubî için "tâ", Muhyiddin en-Nevevî için "dâl" rumuzlarını kullanmış, yer yer kendisi de ilâvelerde bulunmuştur. "eş-Şeyh" kısaltmasıyla da İbn Arefe diye tanınan hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Arefe'yi kastetmiştir. İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan eser yayımlanmıştır (I-VII, Kahire 1328). Daha sonra Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490), Übbî'nin şerhini esas alarak onu ihtisar etmiş ve bir miktar ilâvede bulunmuştur. Übbî'den farklı olarak Nevevî'nin eseri için "hâ" (ح), Übbî'nin eseri için de "bâ" rumuzunu kullanmış, yazdığı bu şerhe Mükmilü İkmâli'l-İkmâl adını vermiştir. Kitap Übbî'nin şerhiyle birlikte Kahire'de yayımlanmıştır (1328). 2. el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc. Nevevî'nin (ö. 676/1277) bu eseri Sahîh-i Müslim şerhlerinin en önemlilerinden biridir. Müellif bu şerhi ne pek kısa ne de gereğinden fazla uzun tutmamaya özellikle dikkat ettiğini söylemektedir. Eserin uzun mukaddimesinde Sahîh-i Müslim'in çeşitli rivayetleri hakkında bilgi verdikten sonra daha çok İbnü's-Salâh'ın görüşlerine dayanarak Sahîh-i Buhârî'nin Sahîh-i Müslim'e tercih sebepleriyle her birinin üstün yanlarını, Sahîh-i Müslim'in şartlarını ve muhtelif özelliklerini anlatmakta, genel olarak hadislerin sıhhat dereceleri, bazı hadis meseleleri ve ıstılahları ile bunların değerleri ve bağlayıcılık durumlarını incelemekte, son olarak da Sahîhayn'daki muhtelif râvi isimlerinin okunuşu hakkında genel bilgi vermektedir. Hadisleri şerhederken Mâzerî'nin el-Muʿlim'i ile Kadî İyâz'ın İkmâlü'l-Muʿlim'inden çokça faydalandığı anlaşılmaktadır. Nevevî, hadislerin senedlerindeki nâdir isimlerin okunuşunu titiz bir şekilde tarif etmekte, metinleri ilk geçtiği yerde etraflıca açıklamaktadır. Ele aldığı hadisin muhtevasında bulunan, ileride bir başka hadis dolayısıyla geçecek bahisleri sonraya bırakmakta, daha önce şerhedilmiş konuların geçtiği yerleri belirtmekte, sonunda da hadisin ihtiva ettiği hükümleri açıklamaktadır. Sahîh-i Müslim'deki her bir hadisin tamamını değil şerhedilmesini gerekli gördüğü kısmını ele alırken metindeki garîb kelimelerin okunuşunu da vermektedir. Yazıldığı devirden beri büyük bir rağbet gören el-Minhâc'ın yazmalarının birçoğu ve en değerlileri İstanbul kütüphanelerindedir. Eser Kahire (I-IV, 1271; I-V, 1283), Leknev (1285) ve Delhi'de (1304, 1309), dokuz ciltte on sekiz cüz halinde Kahire'de (1929-

1930) müstakil olarak, İrşâdü's-sârî'nin kenarında on cilt halinde Bulak'ta (1267, 1275, 1276, 1285, 1288, 1292, 1304-1306) ve yine Kahire'de (1276, 1306, 1307, 1325-1326) yayımlanmıştır. el-Minhâc'ı Abdullah b. Muhammed b. Abdülkadir el-Ensârî (ö. 724/1324) ihtisar

etmiş, Ahmed b. Lü'lü' b. Nakıb de (ö. 769/1368) eser üzerinde en-Nüket ʿale'l-Minhâc adıyla bir hâşiye yazmıştır (Sezgin, I, 138). 3. Fazlü'l-münʿim fî şerhi Sahîhi Müslim. Muhammed b. Atâullah el-Herevî'ye (ö. 829/1426) ait olan bu eserin iki ciltten ibaret bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Feyzullah Efendi, nr. 442-43, 248+230 varak). Eserin bir nüshası da Hindistan'dadır (Bankipûr 5/1/88-89, nr. 202, 341 varak). 4. ed-Dîbâc ʿalâ Sahîhi Müslim b. Haccâc. Süyûtî bu küçük hacimli eserinin mukaddimesinde kısaca Müslim'in şartları ile eserinde kullandığı terimler hakkında bilgi vermekte, künyesiyle bahsedilen şahısların adlarını alfabetik olarak sıralamakta, şerh kısmında da az kullanılan bazı isim, lakap ve kelimelerin okunuşunu belirtmekte, ayrıca rivayet farklarına işaret etmektedir. Eser Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî'nin (ö. 1306/1888) Veşyü'd-Dîbâc ʿalâ Sahîhi Müslim b. Haccâc adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1299). 5. ʿİnâyetü'l-meliki'l-münʿim li-şerhi Sahîhi Müslim. Sahîh-i Buhârî'ye otuz ciltlik bir şerh yazmış olan Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi'nin (ö. 1167/1753-54) bu eserinin yazmaları İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır. Nuruosmaniye (nr. 1042, 368 varak; nr. 1043, 247 varak) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshalar (Medine, nr. 245, I. cilt 245 varak, II. cilt 246 varak, III. cilt 317 varak) müellif hattıyladır. Eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 381-382; Hamidiye, nr. 343-345; Laleli, nr. 560-562) ve Üsküdar Selim Ağa (nr. 205) kütüphanelerinde de nüshaları vardır. 6. Fethu'l-mülhim fî şerhi Sahîhi Müslim. Hindistanlı Fazlullah Câbir (Şebbîr) Ahmed ed-Diyûbendî el-Osmânî tarafından beş ciltte tamamlanması düşünülen eser, büyük hacimli üç cildi Delhi'de (1934) yayımlandıktan sonra müellifinin vefatı üzerine yarım kalmıştır. Zâhid el-Kevserî hadisleri şerhederken bütün mezheplerin görüşlerine ve delillerine yer vermesi, isimlerin okunuşu, garîb kelimelerin açıklanması, râvilerin gerektiği şekilde tanıtılması ve özellikle de Müslim'in mukaddimesini mükemmel olarak şerhetmesi sebebiyle eseri, bugüne kadar yazılmış Sahîh-i Müslim şerhlerinin hepsinden daha üstün ve doyurucu bulduğunu söylemektedir (Makalât, s. 103-106).

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in Sıbt İbnü’l-Cevzî (ö. 654/1256), İbnü’l-Mülakkın (ö. 804/1401), Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Ali el-Karî (ö. 1014/1605) gibi ünlü muhaddisler tarafından yapılan daha başka şerhleri de vardır. Hindistanlı âlimlerin muhtelif dillerdeki diğer şerhleri ve tercümeleri arasında Mevlevî Vahîdüzzaman b. Mesîhüzzaman el-Haydarâbâdî’nin (ö. 1920) el-Muʿlim adlı Urduca altı ciltlik çalışması (Lahor 1304-1306), Abdülazîz b. Gulâm Resûl’ün Pencap dilindeki tercüme ve şerhi (Lahor 1307), Veliyyullah b. Ahmed Ali el-Ferruhâbâdî’nin (ö. 1249/1833) Farsça el-Matarü’s-seccâc’ı zikredilebilir (Hindistanlı âlimlerin Sahîh-i Müslim şerhleri için bk. Abdülhay el-Hasenî, es-Sekafetü’l-İslâmiyye fi’l-Hind, s. 152). Kastallânî’nin sekiz büyük cüz halindeki Minhâcü’d-dîbâc’ı ve Ali el-Karî’nin dört cilt halindeki şerhi yarım kalmıştır.

el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in mukaddimesi, son hadisi (hatmi) ve diğer bazı kısımları üzerine yazılan şerhler de vardır. Sehâvî’nin Gunyetü’l-muhtâc fî hatmi Sahîhi Müslim b. Haccâc’ı (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 2569, 26 varak) ile Kastallânî’nin Şerhu hutbeti Müslim b. Haccâc’ı (Sezgin, I, 140) bunlardandır.

Sahîh-i Müslim’e hâşiyeler de yazılmıştır. Kütüb-i Sitte’nin her birine yazdığı hâşiyelerle tanınan Hindistanlı âlim Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî’nin (ö. 1138/1726) eseri Mültan’da tarihsiz olarak basılmıştır. Eser üzerinde Ali b. Ahmed es-Saîdî’nin de (ö. 1168/1754’ten sonra) bir hâşiyesi vardır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2628, 197 varak, müellif hattı).

Muhtasarları. Tanınmış bazı muhaddisler el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i ihtisar etmişlerdir. 1. İbn Tûmert’in (ö. 524/1130) muhtasarı İrlanda’da bulunmaktadır (The Chester Beatty Library, nr. 4146, 65 varak). 2. Telhîsu Sahîhi Müslim.

Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî’nin (ö. 656/1258) bu çalışmasının ikinci cildi Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Cârullah, nr. 264, 196 varak; diğer iki nüshası için bk. Sezgin, I, 140). Müellif daha sonra eserini el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim adıyla şerhederek hadislerde geçen garîb kelimeleri açıklamış, gerekli gördüğü yerlerde kelimeleri harekelemiş ve hadislerin ihtiva ettiği çeşitli hükümleri

ortaya koymuştur. Nevevî'nin ve Fethu'l-bârî'yi yazarken İbn Hacer'in büyük ölçüde faydalandığı bu eserin muhtelif nüshalarını Fuat Sezgin kaydetmektedir (GAS, I, 137). V. cildinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Cârullah, nr. 353, 243 varak). 3. el-Câmiʿu'l-muʿlim bi-mekasıdi Câmiʿi Müslim. Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî'nin (ö. 656/1258) bu muhtasarı, Sıddık Hasan Han tarafından yapılan es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi metâlibi Sahîhi Müslim b. Haccâc adlı Arapça şerhiyle birlikte Hindistan'da basılmıştır (Bhopal 1302). Müstakil olarak Beyrut'ta (1389) ve Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî'nin tahkikiyle Beyrut-Dımaşk'ta da yayımlanmıştır (1407/1987, 6. baskı).

Diğer Çalışmalar. el-Câmiʿu's-sahîh üzerinde hadislerini başka tariklerle güçlendirmek, râvileri hakkında bilgi vermek, garîb kelimeleri açıklamak, esere yöneltilen tenkitleri cevaplandırmak, içindeki mevkuf ve maktû rivayetleri tesbit etmek gibi muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bunların belli başlıları şunlardır: 1. el-Müsnedü'l-muhrec ʿalâ kitâbi Müslim b. Haccâc. Eser Ebû Avâne Ya'kub b. İshak el-İsferâyînî (ö. 316/928) tarafından Sahîh-i Müslim üzerine yapılan bir müstahrec çalışması olup Müsnedü Ebî ʿAvâne diye bilinmektedir. İki cilt halinde Haydarâbâd'da basılmıştır (1363/1944). Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine müstahrec yazan diğer muhaddisler arasında Ebû Ca'fer Ahmed b. Hamdân en-Nîsâbûrî (ö. 311/923), Ebû İmrân Mûsâ b. Abbas el-Cüveynî (ö. 323/935), Ebû Muhammed Kasım b. Asbağ el-Kurtubî (ö. 340/951), Ebü'n-Nadr Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 344/955), Ebü'l-Velîd Hassan b. Muhammed el-Ümevî (ö. 349/960) ve Cevzakı diye tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah (ö. 388/998) sayılabilir. 2. Ricâlü Sahîhi Müslim. Sahîhayn râvileri üzerine yazılmış birçok eser bulunmakla beraber İbn Mencûye (ö. 428/1036) bu çalışmasında sadece Müslim'in râvilerini ele almış, haklarında kısa bilgiler vererek rivayetlerinin Sahîh-i Müslim'de hangi babda geçtiğini kaydetmiştir. Alfabetik olan eser Abdullah el-Leysî tarafından Beyrut'ta iki cilt halinde neşredilmiştir (1407/1987). 3. el-Müfhim li-şerhi (fî şerhi) garîbi Müslim. Sahîh-i Müslim'deki nâdir kelimeleri açıklamak üzere Abdülgafir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134-35) kaleme aldığı bu eserin herhangi bir nüshası tesbit edilememiştir. 4. Sıyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühû mine'l-iskatı ve's-sakat. İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) on bölümden ibaret olan bu eseri Sahîh-i Müslim hakkında genel bilgiler vermekte, ona yöneltilen bazı

tenkitleri cevaplandırmakta ve mukaddime ile bazı hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki yegâne nüshası (Ayasofya, nr. 475, 35 varak) Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir tarafından Beyrut’ta yayımlanmıştır (1404/1984). 5. el-Müfsıhu’l-müfhim ve’l-mûdıhu’l-mülhim li-meʿânî Sahîhi Müslim. Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Hişâm el-Ensârî (ö. 646/1248) tarafından kaleme alınan eserin Kahire’de bir nüshası vardır (Talʻat, Hadis, nr. 794, 106 varak). 6. Gurerü’l-fevâʾidi’l-mecmûʿa fî beyâni mâ vakaʿa fî Sahîhi Müslim mine’l-ehâdîsi’l-maktûʿa. Reşîd el-Attâr’ın (ö. 662/1264) bu çalışmasının bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Damad İbrâhim, nr. 396/6, vr. 164ª-173b) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Sezgin, I, 141; Ziriklî, VIII, 159). 7. er-Rubâʿiyyât min Sahîhi Müslim. Emînüddin Muhammed b. İbrâhim el-Vânî (ö. 735/1335), Sahîh-i Müslim’deki dört râvili hadisleri bu küçük risâlesinde bir araya getirmiştir. Eser Hindistan’da bulunmaktadır (Bankipûr 5/2/184, nr. 462/2, vr. 15-19). Müslim’in dokuz râvi ile Hz. Peygamber’e ulaşan rivayetlerini Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisî (ö. 642/1245) Tüsâʿiyyâtü Müslim adlı küçük bir cüzde toplamıştır. Bu çalışma Zâhiriyye Kütüphanesi’ndedir (Hadis, nr. 348, vr. 51ª-55b). 8. Tuhfetü’l-müncid ve’l-müthim fî garîbi Sahîhi Müslim. Sıbt İbnü’l-Acemî (ö. 841/1438), kendisine ait bir Sahîh-i Müslim nüshasının kenarına bu eserdeki garîb kelimelerle ilgili notlar yazmış, bu notları Sâlih b. Ahmed b. Sâlih es-Seffâh el-Halebî’nin bir araya getirmesiyle Tuhfetü’l-müncid ortaya çıkmıştır. Eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Reîsülküttâb, nr. 118, 348 varak). 9. el-Vukuf ʿalâ mâ fî Sahîhi Müslim mine’l-mevkuf. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Sahîh-i Müslim’de merfû hadislerin arasında geçen 192 rivayeti mevkuf kabul ederek onları bu kitabında toplamış, eser Abdullah el-Leysî el-Ensârî tarafından Beyrut’ta yayımlanmıştır (1406/1986). 10. Miftâhu Sahîhi Müslim. Muhammed Şerif Tokadî tarafından kavlî hadislere göre alfabetik olarak hazırlanan bu fihristte, 1290’da Kahire’de yayımlanan Sahîh-i Müslim metniyle İrşâdü’s-sârî’nin kenarında on cilt halinde basılan (Kahire 1293) Nevevî’nin Sahîh-i Müslim şerhi esas alınmıştır. Hadislerin hangi kitâbın hangi babında ve adı geçen iki eserin hangi cilt ve sayfasında bulunduğu gösterilmiştir. Eser, müellifin Miftâhu Sahîhi’l-Buhârî adlı çalışmasıyla birlikte ve Miftâhu’s-Sahîhayn ismiyle İstanbul’da neşredilmiştir (1313).

el-Câmiʿu's-sahîh, Türkçe'ye iki defa tercüme edilmiştir. Bunlardan ilki Mehmet Sofuoğlu tarafından

Sahîh-i Müslim ve Tercemesi adıyla ve yer yer kısa dipnotlar ilâvesiyle yapılmıştır (I-VIII, İstanbul 1386-1390/1967-1970). Daha sonra Ahmet Davutoğlu eseri tercüme ve şerhetmiş, bu çalışma da Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi adıyla yayımlanmıştır (I-XI, İstanbul 1973-1980). XII. cilt olarak neşredilen fihrist (İstanbul 1986), her bir cildin indeksi müstakil yapıldığı için faydalı değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, Sahîḥ (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkı), Kahire 1374-75/1955-56; Hâkim en-Nîsâbûrî, Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, nâşirin girişi, s. 15-16, 20-22; İbnü'lKayserânî, Şürûtü'l-eʾimmeti's-sitte, Beyrut 1405/1984, s. 17-19, 22-24; Hâzimî, Şürûtü'l-eʾimmeti'l-hamse, Beyrut 1405/1984, s. 66-76; İbnü's-Salâh, Sıyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetühû mine'l-iskatı ve's-sakaṭ (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Beyrut 1404/1984, s. 94-99; Nevevî, Şerhu Müslim, Kahire 1392/1972, I, 4-27; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 465; Tecrid Tercemesi, I, 216-220, ayrıca bk. İndeks; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 208-210; Keşfü'z-zunûn, I, 555-559; Sıddîk Hasan Han, el-Hıtta fî zikri's-sıhâhi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 198-206; Serkîs, Muʿcem, I, 528, 1080; II, 1204; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VIII, 513-516; a.mlf., es-Sekafetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 152; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 159; Sezgin, GAS, I, 136-143; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî, Kahire 1386-87/1967, I, 111, 257-260; M. Zâhid Kevserî, Makalât, Humus 1388, s. 103-106; Mahmûd Fâhûrî, el-İmâm Müslim b. Haccâc, Haleb 1399/1979; Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Kütübü's-sünne, Kahire 1399/1979, I, 185-221; Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Mekânetü's-sahîhayn, Kahire 1402, s. 69-72, 90-94, 113-114, 175-176; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 217-221; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s.

222-234; James Robson, “Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivâyeti” (trc. Talât Koçyiğit), AÜİFD, sy. 3-4 (1955), s. 8-20; A. J. Wensinck, “Müslim”, İA, VIII, 821-822.

M. Yaşar Kandemir

el-CÂMİU’s-SAHÎH

الجامع الصحيح

Tirmizî’nin (ö. 279/892) Kütüb-i Sitte’ye dahil olan eseri.

Sünenü’t-Tirmizî, Câmiʿu’t-Tirmizî, Sahîhu’t-Tirmizî, el-Câmiʿu’s-sahîh, el-Müsnedü’s-sahîh, el-Câmiʿu’l-kebîr gibi değişik adlarla kaynaklara geçmiş olan eser daha çok Sünenü’t-Tirmizî adıyla meşhur olmuştur. Sadece ahkâm hadislerini değil câmi‘*lerde bulunan diğer konulara dair hadisleri de ihtiva ettiği için el-Câmiʿu’s-sahîh, veya el-Câmiʿu’t-Tirmizî ismi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Tirmizî’nin 270 (883) yılında tamamladığı esere “sahih” denilmesinin sebebi, Kütüb-i Sitte’ye es-Sıhâhu’s-sitte denildiği gibi, eserin ihtiva ettiği hadislerin büyük kısmının sahih* nitelikli olmasıdır. Sahîhu’t-Tirmizî ve el-Câmiʿu’s-sahîh adlarını, hadis kitapları hakkında yeterli bilgisi bulunmayanları kitaptaki bütün hadislerin sahih olduğu şeklinde yanlış bir anlayışa sevkedebileceği için sakıncalı görenler de vardır (bk. Nûreddin Itr, s. 45).

Tirmizî el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i yazdıktan sonra onu Hicaz, Irak ve Horasan âlimlerinin tenkidine sunmuş ve hepsinin takdirini kazanmıştır. Bunun üzerine eserini, “Kimin evinde bu kitap bulunursa onun evinde konuşmakta olan Peygamber var demektir” sözüyle ilim âlemine takdim etmiştir. Tirmizî bu sözü övünmek için değil eserine olan güvenini belirtmek için söylemiştir. el-Câmiʿ, Sahîhayn’ın aksine telif edildiği yıllarda meşhur olmamış, ancak V. (XI.) yüzyıldan sonra rağbet kazanarak Kütüb-i Sitte arasındaki yerini almıştır.

Yaygın kanaate göre el-Câmiʿu’s-sahîh, Kütüb-i Sitte içinde Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inden sonra dördüncü sırayı almaktadır. Ancak Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ve Kâtib Çelebi gibi eski, Tirmizî şârihi Mübârekfûrî ve Nûreddin Itr gibi çağdaş bazı müellifler onun üçüncü sırada yer alması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Tirmizî’nin hadis kabul şartlarında Ebû Dâvûd’dan daha titiz davranması, eserin dinî her konuyu kapsaması gibi özellikleri onu Kütüb-i Sitte’nin üçüncü sırasında görme düşüncesine haklılık kazandırmaktadır.

Her ne kadar Zehebî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’te, zındıklığı sebebiyle idam edilen Muhammed b. Saîd el-Esedî ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî gibi son derece zayıf kimselerin rivayetlerine yer verildiği için onun Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin sünenlerinden sonra geldiğini ileri sürmüşse de Tirmizî her hadisin hangi sebepten dolayı zayıf olduğunu açıkladığı ve kitabında râviler yüzünden tereddüt ve güvensizliğe yer bırakmadığı için Zehebî’nin bu görüşü fazla kabul görmemiştir. Ancak Tirmizî’nin hocalarıyla uzun zaman beraber olmaması, durumlarını açıklasa bile tenkide uğramış dördüncü tabaka râvilerinden hadis alması, Hâzimî gibi bazı âlimlerin Ebû Dâvûd’u ona tercih etmelerine sebebiyet vermiştir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, üslûbunun açık ve kolay olması, hadislerinin güvenilirlik derecesinin tek tek belirlenmesi sebebiyle eseri Sahîhayn’dan bile faydalı bulduğunu söylemiş, derece itibariyle el-Muvattaʾ ile Sahîhayn’dan sonraki tabakada (ikinci tabaka) gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Ferrâ el-Begavî’nin, eseri hasen* hadis kaynaklarından biri kabul etmesi çok genel bir değerlendirme sayılarak isabetli bulunmamıştır.

Hadis Sayısı. el-Câmiu’s-sahîh, sonundaki “ilel” bahsiyle birlikte kırk altı bölüm (ebvâb) içinde 2496 babdan meydana gelmektedir. İlk iki cildi Ahmed Muhammed Şâkir tarafından yayımlanan beş ciltlik baskıya göre 3956, Tuhfetü’l-ahvezî ile birlikte basılmış olan nüshadaki rakamlamaya göre ise 4051 hadis ihtiva etmektedir. Dört sünenin her birinde mevzû hadis bulunduğunu iddia eden Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, bu eserdeki hadislerden de yirmi üçünün uydurma olduğunu ileri sürmüş, ancak Süyûtî el-Kavlü’l-hasen fi’z-zebbi ʿani’s-Sünen adlı eserinde sözü edilen hadislerin uydurma olmadığını ispat etmiştir (bk. Mübârekfûrî, I, 365-367). Sahîhayn’ın her biri kadar hadis ihtiva eden el-Câmiʿ tekrarlarının azlığı ile tanınır. Tirmizî şârihi Mübârekfûrî’nin birçok bab ve hadisin mükerrer olduğunu söylemesine rağmen gösterdiği on bir bab ve seksen kadar hadisin büyük çoğunluğunun iki defa, pek azının ise üç defa (meselâ bk. Urenîler hadisi, “Tahâret”, 55; “Eṭʿime”, 38; “Tıb”, 6) tekrarlandığı görülmektedir ki bunların önemli bir kısmı kaçınılmaz tekrarlardır. Eserde ta‘lik* miktarı da son derece azdır.

Tertibi. Kütüb-i Sitte’ye dahil olan diğer eserler gibi el-Câmiʿu’s-sahîh de konularına göre (ale’l-ebvâb) tasnif edilmiştir. Konuların sıralanması ve konu başlıklarının belirlenmesinde Tirmizî’nin özellikle hocası Buhârî’den

etkilenmiş olmakla beraber ondan ayrıldığı noktalar da vardır. Eserin sünenlerde olduğu gibi “Kitâbü’t-Tahâre” ile başlaması, bölüm adlarını verirken “kitâb” yerine “ebvâb” kelimesini kullanması ve hadislerin merfû olduğunu belirtmek üzere her defasında “an resûlillâh sallallahu aleyhi ve sellem” kaydını koyması belirgin özelliklerindendir. Eserde mevkuf ve maktû hadisler sadece merfû hadisler değerlendirilirken zikredilmiştir. El-Câmiʿ in Ahmed Muhammed Şâkir tarafından yayımlanan I. ve II. ciltlerinde bölüm adları “ebvâb” şeklinde muhafaza

edilmiş, ancak eserin neşrini tamamlayan diğer iki nâşir tarafından beş ciltlik Kahire baskısının öbür ciltlerinde “ebvâb” kelimeleri “kitâb” olarak değiştirilmiştir. Tirmizî bab adlarını (terâcim) çok defa o babın hadislerindeki ifadelerden seçerek “bâbü mâ câe fî kezâ” şeklinde ve bir sonuç belirtmeyecek tarzda tesbit etmiştir. Bazı konularda da bab başlığı konulmadığı, bazı bab başlıkları ile konu arasındaki ilginin zorlukla kurulduğu görülmektedir. Neshin söz konusu olduğu bahislerde genellikle önce mensuh, sonra da nâsih hadisler sıralanmaktadır (bk. “Tahâret”, 6-7, 8-9, 58-59). Bab başlığı konulmadığı zaman ilgili fasıllar ya sadece “bab” veya “bâbün minhu”, “bâbün minhu eydan” veya “bâbün minhu âhar” ifadeleriyle ayrılmaktadır.

Tirmizî’nin bir özelliği de senedinde garîb*lik bulunan hadisleri umumiyetle konuya girerken zikretmesidir. İbn Receb el-Hanbelî, hadislerdeki illetlerin açıklanması ve senedin durumunun belirtilmesi sebebiyle bunun bir kusur olarak görülmemesi gerektiğine işaret eder ve önce kusurlu senedleri, ardından da sağlam senedleri sıralamanın Nesâî tarafından da devam ettirildiğini söyler (Şerhu ʿ İleli’t-Tirmizî, s. 302). Tirmizî, “Kale Ebû Îsâ” diye başlayan değerlendirmelerinde hemen her babda sırasıyla önce hadislerin sıhhat durumunu ve râvilerin güvenilirlik derecelerini belirtir; sonra da seneddeki illetleri, hadisin diğer tariklerini ve fakihlerin görüşlerini açıklar. O konuya dair diğer sahâbîlerden gelen rivayetler varsa onlara da “ve fi’l-bâbi an fülân” diye sahâbî isimlerini sayarak işaret eder. Sadece Tirmizî’de görülen bu uygulama, Müslim’in, hadislerin bütün senedlerini bir araya toplamak suretiyle tekrardan kaçınma prensibine benzediği gibi aynı zamanda hadislerin bir nevi tahrîc*i sayılmaktadır. Tirmizî’nin “ve fi’l-bâbi an fülân” diye varlığına işaret ettiği birçok rivayeti şârihler mevcut hadis kaynaklarında bulamamışlardır. Bu

durum, Tirmizî tarafından bilinen birçok rivayetin elimizdeki eserlere intikal etmediğini, dolayısıyla el-Câmiʿin kaynaklarının zenginliğini göstermektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin günümüze gelmediği anlaşılan el-Lübâb fî şerhi kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb adlı eseri bu konuya ışık tutmaktaydı (el-Câmiʿu's-sahîh, nâşirin girişi, I, 66). Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî'de bu meseleyi ele almaktadır (I, 386-396).

Tirmizî hadisleri değerlendirirken her zaman "sahih", "hasen" veya "zayıf" gibi tek terim kullanmaz. Hadisin en belirgin özelliğini -Zeynüddin el-Irâkı'nin dediği gibi-ilk kelimede göstermek kaydıyla çok defa "hasen-sahih", "hasen-garîb", "sahih-hasen-garîb" gibi iki veya üç kelimeden oluşan terimler kullanır. Tirmizî bu sonuncu şekli hangi anlamlar için kullandığını bizzat açıklamadığı için eser üzerinde araştırma yapanlar bu konuda farklı yorumlar yapmışlardır. Hadislerdeki garîblik durumunu ya "bu senedle garîbdir" (غريب من هذا الوجه) diyerek ya da garîbliğin nereden kaynaklandığını belirterek gerekçeli bir şekilde açıklar. Bazı terimleri de yaygın olanın aksine farklı mânalarda kullandığı görülür. Meselâ "tâbiînden birinin sahâbîyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadis" anlamındaki mürsel terimini çok defa "senedinde kopukluk bulunan hadis (münkatı')" anlamında, ceyyid ve kavî terimlerini sahih yerinde, zâhibü'l-hadîs terkibini de hadisleri ezberledikten sonra çabuk unutan kimse hakkında kullanır. Hadis metnini verdikten sonra râvilerin kimliklerini açıklar ve yer yer hadislerdeki lafızların hangi râviye ait olduğunu gösterir (bk. "Savm", 28); bazan da hadisin farklı senedlerini kaydettikten sonra Müslim'in yaptığı gibi metni tekrarlamak yerine "nahvehû", "nahve hâzâ" veya "mislehû" kelimelerini koymayı tercih eder. Eserde garîbü'l-hadîs ve muhtelifü'l-hadîs ilimlerine dair açıklamalarda bulunur (bk. "Zekât", 33; "Ahkâm", 38). Hadisler arasındaki teâruz*ları kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine dayanarak gidermeye çalışır (bk. "Şehâdât", 4).

Tirmizî ahkâm hadisleri hakkında fakihlerin kanaatlerini zikrederek o hususta aralarında ittifak bulunup bulunmadığını ve uygulamanın hangi görüş istikametinde olduğunu söyler. İcmâ varsa bunu özellikle belirtir. Onun âlimlerin görüşlerini tesbit etmedeki titizliğine bakarak bazı sahâbî ve tâbiîlerin fıkhî görüşlerini bu nakillerden derlemenin mümkün olduğu söylenmiştir. Brockelmann'ın da belirttiği gibi el-Câmiʿu's-sahîh fıkıh

mezhepleri arasındaki ihtilâflar konusunda önemli bir kaynaktır.

Rivayeti. Tirmizî'den pek çok kimse rivayette bulunmakla beraber el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ondan bütünüyle veya kısmen kaç kişinin rivayet ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Fakat eserin râvisi olarak bilhassa şu altı kişinin ismi zikredilmektedir: Ebü'l-Abbas Muhammed b. Ahmed b. Mahbûb el-Mahbûbî, Ebû Saîd Heysem b. Kuleyb eş-Şâşî, Ebû Zer Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed et-Tirmizî, Ebû Muhammed Hasan b. İbrâhim el-Kattân, Ebû Hâmid Ahmed b. Abdullah et-Tâcir, Ebü'l-Hasan el-Fezârî. Bunlardan Mahbûbî'nin rivayeti bize kadar ulaşmış ve eserin birçok baskısına esas alınmıştır. Mahbûbî nüshasının meşhur tarihçi ve muhaddis İbn Asâkir ile el-Câmiʿ in ilk şârihi İbnü'l-Arabî'ye ulaşan iki senedi şöyledir:

Baskıları. İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan (bk. Sezgin, I, 154-155) el-Câmiʿu's-sahîh ilk defa iki cilt halinde Bulak'ta basılmıştır (1292). Daha sonra ʿ Ârizatü'l-ahvezî şerhiyle birlikte on üç cilt olarak Kahire'de yayımlanmıştır (1350-1352). Ayrıca Leknev'de (1876, 1310, 1317), Delhi'de (1269, 1270, 1302, 1315) ve ilk iki cildi Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1356/1937), III. cildi Muhammed Fuâd Abdülbâkı (Kahire 1356/1937), IV ve V. ciltleri de İbrâhim Utve Avd tarafından olmak üzere Kahire'de (1382/1962) neşredilmiştir. Eserin I. cildi Abdülvehhâb Abdüllatîf, diğerleri Abdurrahman Muhammed Osman tarafından tahkik edilen beş ciltlik baskısı ile (Medine 1384-1387/1964-1967) İzzet Ubeyd tarafından son cildi fihrist olmak üzere on cilt halinde yayımlanan bir başka baskısı daha vardır (Humus, ts.). el-Câmîʿu's-sahîḥ'i Sünen-i Tirmizî Tercemesi adıyla Osman Zeki Mollamehmedoğlu sened zincirinde sadece sahâbî olan râvileri kaydederek Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-VI, İstanbul 1981).

Şerhleri. 1. ʿ Ârizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) tarafından kaleme alınan bu eser el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in tamamını kapsayan ilk şerhtir. Bununla beraber her hadisin, hatta her babın şerhini ihtiva etmemektedir. Bu şekliyle eser şerhten çok ta'lik mahiyetindedir. İbnü'l-Arabî bazı garîb kelimeleri açıklamak, fıkhî hükümleri belirtmek ve birbirine zıt görünen bazı hadislerde zıtlık bulunmadığını göstermekle yetinmiştir. Şerh metodu Hattâbî'nin şerhlerini andıran İbnü'l-Arabî

tercihlerinde mensup olduğu Mâlikî mezhebinin görüşlerini esas almış, zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerini de tartışma konusu yapmıştır. Şerhler “fer‘”, “tahkik”, “tekmile”, “terkib”, “nükte” ve “tefrî‘” gibi daha sonraki şerhlerde pek rastlanmayan başlıklar altında yapılmış ve şerhedilecek hadis metni “kavlühû” kelimesiyle zikredilmiştir. Eser ilk defa Tirmizî şerhlerinden üçüyle birlikte Hindistan’da Mecmûʿa-i Şürûh-i Erbaʿ-i Tirmizî adıyla basılmıştır (Kanpûr 1299). Daha sonra müstakil olarak Tirmizî’nin metniyle birlikte on üç cilt halinde Kahire’de neşredilmiştir (1350-1352). 2. en-Nefhu’ş-şezî şerhu Süneni’t-Tirmizî. İbn Seyyidünnâs el-Ya‘murî (ö. 734/1334) tarafından yazılan ve el-Câmiʿin üçte ikisini ihtiva eden yarım kalmış bir şerhtir. Kâtib Çelebi’nin on cilt kadar olduğunu söylediği eserin bir cildi Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 514, 276 varak). Zeynüddin el-Irâkı (ö. 806/1404) bu şerhe bir tekmile yazmıştır. Bu tekmilenin müellif hattı olduğu tahmin edilen nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’dedir (Hadis, nr. 2504). Abdurrahman b. Sâlih Muhyiddin Medine İslâm Üniversitesi’nde en-Nefhu’ş-şezî üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır. 3. Şerhu Süneni’t-Tirmizî. Zeynüddin el-Irâkı’nin adı geçen tekmilesinden ayrı olarak kaleme aldığı bir şerhtir. 226 varaklık I. cildi ile müellif hattı olan 275 varaklık VII. cildi Millet Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Feyzullah, nr. 363, 364). 4. Kutü’l-mugtezî ʿalâ Câmiʿi’t-Tirmizî. Süyûtî’ye (ö. 911/1505) ait olan bu şerh daha önceki şerhlerden özellikle Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine dayalı özlü bir eserdir (Kanpûr 1299). Dimnâtî (ö. 1306/1888) bu şerhi Nefʿu Kuti’l-mugtezî adıyla ihtisar etmiştir (Kahire 1298). 5. el-ʿUrfü’ş-şezî ʿalâ Câmiʿi’t-Tirmizî. Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî’nin (ö. 1933) el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i okuttuğu sırada talebeleri tarafından derlenmiş takrirlerinden meydana gelen bu bir ciltlik şerh Hindistan’da taşbaskı usulüyle basılmıştır (1344). 6. Tuhfetü’l-ahvezî bi-şerhi Câmiʿi’t-Tirmizî. Hindistanlı hadis âlimi Mübârekfûrî (ö. 1934) tarafından kaleme alınmıştır. Eserde Tirmizî’nin râvileri hakkında bilgi verilmiş, hadislerin geçtiği diğer önemli kaynaklar belirtilmiş, sened ve metinler hakkında açıklama yapılmıştır. Muhaddis fakihlerle selefin görüşlerine de yer verilen şerhte Tirmizî’nin “hasen”, “sahih” gibi değerlendirmeleri diğer muhaddislerin görüşleriyle desteklenmiştir. Tirmizî tarafından genel mahiyette zikredilen görüş ve ihtilâfların kimlere ait olduğu, delilleri ve bunlardan tercih edilenler gösterilmiştir. Şerhedilecek ifadeler “kavlühû” başlığı altında verilmiştir. Şerhin iki ciltlik mukaddimesinde hadis ilmi, muhaddislerin

değeri, tedvîn*, hadisle amel, hadis ilminin Hindistan'daki durumu ve önemli hadis kitapları hakkında bilgi verilmiş, daha sonra el-Câmiʿu's-sahîh muhtelif yönleriyle ele alınmıştır. Tuhfetü'l-ahvezî'nin ilk baskısı Hindistan'da dört büyük cilt halinde yapılmış (1353), bab ve hadislerin numaralandığı ikinci baskısının I. cildi Abdülvehhâb Abdüllatîf, diğer ciltleri Abdurrahman Muhammed Osman tarafından iki ciltlik mukaddimeden ayrı olarak on cilt halinde Kahire'de yayımlanmıştır (1349-1353/1930-1934).

Diğer Çalışmalar. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî es-Sarsarî (ö. 716/1316) tarafından yapılan muhtasarı Kahire'de, Muhammed b. Akıl el-Bâlisî (ö. 729/1329) tarafından yapılan iki ciltlik muhtasarı Paris'te, Ebü'l-Fazl Muhammed Tâceddin Abdülmuhsin el-Kalaî tarafından 1147 (1735) yılında kaleme alınan muhtasarı yine Kahire'de bulunmaktadır (Sezgin, I, 156). Ebû Ali Hasan b. Ali b. Nasr el-Horasânî et-Tûsî (ö. 312/924) ile İbn Mencûye'nin (ö. 428/1036) eser üzerinde müstahrec*leri bulunduğu kaydedilmektedir (Kettânî, s. 30). el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te senedinde üç râvisi olan bir sülâsî hadis (bk. SÜLÂSİYYÂT) bulunmaktadır ("Fiten", 73). Bu hadis Abdülhamîd Şânûhe tarafından yayımlanan (Beyrut 1405/1985) Tahrîcü sülâsiyyât'ta (s. 41), Ali Rızâ Abdullah ve Ahmed Bizre tarafından

neşredilen (Beyrut 1406/1986) es-Sülâsiyyât'ta (s. 45-48) ve Eşref b. Abdürrahîm tarafından yayımlanan (Beyrut 1407/1987) es-Sülâsiyyât fi'l-hadîsi'n-nebevî'de (s. 119-123) yer almaktadır. Eserdeki "rubâî" hadislere dair müellifi meçhul yirmi üç varaklık bir risâle Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Cârullah Efendi, nr. 282). Bunlardan başka eserle ilgili şu çalışmalar vardır: 1. Fezâʾilü'l-kitâbi'l-Câmiʿ. Ebü'l-Kasım Ubeyd b. Muhammed b. Abbas el-İsirdî (ö. 692/1293) tarafından yazılan, el-Câmiʿin özelliklerine ve râvilerinin durumlarına dair on varaklık bu araştırmanın tek yazması Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (İsmail Saib Sencer, nr. 2167). 2. el-Ehâdîsü'l-müstagrabeti'l-vâride fi'l-Câmiʿi's-sahîh li't-Tirmizî. VIII. (XIV.) yüzyılda yaşamış olan Ahmed b. Alâî eş-Şâfiî'ye ait bu çalışmanın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 353, 177 varak). 3. el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmiʿihî ve beyne's-Sahîhayn. Nûreddin Itr tarafından doktora tezi olarak hazırlanan bu eser mukayeseli

bir araştırmadır. Kitapta Tirmizî hakkında geniş bilgi verildikten sonra el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in üç rivayeti istinbat* usulleri bakımından birbiriyle karşılaştırılmaktadır. Eser ilk defa 1970 yılında Kahire'de basılmıştır.

J. Robson'un el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in rivayet zincirlerine dair araştırması (BSOAS, s. 258-270) ile eserin bir yazmasına dair A. J. Arberry'nin makalesi de (RSO, s. 315-327) anılmaya değer ilmî çalışmalardır. Nâsırüddin el-Elbânî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in sahih rivayetlerini bir araya getirerek Sahîhu Süneni't-Tirmizî adıyla üç cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, el-Câmiʿu's-sahîḥ (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.), Kahire 1356/1937, nâşirin girişi, I, 14-15, 66; Şâfiî, İhtilâfü'l-hadîs (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1406/1986, s. 165; İbnü'lKayserânî, Şürûtü'l-eʾimmeti's-sitte, Beyrut 1405/1984, s. 21, 24; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 61; Hâzimî, Şürûtü'l-eʾimmeti'l-hamse, Beyrut 1405/1984, s. 57; Ebü'l-Kasım Ubeyd b. Muhammed b. Abbas el-İs'irdî, Fezâʾilü'l-kitâbi'l-Câmiʿ, AÜ DTCF Ktp., İsmail Sâib Sencer, nr. 2167; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 270-277; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 633-635; İbn Receb, Şerhu ʿİleli't-Tirmizî (nşr. Subhî Câsim el-Humeyd), Bağdad 1396, s. 287-324; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IX, 387-389; Keşfü'z-zunûn, I, 559; Ebû Zehv, el-Hadîs ve'l-muhaddisûn, Kahire 1958, s. 415-418; Brockelmann, GAL, I, 161-162; Suppl., I, 267-269; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 30-31; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî, Kahire 1386-87/1967, I, 337-428; II, 17-30; a.mlf., Tuhfetü'l-ahvezî, Kahire 1387/1967, X, 461-464; Sezgin, GAS, I, 154-156; Nûreddin Itr, el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-muvâzenetü beyne Câmiʿihî ve beyne's-sahîhayn, Kahire 1390/1970; Maʿa'l-mektebe, s. 413-415; Abdülhamîd Şânûhe, Tahrîcü sülâsiyyât, Beyrut 1405/1985, s. 41; M. Fuâd Abdülbâkı, Teysîrü'l-menfeʿa, Kahire 1409/1988, 4. Kitap, s. 1-43; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 68-75, 165-166; A. J. Arberry, "Notes on a Tirmidı Manuscript", RSO, XVIII (1940), s. 315-327; James Robson,

“The Transmission of Tirmidhı’s-Jamiʿ”, BSOAS, XVI (1954), s. 258-270; İbrahim Canan, “Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları”, İİFD, III/1-2 (1979), s. 123-125.

İsmail L. Çakan

CÂMİU’t-TEVÂRÎH

جامع التواريخ

Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî’nin (ö. 718/1318) modern anlamda ilk dünya tarihi olarak kabul edilen Farsça eseri.

Ortaçağ İslâm dünyasının yetiştirdiği seçkin devlet adamlarından, âlim ve tabiplerden biri olan Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, bu eserini İlhanlı Hükümdarı Gazan Han’ın isteği üzerine yazmaya başlamıştır. İlkçağ’dan itibaren Ortaçağ Avrupası ve İslâm dünyasında birçok kişi kendi inanç, kültür ve düşüncesi doğrultusunda birtakım umumi tarihler yazmışsa da Asya ve Avrupa kıtalarındaki çeşitli kavim ve milletlerin, buralarda kurulmuş devletlerin tarihini ilk defa tarafsız bir görüşle kaleme alan Reşîdüddin olmuştur.

Orijinalinin bazı bölümleri Farsça, bazı bölümleri Moğolca yazılmış ve daha sonra kısmen Arapça’ya da çevrilmiş olan Câmiʿu’t-tevârîḫ’in iki ayrı versiyonu vardır. 1306-1307 yıllarında tamamlanan birinci versiyonu üç cilt, 1310’da tamamlanan ikinci versiyonu ise dört cilt olarak düzenlenmiştir. Gazan Han’ın eser tamamlanmadan vefatı üzerine (1304) müellif tarihini halefi Olcaytu’ya ithaf etmeyi düşündüyse de Olcaytu bunu kabul etmedi ve eseri yine Gazan Han’a ithaf etmesini, kendisi için de ayrı bir umumi tarih yazmasını istedi. Bundan dolayı I. cilt Târîh-i Gazânî, Târîh-i Mübârek-i Gazânî veya Dâstân-ı Gazân Hân adlarını taşır. Bu cildin birinci bölümünde Türk ve Moğol kabileleri, bunların çeşitli kolları, şecereleri, Gazan Han’ın soyu, Argun Han’ın (1284-1291) tahta çıkışı, Gazan Han’ın hanımları ve çocukları hakkında bilgi verilir. İkinci bölüm ise Cengiz Han’dan Gazan Han dönemine kadar gelen Moğol tarihinden ibarettir.

Câmiʿu’t-tevârîḫ’in I. cildinin ilk bölümleri geniş çapta “Altın Defter” adındaki bir Moğol tarihine dayanmaktadır. Bu eser zamanımıza ulaşmamış, ancak 1284 tarihli Çince bir çevirisi Sheng-Wu Ching-Cheng Lu (kutsal savaşçının -Cengiz’in- şahsî mücadelelerinin tanıtımı) adıyla

günümüze kadar gelebilmiştir. Reşîdüddin I. cildi kaleme alırken eldeki kaynaklardan, Kubilay Han (1260-1294) ve oğlu Mengü Timur'un (1294-1307) saltanatları zamanındaki resmî yazışmalardan, Doğu Asya'dan gelen tüccar ve elçilerle yapılan görüşmelerden de faydalanmıştır. Moğol tarihinin başlangıcı ve Çin hakkındaki yazılarında büyük han Ögedey'in temsilcisi Bolad Chingsang'ın verdiği bilgilere güvenmiş, Kubilay'ın seferlerini anlatırken de doğrudan Moğol ve Çin kaynaklarından istifade etmiştir. Bu kaynaklar Yuan Shih'in topografik ve kronolojik bilgilerine dayalı olması yanında birçok folklorik unsuru da ihtiva etmekteydi.

I. cildin Moğollar'la ilgili bölümünü E. M. Quatremère Fransızca tercümesiyle birlikte (Histoire des Mongols de la Perse, Paris 1836), diğer bazı bölümlerini de I. N. Berezin Rusça tercümesiyle beraber (Sbornik letopisei. Istoria Mongolov, sochinenie Rashid-edina, St. Petersburg 1858-1888) yayımlamıştır. Bu cilt G. J. E. Blochet (Leiden-London 1911) ve Karl Jahn (London 1940) tarafından da neşredilmiştir. Blochet'nin yayımladığı metin Tahran'da (1313 hş.), Jahn'ın neşrettiği metin de İsfahan'da (1336 hş.) tekrar basılmıştır. Karl Jahn eserin Abaka Han, Ahmed Teküder, Argun Han ve Geyhatu ile ilgili bölümünü 1941'de Viyana'da yayımlamış, daha sonra da ofset olarak neşretmiştir (Gravenhage 1957). I. cildin metni ve tercümesi Rus İlimler Akademisi tarafından dört cilt halinde yayımlanmıştır (1946-1960). Abdülkerim Alioğlu da Câmiʿu't-tevârîḫ'in altı nüshasını karşılaştırarak İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'dan Gazan Han'a kadar gelen kısmını Farsça orijinali ve Rusça tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Bakü 1957). Eserin İlhanlılar devriyle ilgili kısmı neşredilirken Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (Revan Köşkü, nr. 1518) Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Arapça nüsha (Ayasofya, nr. 3034) dikkate alınmamıştır. Bu cildin tamamı 1960'ta Tahran'da yayımlanmıştır. Cengiz Han'dan sonraki Moğol tarihiyle ilgili bazı bölümler O. I. Smirnova tarafından Rusça'ya (Sbornik letopisei, Moskova-Leningrad 1952), Muhammed Sâdık Neş'et ve arkadaşları tarafından Arapça'ya (Kahire 1960), J. A. Boyle tarafından da İngilizce'ye (The Successors of Genghis Khan, London-New York 1971) çevrilmiştir.

Olcaytu Han'ın emriyle yazılan ve umumi tarih niteliğini taşıyan II. cildin orijinal nüshasının başına, bu cildin birinci bölümünü oluşturan, Olcaytu Han'ın doğumundan 706 (1306-1307) yılına kadar geçen dönemin bir tarihi

eklenmiştir. 1312'de tamamlanan bu bölümün bir nüshası Zeki Velidi Togan tarafından Meşhed'de bulunmuştur. İkinci bölümde Hz. Âdem ile Benî İsrâil peygamberleri, Hz. Muhammed'in hayatı, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve 1258 yılında yıkılışına kadar Abbâsîler'in tarihi anlatılır. Ayrıca Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Salgurlular, İsmâilîler, Oğuz Han'ın ahfadı, Türkler, Çinliler, yahudiler, Ortaçağ'ın Germen ve Avrupalı diğer kavimleri, Frank imparatorları, Hindistanlılar, Buda ve Budizm hakkında bilgi verilir. II. cildin Farsça nüshası meşhur olmakla birlikte Arapça nüshaları da vardır. Avrupa, Orta Asya ve Uzakdoğu hakkında coğrafî kayıtları da ihtiva eden eserin özellikle Moğol tarihiyle ilgili bölümü değerlidir. II. cilt I. cilt kadar önemli değilse de Reşîdüddin burada Moğollar'ın münasebet kurduğu bütün Asya ve Avrupa halklarının genel bir tarihini özet halinde kaleme almıştır. Câmiʿu't-tevârîẖ'in bu cildinin sonunda "Zeyl-i Ebû Hâmid" adında bir bölüm yer almaktadır. Burada Ebû Hâmid b. İbrâhim adlı bir kişi, son Irak Selçuklu hükümdarı Sultan II. Tuğrul devrine (1177-1194) dair oldukça geniş bilgi vermiştir.

Câmiʿu't-tevârîẖ'in Gazan Han ve Olcaytu dönemleriyle ilgili olayları bizzat Reşîdüddin tarafından kaleme alınmış, diğer bölümler ise onun planına uygun olarak değişik bilginlere yazdırılmıştır. Meselâ Moğol tarihini, büyük Moğol hanının İlhanlı sarayındaki temsilcisi Chingsang, Çin tarihini Li Tachi Maksun (Kamsun), Avrupa tarihini Tebriz'de bulunan hıristiyan rahipler kaleme almıştır. Yazılanların doğruluğunu tahkik için de başka bilginlerden faydalanılmış, yapılan düzeltmeler ve açıklamalar esere eklenmiştir. Hindistan tarihi hakkında İlhanlı sarayında yaşayan Keşmirli bir Hindû rahip bilgi vermiştir. Franklar'a dair bilgiler de Avrupalı rahiplerden elde edilmiştir. Eserde tarihî olaylar yanında çeşitli dinî inançlar ve gelenekler hakkında da önemli bilgiler verilir.

II. cildin Frank tarihiyle ilgili kısmı Fransızca tercümesiyle birlikte Karl Jahn tarafından (Leiden 1951; tıpkıbasım Tahran 1339), Gazneliler (Ankara 1957) ve Selçuklular'a (Ankara 1960) dair kısımları Ahmet Ateş tarafından, İsmâilîler, Fâtımîler ve Nizârîler'le ilgili bölümleri ise Dâniş-Padjuh ve Muhammed Debîr-i Siyâkı tarafından (Tahran 1338) yayımlanmıştır. Bu cildin Hindistan tarihi hakkındaki bölümünün özet İngilizce çevirisi Bibliographical Index to the Historians of Muhammedan India'nın I. cildinde neşredilmiştir (Delhi 1850, 1976). Diğer bölümler ise henüz

basılmamıştır (Câmiʿu’t-tevârîẖ’in neşirleri için bk. Hânbâbâ, II, 1491-1492). II. cildin son kısımlarının titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklarda Reşîdüddin’in coğrafyaya dair “el-mesâlik ve’l-memâlik” tarzında müstakil bir eseri olduğu kaydedilirse de diğer bazı kaynaklarda bu eser Câmiʿu’t-tevârîẖ’in III. cildi olarak gösterilir. Suverü’l-ekalîm adı verilen bu cildin, Moğol İmparatorluğu’nun yol sistemi, yollardaki mesafe taşları ve posta konaklama yerlerine dair bilgileri ihtiva ettiği belirtilmektedir. Ancak III. cildin bir nüshasına henüz rastlanmamıştır.

Orijinal adı Şuʿab-ı Pençgâne olan IV. cilt Arap, Türk, yahudi, Frank ve Çinliler’den müteşekkil devlet idaresinde söz sahibi olan beş büyük sülâlenin şecerelerini, Türk ve Moğol hanlarının aile fertlerini, yüksek rütbeli memurlarını ve ordu mevcudunu anlatan bir eserdir. Bu cilt de 1927’de Zeki Velidi Togan tarafından Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde ortaya çıkarılmıştır (III. Ahmed, nr. 2937). IV. cildin, Timurlular devrinde Şâhruh Mirza’nın (1405-1447) emriyle kaleme alınan Muʿizzü’l-ensâb adlı esere kaynak teşkil ettiği ve asıl nüshasının diğer ciltlerden ayrı olarak Moğolca yazıldığı rivayet edilmektedir. Bu cildin bir kısmı, Mecmûʿa-i Tevârîh-i Reşîdiyye adlı eserin içinde Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 3415).

Câmiʿu’t-tevârîẖ’e Hâfız-ı Ebrû tarafından yazılan zeyil,

Zeyl-i Câmiʿu’t-tevârîh-i Reşîdî adıyla İran’da neşredilmiştir (Tahran 1350/1971).

Câmiʿu’t-tevârîẖ birçok tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Benâkitî’nin Ravzatü üli’l-elbâb fî tevârîhi’l-ekâbir ve’l-ensâb (Târîh-i Benâkitî) adlı eseri esas itibariyle Câmiʿu’t-tevârîẖ’in özeti mahiyetindedir. Reşîdüddin Câmiʿu’t-tevârîẖ’te İslâm dünyasının dışında kalan toplumlara ayrı bir uygarlığın mensupları nazarıyla bakmış ve onlara özel bir yer ayırmıştır. Bundan başka eserini sanat değeri yüksek minyatürlerle süslemiş, müesseselere ve iktisadî konulara yer vermiş ve İslâm tarih yazıcılığında yeni bir çığır açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin, Kitâb-ı Târîh-i Mübârek-i Gazânî: Dâsitân-ı Gazân Han (nşr. Karl Jahn), London 1940; a.mlf., Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II, 5. cüz (Selçuklular Tarihi), III. seri nr. 6, nâşirin mukaddimesi, s. 526; E. Blochet, Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din, Leiden 1910; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm'da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 298-309; Sarton, Introduction, III, 970-971; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1491-1492; H. M. Elliot, Bibliographical Index to the Historians of Muhammedan India, Delhi 1976, I, 1-69; B. Gray, The World History of Rashid al-Din, London 1978; a.mlf., "An Unknown Fragment of the «Jami al-Tawarikh» in the Asiatic Society of Bengal", Ars Orientalis, I, Washington 1954, s. 65-75; Barthold, Türkistan, s. 46-50; E. G. Browne, "Suggestions for a Complete Edition of the Jami'u't-Tawarikh of Rashidu'd-Din Fadlu'llah", JRAS (1908), s. 17-37; R. Levy, "The Account of the Ismaʿili Doctrines in the Jamiʿ al-Tawarikh of Rashid al-Din Fadla'llah", a.e. (1930), s. 509-536; N. Poppe, "On some Geographic Names in the Jami'al-Tawarix", HJAS, XIX (1956), s. 33-41; K. Jahn, "Cihan Tarihçisi Olarak Raşîdüddin", İTED, III/3-4 (1959-60), s. 227-236; Minûçihr Murtazavî, "Câmiʿu't-tevârîh ve Müʾellif-i Vakıʿî-yi ân", Neşriye-yi Dânişkede-i Edebiyyât, Tebrîz 1340, 13. yıl bahar sayısı, s. 31-92, 311-349, 516-526; Müctebâ Mînovî, "Câmiʿu't-tevârîh-i Reşîdüddîn Fazlullah-i Hemedânî Vezîr", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, Tîrmah, Tahran 1349, s. 1-51; Meredith-Owens, "Some Remarks on the Miniatures in the Society's Jâmi al-Tawârîkh", JRAS (1970), s. 195-199; J. A. Boyle, "The Significance of the Jamiʿ al-Tawarîkh as a Source of Mongol History", Iran-Shinda, II (1970), s. 1-8; a.mlf., "Rashıd al-Dın: The first World Historian", IC, XLIV/1 (1970), s. 9-17; K. A. Luter, "The Saljuqnamah and the Jamiʿ al-Tawârîkh", Proceedings of the Colloquium on Rashıd al-Dın Fadlallah, 1971, s. 26-35; Terry Allen, "Byzantine Sources for the Jamiʿ al-Tawarıkh of Rashıd al-Dın", Ars Orientalis, XV, Washington 1985, s. 121-133; Zeki Velidi Togan, "Reşîd-üd-din Tabîb", İA, IX, 709-710.

Ramazan Şeşen

CÂMİU'l-ULÛM

جامع العلوم

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) Farsça ansiklopedik eseri.

Hadâˀiku'l-envâr fî hakāˀiki'l-esrâr adıyla da tanınan ve müellifin yaşadığı dönemdeki ilimlerin tanımını, tasnifini ve bu ilimlerin konularıyla ilgili çeşitli bilgileri ihtiva eden eser (telifi 574/1178), Hârizmşahlar'dan Alâeddin Tekiş'e ithaf edilmiştir. Müellifin, kendi dönemine kadar bu alanda yazılmış olan Câbir b. Hayyân'ın Kitâbü'l-Hudûd, Hârizmî'nin Mefâtîhu'l-ˁulûm, Fârâbî'nin İhsâˀü'l-ˁulûm, Resâˀilü İhvâni's-Safâ ve İbn Sînâ'nın Risâle fi'l-hudûd gibi temel eserleri gördüğü şüphesizdir. Fakat Râzî, sistematik bir ilimler tasnifi yapmak yerine sadece ilimlerin adlarını zikredip mahiyet ve muhtevalarını tanıtmakla yetinmiştir. Eserin bazı nüshalarında (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3832) kırk ilmin adı yer almaktadır. Bazı kaynaklar, kitabın altmış ilim ihtiva ettiğini ve bu sebeple Sittînî adıyla anıldığını kaydediyorsa da (bk. Safâ, II, 1016) böyle bir nüshanın mevcudiyeti tesbit edilememiştir.

Câmiˁu'l-ˁulûm'un 866'da (1461-62) Dımaşk'ta istinsah edilen ve 246 varak olan Süleymaniye nüshasında kırk ilim şöyle sıralanmaktadır: Kelâm, fıkıh usulü, cedel, hilâfiyat, ilmü'l-mezheb, ilmü'l-ferâiz, ilmü'l-vesâyâ, tefsir, delâilü'l-i'câz, kıraat, hadis, esâmi'r-ricâl, tarih, megazî, nahiv, sarf, ilmü'l-iştikak, ilmü'l-emsâl, ilmü'l-kavâfî, ilmü'l-arûz, ilmü bedâyii'ş-şi'r, ilmü'l-beyân, mantık, ilmü't-tabîiyyât, ilmü't-ta'bîr, ilmü'l-firâse, tıp, ilmü't-teşrîh, ilmü's-saydele, ilmü'l-havâs, ilmü'l-iksîr, ilmü'l-cevâhir, ilmü't-tılesmât, ilmü'l-filâha, ilmü kal'i'l-âsâr, ilmü'l-buzât, hendese, ilmü'l-baytara, ilmü'l-mesâha, ilmü cerri'l-eskal. Eserde bu ilimler dolayısıyla bazı tarihî bilgiler verilmekte ve kıssalar anlatılmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin bu tasnifi, aynı dönemde yaşayan Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ˁulûm adlı eserinden ayrı bir nitelik taşır.

Câmiˁu'l-ˁulûm Bombay (1323) ve Tahran'da (1346 hş.) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Câmiʿu'l-ʿulûm, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3832; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ, II, 1-2, not 1; Keşfü'z-zunûn, I, 565; Brockelmann, GAL, I, 669; Suppl., I, 924; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 37-38, 540-541; Safâ, Edebiyyât, II, 1016-1017; a.mlf., Gencîne-i Sühan, III, 173-176.

Rıza Kurtuluş

CÂMİU’l-USÛL

جامع الأصول

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin (ö. 1893) tarikatların usul ve âdâbı ile tasavvuf terimlerini ihtiva eden eseri.

Nakşibendiyye-Hâlidiyye tarikatının İstanbul’da XIX. yüzyılın sonlarındaki en önemli siması olan Şeyh Ahmed Ziyâeddin tasavvufun usul ve âdâbının kaybolmaya yüz tuttuğunu, bunu önlemek amacıyla tarikatların özellikleri, velîlerin nitelikleri ve tasavvuf terimlerini ihtiva eden bu eseri kaleme aldığını söyler. Arapça olan eserin unvan sayfasında tam adı Câmiʿu’l-usûl fi’l-evliyâʾ ve envâʿihim ve evsâfihim ve usûli külli tarîkın ve mühimmâti’l-mürîdi ve şürûti’ş-şeyhi ve kelimâti’s-sûfiyye ve ıstılâhihim ve envâʿi’t-tasavvuf ve elfi makamat şeklinde kaydedilmiştir. Müellif eserin baş tarafında Nakşibendiyye, Kadiriyye, Şâzeliyye, Rifâiyye, Desûkıyye, Bedeviyye, Ekberiyye, Mevleviyye, Sühreverdiyye, Halvetiyye, Celvetiyye, Bektaşîlik, Gazzâliyye ve Rûmiyye tarikatlarını temel eserleriyle birlikte kaydettikten sonra ayrıca yirmi dört tarikatın daha adını zikreder; ardından da

tasavvufun temel eserleriyle tabakat kitaplarının adını sayar.

Câmiʿu’l-usûl’de mukaddime, bab ve hâtime gibi klasik şekle uyulmamış, konular birbiri ardınca sıralanmıştır. Önce kutub, nücebâ, abdal, evtâd gibi ricâlü’l-gayb tabakaları ve velîlerin makamları hakkında bilgi verilmiş (s. 7-13), daha sonra Bahâeddin Nakşibend, Abdülkadir-i Geylânî, Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî, İbrâhim ed-Desûkı vb. tarikat kurucusu velîlerin sahip oldukları belli başlı özellikler üzerinde durulmuş ve genel olarak evliyanın tasarruflarından bahsedilmiştir. Kâşânî’nin Istılâhâtü’s-sûfiyye’sinde İbnü’l-Arabî’den iktibas ettiği esmâ-i hüsnânın velîlerdeki tecellîlerine dair olan kısım aynen nakledilmiştir (s. 13-48). Tarikatların esasları hakkında bilgi verilirken sadece Nakşibendiyye, Kadiriyye, Şâzeliyye tarikatları üzerinde durulmuş, diğer tarikatlar hakkında genel ve ortak bir açıklama yapılmıştır (s. 48-50).

Şeyhlik ve müridlik âdâbı tasavvufun genel prensipleri çerçevesinde anlatılmış, zikir, zikrin mertebeleri konusunda ise Hâlidî Nakşibendîliği'nin görüş ve uygulamaları esas alınmıştır (s. 51-84). Nakşîliğin temel ilkelerinden râbıta* meselesi zikir bahsinde vukuf-ı kalbî ilkesiyle birlikte anlatılırken râbıta kelimesinin kullanılmamış olması (s. 68) dikkat çekicidir. Sohbet âdâbı, rabbânî, tabii ve şeytanî haller arasındaki farklar, nefis, ukubat, şefaat, kabz-bast, istihâre, ubbâd, zühhâd, halvet, sabır gibi tasavvufî terim, makam ve hallerle ilgili bilgiler klasik tasavvuf eserlerinden derlenmiştir (s. 85-211). Müellif Nakşibendî olmasına rağmen konularla ilgili açıklayıcı mahiyetteki sözleri Nakşî meşâyihinden değil genellikle Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'den nakletmiştir. Tasavvufun aksâm, merâtib ve ahvalinin anlatılmaya başlandığı sayfalardan (s. 212) eserin sonuna kadar da (s. 263) Nakşibendîliğin görüşleri anlatılmıştır. Bu bölümde letâif-i aşere, fenâ-beka, vahdeti vücûd ve şühûd, velâyet-i kübrâ ve suğrâ meseleleri ele alınmış, son iki kavrama bağlı olarak Nakşibendîlik'teki "dâireler" açıklanmıştır.

Müellifin eseri tamamladıktan sonra yaptığı ilâveler (mütemmimât) sayfa kenarlarında yer almaktadır. Eserin son sayfasına kadar devam eden ve Câmiʿu'l-usûl'ün metninden daha hacimli olan ilâveler kısmının baş tarafında, Kâşânî'nin ebced sırasıyla olan ve 510 tasavvuf terimini ihtiva eden Istılâhâtü's-sûfiyye'si alfabetik şekle dönüştürülerek kaynak belirtilmeden iktibas edilmiştir (s. 1-38). Bahâeddin Nakşibend ve Abdülkadir-i Geylânî hakkında kısa bilgi verildikten sonra Câmiʿu'l-usûl metnindeki konulara paralel olarak ricâlü'l-gayb ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yapılmış, Nakşibendiyye, Ekberiyye ve Şâzeliyye tarikatlarının usul ve âdâbı genişçe anlatılmış (s. 40-55), bazı tasavvuf terimleri ve tarifleri yine klasik kaynaklardan derlenerek sıralanmıştır (s. 56-223).

Mütemmimâtın sonunda (s. 223-265), sâlikin, sülûkünün başlangıcından nihayetine kadar aşması gereken makamları on bölümde (bidâyât, ebvâb, muâmelât, ahlâk, usul, edviye, ahval, vilâyât, hakayik, nihâyât) ele alıp her bölümde on "menzil" olmak üzere 100 menzile ulaştıran Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn adlı eseri örnek alınmış, bu 100 menzilin her birinin on bölümdeki tecellileri anlatılarak makam (menzil) sayısı 1000'e ulaştırılmıştır. Eserin adında yer alan "elfü makamât" ifadesi buradan

kaynaklanmaktadır. Ancak burada 1000 makam fikrinin Gümüşhânevî'ye ait olmayıp Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Bekir el-Kettânî gibi ilk mutasavvıflarda da bulunduğunu kaydetmek gerekir.

Asıl metinde bulunmayıp mütemmimât kısmında yer alan kırk iki sayfalık bu 1000 makam sınıflandırmasına dayanarak Câmiʿu'l-usûl'ün Menâzilü's-sâʾirîn'in genişçe bir şerhi olduğunu söylemek (bk. Gündüz, s. 87) yanlıştır. Ayrıca eserin İbn Kayyim'e ait Medâricü's-sâlikîn'in bir özeti olduğunu ileri sürmek de (bk. a.e., a.y.) isabetli değildir.

Nakşibendîliğin Hâlidiyye kolunun İstanbul'da yayılmasını sağlayan Gümüşhânevî'nin bu eseri Hâlidîler'ce büyük ilgiyle karşılanmış ve bu tarikatın temel kitabı haline gelmiştir.

Câmiʿu'l-usûl'ün sonunda Gümüşhânevî'nin hocalarından Şehrî Hâfız, Şeyh Murad Tekkesi şeyhi mesnevihan Feyzullah Efendi, Babanzâde Şeyh Ali Harpûtî ve Kemalzâde Ahmed Nakşibendî'nin takrizleri yer almaktadır. Bu sonuncunun takrizinden eserin telifinin 1276'da (1859) tamamlandığı anlaşılmaktadır. Câmiʿu'l-usûl aynı yıl İstanbul'da taş baskısıyla basılmış, bunu çeşitli tarihsiz baskılar takip etmiş, ayrıca Mısır'da birkaç defa yayımlanmıştır (1298, 1319, 1328, 1331). Eserin Rahmi Serin ve Ramazan Nazlı tarafından Veliler ve Tarikatlarda Usul (İstanbul 1977) adıyla yapılan Türkçe tercümesi eksik ve yetersizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Herevî, Menâzilü's-sâʾirîn (nşr. Revân Ferhâdî), Tahran 1361 hş.; Kâşânî, Istılahâtü's-sûfiyye (nşr. M. Kemâl İbrâhim v.dğr.), Kahire 1981; Serkîs, Muʿcem, II, 1569; Karatay, Arapça Basmalar, s. 136; İrfan Gündüz, Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn, İstanbul 1989, s. 87-89.

Nihat Azamat

CÂMİU’l-USÛL li-EHÂDÎSİ’r-RESÛL

جامع الأصول لأحاديث الرسول

İbnü’l-Esîr Mübârek b. Muhammed’in (ö. 606/1210) Kütüb-i Sitte’deki hadisleri bir araya toplayan eseri.

Kütüb-i Sitte’yi bir araya getirme düşüncesini ilk gerçekleştiren, Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî’dir (ö. 535/1140). İbn Mâce’nin es-Sünen’i yerine İmam Mâlik’in el-Muvatta᾿ını alarak Kütüb-i Sitte’deki hadisleri şerhetmeksizin bir araya getirdiği, et-Tecrîd li’s-sıhah ve’s-sünen diye de anılan eserine el-Cem‘ beyne’l-usûli’s-sitte adını vermiştir. İbnü’l-Esîr, Rezîn’in bu eserinde birçok hadisin olması gerektiği yerde zikredilmediğini, mükerrer rivayetlerin fazlaca bulunduğunu, bazı hadislerin de eserde yer almadığını tesbit etmiş, bu eksikleri tamamlayıp ayrıca hadislerdeki garîb* kelimeleri de açıklamak suretiyle onu kitap adlarına göre alfabetik olarak yeniden tertip etmiştir. Buna göre “îmân ve İslâm”, “i‘tisâm”, “îlâ”, “âniye”, “ihyâü’l-mevât”, “emel ve ecel” gibi muhteva itibariyle birbirinden farklı konuları hemze ile başladığı için elif harfinde toplamıştır.

Eser başlıca üç bölümden meydana gelmiştir. “Mebâdî” bölümünde hadis usulüne dair bilgiler özetlenmiş, “Makasıd” adlı bölümde hadislerin metni verilmiş, “Kitâbü’l-Levâhık” adını taşıyan son bölümde ise kitap adlarına göre alfabetik olarak tertip edilen eserde muhtevaları itibariyle herhangi bir bölüme konulamayan hadisler yer almıştır. Kitabın tertibinde harf-i ta‘rifler dikkate alınmamış ve kelimeyi meydana getiren harflerin aslî harf olup olmayışına da itibar edilmemiştir. Bunun yanı sıra konuların bütünlüğüne önem verildiği için, uygulanan sistem gereği başka harflerde yer alması gereken kısımlar da ait oldukları ana bölüme dercedilmiştir. Meselâ fey, gulûl, nefl, humus ve şehâdet (şehitlik) konuları ilgileri sebebiyle Kitâbü’l-Cihâd’da (“cim” harfinde) işlenmiş, alfabetik olarak bulunmaları gereken harfin sonunda her biri için “Kitâbü’l-Cihâd’da geçti” kaydı konulmuştur.

Hadislerin senedlerinde yalnız sahâbî olan râviler kaydedilmiş, sahâbe sözlerinin rivayetinde ise o sözleri rivayet eden tâbiîlerin adları verilmiştir. Hadis metinlerinden önce o hadisin Kütüb-i Sitte'de yer aldığı esere işaret etmek üzere (خ، م، ط، ت، د، س) gibi rumuzlar konulmuştur. Bazı dikkatsiz müstensihlerin bu rumuzları yazmayacağını hesaba katan müellif bu işaretleri hadis metinlerinin sonunda "أخرجه البخاري ومسلم" şeklinde açıkça yazmıştır. Hadis metinlerinin Buhârî ve Müslim'deki şekliyle verilmesi tercih edilmiş, öteki kaynaklardaki önemli farklar ayrıca kaydedilmiştir.

İbnü'l-Esîr Sahîhayn hadisleri için Humeydî'nin el-Cemʿ beyne's-Sahîhayn'ını, diğer dört sünendeki hadisler için de hocalarından okuduğu kendi nüshalarını esas almıştır. Bu eserlerde bulunmadığı halde Rezîn'in kitabında rastlanan hadisleri Câmiʿu'l-usûl'e almakla beraber bunların kaynağını bulamadığını göstermek için başlarına rumuz yazmamış, hadis metninin sonuna "أخرجه رزين" kaydını koymakla yetinmiştir.

Eserin en önemli özelliklerinden biri de hadislerde bulunan garîb kelimelerin her harfin sonunda "Şerhu garîbi'l-elif", "Şerhu garîbi'n-nûn" gibi başlıklar altında açıklanmasıdır.

Câmiʿu'l-usûl'ün muhtelif neşirleri vardır. Hindistan'da (Merut 1346), Muhammed Hâmid el-Fıkı tarafından on iki cilt halinde Kahire'de (1370/1950), Abdülkadir el-Arnaût tarafından on bir cilt olarak Dımaşk'ta (1389/1969) yayımlanmıştır. Bu sonuncu neşri esas alan Yûsuf Muhammed el-Bikaî eserdeki hadislerin fihristini yaparak iki cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1405/1984). Fıkı neşrine göre eserde 9483, Arnaût neşrine göre 9523 hadis bulunmaktadır. Aradaki kırk hadislik fark numaralama sisteminden kaynaklanmış olmalıdır. Arnaût neşrinde hadislerdeki garîb kelimelerle ilgili açıklamalar, ait oldukları hadisin hemen altında verilmiştir.

Câmiʿu'l-usûl'ün Müttakī el-Hindî tarafından yapılan el-Fusûl adlı bir şerhi bulunduğunu kaydeden Brockelmann (GAL, I, 438), adı geçen şerhi Müttakī el-Hindî'nin eserleri arasında zikretmemiştir (GAL, II, 503-504; Suppl., II, 518-519). Eser üzerinde yapılan çeşitli ihtisar çalışmalarının başlıcaları, İbnü'l-Bârizî Hibetullah'ın yazdığı Tecrîdü'l-usûl (Tecrîdü Câmiʿi'l-usûl min ehâdîsi'r-Resûl) (GAL, I, 438-439; Suppl., I, 608) ile

İbnü’d-Deyba‘ Abdurrahman’ın kaleme aldığı Teysîrü’l-vusûl ilâ Câmiʿi’l-usûl min hadîsi’r-Resûl’dür (Kalküta 1252; Leknev 1884; Cavnpûr 1897; Lahor 1904-1909; Kahire 1331, 1346). Ayrıca Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî, eserle ilgili olarak Teshîlü tarîki’l-vusûl ile’l-ehâdîsi’z-zâʾide ʿalâ Câmiʿi’l-usûl adlı bir zevâid* kaleme almıştır (Kettânî, s. 175). Rûdânî diye bilinen Muhammed b. Süleyman el-Mağribî de Câmiʿu’l-usûl’deki hadislerle Heysemî’nin Mecmaʿu’z-zevâʾid’inden seçtiği hadisleri Cemʿu’l-fevâʾid min Câmiʿi’l-usûl ve Mecmaʿi’z-zevâʾid adıyla bir araya getirmiştir (Cidde 1973).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, Câmiʿu’l-usûl (nşr. Abdülkadir el-Arnaût), Dımaşk 1969-74, I-XI; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 174-176; Serkîs, Muʿcem, I, 106; Tecrid Tercemesi, I, 263; Brockelmann, GAL, I, 438-439; II, 503-504; Suppl., I, 607-608; II, 518-519; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyâtı, İstanbul 1985, s. 102-104; Imtiaz Ahmad, “Ibn al-Athir al-Muhaddith-Life and Works”, IS, XXIII/1 (1984), s. 33-43.

İsmail L. Çakan

CÂMİYYE

الجاميّة

Ahmed-i Câmî'ye (ö. 536/1141) nisbet edilen bir tarikat.

Câmî hayatta iken bir tarikat kurmamış olmakla birlikte etrafında toplanan müridleri ve halifeleri ölümünden sonra onun fikirlerini Türkistan, Horasan ve daha sonra Anadolu'da yaydılar. Câmîler adını alan bu dervişlerin faaliyetleri hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak Vâhidî 929'da (1523) yazdığı Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân adlı eserinde çağındaki Câmî dervişleri hakkında önemli bilgiler verir. Vâhidî'nin anlattığına göre Câmîler aşk ehli olup semâ ve mûsikiye düşkün idiler. Güzel sese önem verir, mûsiki aletleri çalar ve dinlerlerdi. Sakallarını keser, bıyık bırakırlardı. Yalın ayak gezer, ayaklarına halhal, bellerine zincir ve kemer, kulaklarına küpe takar, çok defa keçeden aba giyerlerdi. Saçları uzun ve örgülü idi. Câmîler'in bu özel kılık kıyafetleri ve davranışları belli sembolik mânalar taşır. Nitekim anlattıklarına göre vücut gemisini sabit hale getirmek için ayaklarına, İblis'le el birliği etmesin diye ellerine demir halkalar geçirir, ilâhî sırdan başka bir şey işitmesin diye kulaklarına küpe takar, kendilerini Hakk'a ulaştıracak bir "sağlam ip" (habl-i metîn, bk. Âl-i İmrân 3/103) olsun diye saçlarını örerlerdi.

Vâhidî'nin, dinin hükümlerine önem vermeyen ve yollarını şaşıran bir zümre olarak nitelendirdiği Câmîler pîr olarak Şirvanlı Baba Mahmud'u tanır, o vasıta ile Ahmed-i Câmî'ye mensup olduklarını

iddia ederlerdi. Dünyaya hiç değer vermediklerini ve zâhid olduklarını iddia ettikleri halde zevk ve keyiflerine düşkün olup ibadetler konusunda çok ihmalkâr davranırlardı. Vâhidî aslında zâhirî ve şer'î hükümlere son derece bağlı bir mutasavvıf olan Câmî'ye mensup olduklarını iddia eden Câmîler'i şer'î hükümlere bağlı kalmayan bâtıl bir zümre olarak tanıtır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 242; Zebîdî, ʿİkd, s. 44.

Süleyman Uludağ

CAMLI KÖŞK

Dolmabahçe Sarayı'nın cadde kenarındaki alay köşkü.

(bk. DOLMABAHÇE SARAYI).

CAMMÛ

Hindistan’da Cammû-Keşmir eyaletinde bir idarî bölge ve bunun merkezi olan şehir.

Hindistan-Pakistan sınırında yer alan çok eski bir yerleşim merkezi olup Cammû-Keşmir eyaletinin başşehir Srinagar’dan sonra ikinci büyük şehri ve kışlık idare merkezi durumundadır. Himalaya dağlarının eteklerinde Tavî nehrinin sağ kıyısında ve deniz seviyesinden 400 m. yükseklikte kurulmuştur. Kuzeyinde Sivalik sıradağları yer alır, Pakistan’ın sınır şehri Siyalkût’a 40 km. mesafede bulunur; nüfusu 206.135’tir (1981).

Genellikle tarihte Keşmir’e hâkim olan güçler Cammû’ya da hâkim olmuşlardır. Buraya giren ilk müslüman güç, Pencap’ta hüküm süren son Gazneli Sultanı Hüsrev Mâlik’in (1160-1187) ordusudur; Gazneliler şehri yağmalamış, fakat idareleri altına alamamışlardır. Daha sonra Gazne’yi fetheden (1173) ve bir süre sonra da Pencap’ta Hüsrev Mâlik’i esir alarak Gazneliler’i ortadan kaldıran Gurlular’ın son büyük hükümdarı Muizzüddin Muhammed’in eline geçmişse de onun ölümü üzerine (1206) devletin parçalanması sebebiyle yine yerli Hindû racaların yönetiminde kalmıştır. Timur’un Delhi seferi sırasında (1398) esir aldığı Cammû racasının canının bağışlanması için müslüman olduğu, fakat ondan sonra gelenlerin Hindû dininde kaldıkları bilinmektedir. Keşmir sultanlarından Zeynelâbidîn Şâhî Han’ın (1417-1467) Cammû racasının kızları ile evlenmesi ve Seyyidler’den Sultan Müizzüddin Mübârek Şah’ın (1421-1433) Lahor’u alırken Cammû racasından yardım istemesi, bölgede Hindû ağırlığının devamlı olarak hissedildiğini gösterir. 1480’lerde Cammû racaları Pencap hâkimi Tatar Han Lûdî’nin saldırısına karşı koymak için Keşmir’deki Hasan Şah ile iş birliği yaptılar. Cammû XVII. yüzyılda Bâbürlü İmparatorluğu’nun hâkimiyetine girdi ve bu durum XVIII. yüzyıla kadar devam etti. Keşmir Sih Devleti’nin eline geçtiği zaman (1819) Cammû da bu devlete katılmış ve Keşmir’i İngilizler istilâ ettiklerinde de bölge valisi Cammûlu Gulâb Singh 1834’te, Sih Devleti adına aldığı Ladak ve Kisthwar’da hâkimiyetine devam etmiştir. Nihayet İngilizler Keşmir bölgesini 1846’da 7.5 milyon rupi karşılığında Gulâb Singh’e verdiler.

1947’de Hindistan-Pakistan ayırımı sırasında müslümanlar Pakistan’a katılmak üzere ayaklanınca Hindû mihrace Hari Singh Cammû-Keşmir bölgesi adına yaptığı bir anlaşma ile Hindistan’ın idaresine geçti. Ancak müslümanların çoğunlukta olması sebebiyle Hindistan bugün bölgeyi tam kontrolü altında tutamamakta ve Cammû-Keşmir eyaleti halk oylaması yaparak bağımsız bir ülke olmaya çalışmaktadır (bk. KEŞMİR).

Cammû ile diğer yerleşim merkezleri arasındaki ulaşım, yolların özellikle bahar selleri yüzünden çok defa kapanması sebebiyle oldukça güçtür. En uygun ulaşım vasıtası olan Siyalkût-Cammû demiryolu, Siyalkût’un Pakistan tarafında kalması sebebiyle 1948’den beri kullanılmamaktadır. Hindistan’ın kuzey demiryolunun son durağı burasıdır. Şehirde racaların oturdukları saraylar, resmî binalar, üniversite, minyatürlerin sergilendiği Amar Mahal Sanat Galerisi ve Ragunath Hindû Mâbedi bulunmaktadır; sokaklar dar ve düzensiz, evler basit görünümlü ve çamur sıvalıdır. Eğitim her seviyede ücretsizdir. Şehrin yakınlarında Hindûlar tarafından ziyaret edilen Sudh Mahadev, Mandelek ve Sakrala Devi Şiva gibi mâbedler vardır. Rajaori kasabasındaki Şahidra Şerif Türbesi ise müslümanların sıkça ziyaret ettiği bir yerdir. Şehirde halkın çoğu el sanatlarıyla uğraşır; maden işlemeciliği, oymacılık, kakmacılık, dokumacılık ve çömlekçilik yapılır.

Önceleri Tavî nehrinin her iki kıyısında uzanan Cammû idarî bölgesi XVI. yüzyılda nehrin bir tarafı Cammû, diğer tarafı Bahu idarî bölgeleri olmak üzere ikiye ayrılmış, XVII. yüzyılda Bâbürlüler idaresine geçince tekrar birleşmiştir. Bugün yüzölçümü 3165 km² olan Cammû idarî bölgesi başta Cammû olmak üzere Samba, Aknur, Kathua, Riasi, Rajaori, Udhampur, Bhadarva, Kisthwar şehirleriyle bunların yanında birçok küçük kasabayı içine alır. Genel nüfus 943.395’tir (1981). Bölgede Dogra Racpûtları, Gucerler ve Catlar gibi mahallî topluluklar yaşamaktadır. Bunların büyük bir kısmı göçebedirler ve el dokumacılığı, dericilik, hayvancılık ve tarımla uğraşırlar. Koyun, keçi, yak ve midilli besler, mısır, arpa, buğday ve pirinç yetiştirirler. Ortalama sıcaklık ocak ayında 14º C, temmuz ayında 33º C’dir. Halkın çoğu Dogrî Pencabî dilini konuşur. Müslümanlar Cammû, Udhampur ve Kathua şehirlerinde yoğun olmakla birlikte idarî bölge nüfusunun ancak % 34’ünü oluştururlar; halkın geri kalanı Hindû ve Sih’tir. Bugün bağımsızlık için mücadele eden Cammû-Keşmir eyaletinin

genelinde müslümanlar çoğunluktadır; 1981'de 5.987.389 olan nüfusun 3.843.451'i müslümandı.

BİBLİYOGRAFYA

Kashmir and Jammu (nşr. Imperial Gazetteer of India Provincial Series), Lahore 1969 → 1983, s. 32-35, 114-115; A. Neve, The Legacy of Kashmir, Ladakh, Skardu, Lahore, ts., s. 16, 139, 140, 142-145; CHIn., V, 124, 158, 643-644, 758-760; IX, 20-28; H. M. Elliot – J. Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians, Lahore 1976, III, 468, 517; IV, 56, 58, 415; VI, 125, 374, 555; D. N. Saraf, Arts and Crafts Jammu and Kashmir, New Delhi 1987, s. 16, 26, 28, 142, 181, 200, ayrıca bk. İndeks; "1981: Statistics of Major Religious Communities in India", Muslim India, III/27, New Delhi 1985, s. 102; "BJP Report on Hindu Minority in Jammu and Kashmir, 30 June 1986", a.e., IV/46 (1986), s. 475; EBr.2, VI, 491; P. Jackson, "Djammu", EI² Suppl. (İng.), s. 241-242.

Recep Uslu

CAN

Divan ve âşık edebiyatlarında çok kullanılan bir remiz ve tasavvufî terim.

Aslının Sanskritçe olduğu ileri sürülen kelime buradan Farsça’ya geçmiş ve farklı mânalar kazanarak Çince ile Arapça dahil belli başlı Şark dilleriyle Türkçe’de birbirine yakın şekilde telaffuz edilmiştir (bütün Sâmî ve ana Ârî dillerde bulunan kelimenin etimolojik değerlendirmesi için bk. C. Zeydan, s. 27). Sözlükte “rüzgâr, nefis, ruh, bedenin hayatiyetini sağlayan ana unsur” mânalarına gelmekte ve Türkçe’de daha çok son iki anlamda kullanılmaktadır.

Arap edebiyatında “ruh”, Türk ve Fars edebiyatlarında ise ruhla beraber daha çok “bedenin canlılığını sağlayan unsur” mânasında kullanıldığı görülen kelimenin her iki edebiyatta bu anlamdaki çeşitli kullanılışlarına dair pek çok örnek Ali Nihad Tarlan tarafından mukayeseli bir şekilde verilmiştir (Şeyhî Divanını Tedkik, s. 137-138). Ayrıca Dihhudâ da kelime ve müştaklarının Fars edebiyatındaki çeşitli anlamlarını ve edebî örneklerini Lugatnâme’de açıklamıştır (X, 110-120). Türkçe’de elliye yakın atasözü ve 200’den fazla deyimde yer alan kelime (bk. Eyüboğlu, I, 53-54; II, 91-108; Tolasa, s. 346) çok yaygın bir kullanım alanı bulmuştur.

Divan edebiyatının hayal ve remiz dünyasında can, genel olarak varlığı bilinen fakat gözle görülüp elle tutulamayan bir özelliktedir ve mücerret olduğundan yok kabul edilmektedir. Diğer bir adı “rûh-ı musavver” olan can, mekânı belli olmadığı için Nev‘î’nin, “Sana hercâîlik ayb olmaz ey rûh-ı musavver sen/Cihânın cânısın cân ise hergiz lâ-mekânîdir” beytinde ifadesini bulduğu üzere “lâ-mekânî” diye vasıflandırılır ve sevgilinin hercâî oluşunun sebebi de buna bağlanır. Bu arada hem gizli hem de hayat verici oluşu bakımından âb-ı hayâta benzetilir. Yine Nev‘î’nin, “Nakd-i cânı verdi dil âb-ı hayât-ı la‘line/Kim-durur dîvânede yokdur diyen akl-ı maâş” beyti bu anlayışın bir ifadesidir. Can ayrıca ten, beden, cisim, kalıp gibi isimlerle anılan maddî varlığa hayat veren esas unsur olduğundan bunlarla ve özellikle ten ile çok sıkı bir ilişki içinde ele alınır. Nev‘î’nin, “Ten ü cân Kâ‘be-i maksûdun özlerler misâfirdir/Demezler râh-ı aşk içre giden gitsin

kalan kalsın" beytinde görüldüğü gibi can, aşk yolunda konup göçen bir yolcu olarak zikredilirken bir taraftan da gelip geçici olduğuna dikkat çekilir. Çünkü İslâmî inanışa göre can da ten de Allah'ın insana emanetidir. Vakti gelince can kuşu (mürg-i cân) Azrâil'in tuzağına (dâm-ı ecel) düşecek ve onun tarafından avlanacaktır. Ayrıca can uçucu oluşundan dolayı kebûter, bülbül, tûtî, hüdhüd ve kumru gibi kuşlara benzetilerek bunlarla ilgili çeşitli vasıflarla anılır.

Divan şairleri nazarında âşığın en değerli varlığı can nakdidir. Can nakit olunca ten de metâ olarak alınır. Bunun tersi, yani can metâ olduğunda ise sevgili onun müşterisi şeklinde tasavvur edilir. Nakit her an kullanmaya hazır bir değer ve sermaye olduğu için sevgisi veya sevgilisi uğruna âşığın verebileceği, vermekten çekinmeyeceği, bu yolda hesapsızca harcayacağı, kurban ve feda edeceği en değerli varlığıdır. Gerçek aşk ve âşık candan geçebilmekle ölçülür. Fuzûlî'nin, "Âşık oldur kim kılar cânın fedâ cânânına/Meyl-i cânân etmesin her kim ki kıymaz cânına" beyti bu düşüncenin âdeta darbımesel haline gelmiş bir ifadesidir. Yûnus Emre'nin, "Sen cânından geçmeden cânân arzu kılarsın/Belden zünnar kesmeden îmân arzu kılarsın" beyti de bu düşüncenin tasavvufî bir ifadesi olarak ilâhî aşka ulaşmak için canın feda edilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Divan edebiyatında çok tekrar edildiği gibi âşıklığın ilk merhalesine sevgili uğruna canını vermekle ulaşılır. Zaten can sevgiliye aittir. Fuzûlî'nin, "Cânı cânân dilemiş vermemek olmaz ey dil/Ne nizâ eyleyelim ol ne senindir ne benim" beyti bunu anlatır. Can bazan sevgili yerine kullanıldığından şiirlerde "ey can" veya "cânâ" hitabına sık sık rastlandığı gibi sevgilinin bir diğer adı olan "cânân/cânâne" de çok zikredilir. Bu kelimeler arasında Hayâlî Bey'in, "Nedir can kim anı sen nâzenîn cânâna vermezler/Sana âşık olanlar yoluna cânâ ne vermezler" beyti ile Ahmed Paşa'nın, "Âh kim ömrüm cihân mülkünde cânânsız geçer/Ben cihân mülkün n'iderem çünkü cân ansız geçer" beytinde görüldüğü gibi kelime oyunları yapılarak can ile hem âşık hem sevgili kastedilir. Cânânsız can, cansız ten gibidir. Sevgilinin âşıktan yüz çevirmesi canın bedenden çıkmasına benzer. Sevgili ölü bir cismi dirilten taze bir ruhtur, âşığa can bağışlar, hayat verir. Bu bakımdan can Hz. Îsâ'nın "can-bahş" nefesine benzetilir, "dem-i Îsâ" veya "Mesîh-dem" şeklinde anılır. Ahmed Paşa'nın, "Ne Mesîhâ-dem olursun ki dem-i lutfun ile/Kevseri cân akıtır ravza-i rıdvân-ı kerem" beytinde bu fikir işlendiği gibi aynı özellikler yanında tatlı (şîrîn) ve akıcı oluşu sebebiyle can insana hayat

bağışlayan Kevser’e de benzetilmiştir. Âşık ile sevgilisi arasındaki ilişki bir can pazarı veya oyunu olarak da anlaşılır.

Can çok defa gönül (dil) ile birlikte zikredilir. Gönül mânevî hislerin, acı ve ıstırabın idrak merkezi olduğu gibi can da maddî veya uzvî arzu, iştiyak ve ıstırapların hissedildiği bir merkez kabul edilmiştir. Âşık ise sevgisi ve sevgilisinden dolayı daima bu iki türlü ıstırabın içinde yaşar; ancak bunlar bir bakıma onun aşkını besleyen gıdalar ve âşıklığının alâmetleri olduğu için durumundan şikâyetçi değildir. Çünkü Nev‘î’nin, “Bâzâr-ı şehr-i aşk içre aceb kârgâh olur/Kim anda cân u dil satılır tîr-i gam geçer” beytinde de görüldüğü gibi aşk pazarında “gam oku” geçer akçedir.

Canın mümin oluşu, âşığın inancı uğruna canını feda edebilmesi düşüncesinden doğduğu gibi cismin toprağa, sevgilinin yanaklarına karşı duyulan arzunun da imana teşbihine dayanır.

Aslı Hakk’ın nuru veya nûr-ı Muhammedî olan ve bu sebeple dinî metinlerde bazan Hz. Peygamber’le birlikte zikredilen can, ayrıca çeşitli peygamber kıssalarındaki rivayetlere telmihler yapılarak Hz. Îsâ, Hz. Mûsâ ve bilhassa Hz. Yûsuf’la da anılır. Hallâc-ı Mansûr’un aşk uğruna canını “berdâr” etmesi dolayısıyla velîler içinde en çok Mansûr ve onun etrafında meydana gelen çeşitli rivayetlerde anlatılanlarla zikredilir.

Can için ayrıca aziz, hayran, hasta, bîmâr, miskin, garip, bîtâb, harap, mehcûr, pür-sûz, zâr u nizâr, bîçâre, bîkarâr, sabırsız, zaîf gibi vasıflar da kullanılır.

Teşbih ve mecaz yoluyla canla ilgili olarak kullanılan diğer bazı kelimeler de şunlardır: Bezm-i elest, âlem, âsuman, memleket, il, mülk, sultan, padişah, han, hâkan, hüsrev, şah, ordu, leşker, kul, köle, kârbân, Kâ‘beteyn, şem‘, pervâne, ney, micmer, top, rişte, târ, bezm, bostan, gülzâr, hırmen, sayfa, varak.

Tasavvufî bir terim olarak can insan ruhu mânasına geldiği gibi nefs-i rahmânî ve tecelliyât-ı ilâhîden kinaye olarak da kullanılmıştır. Ayrıca ilm-i zâhirin âlem-i vâhidiyyet ve ceberûttaki tecellîlerinden meydana gelen a‘yân-ı sâbite ve hakîkat-i kevniyyeye denir (Seyyid Sâdık Güherîn, IV, 7).

Cân-ı evvel ise âlem-i ervâh veya bezm-i ezeldeki ilk yaratılışta ortaya çıkan rûh-ı hayvânî demektir. Bir tasavvuf terimi olarak cânân, bütün mevcudatın kendisiyle kaim olduğu "kayyûmiyyet" sıfatını ifade eder. Cân-ı cân ise lugatta rûh-ı a'zam ve Allah mânasına gelmekle birlikte tasavvuf ıstılahında hakikatler hakikatı şeklinde de ifade edilen hakiki vahdet demektir. Mesnevî'de sık sık rastlanan bu terim, bazan rûh-ı hayvânînin hayat bulduğu doğumla (vilâdet-i sâniye) ortaya çıkan rûh-ı insânî olarak geçtiği gibi bazan da enbiya, evliya ve insân-ı kâmilin ruhunu ifade eder. Mevlânâ, Mesnevî'nin VI. cildinin başında canı "hayır ve şerden haberi olan, ihsana sevinen, zarara uğradığında ağlayıp inleyen, haber anlayıp dinleyen bir şey" olarak anlatmakta, "kimde daha fazla haber alış ve anlayış kabiliyeti varsa o Allah'a daha yakındır" diyerek melek ve şeytanı bu bakımdan karşılaştırmaktadır. "Melekler can sahibi olduklarından canı idrak ederek ona hizmet ve itaat ettiler, şeytan ise canı olmadığından onun için canını feda edemedi ve o canla birleşemedi" demektedir (Altıncı defter, beyit nr. 148-158; Gölpınarlı, Mesnevî Şerhi, VI, 24-25).

Tasavvufî eserlerde can kelimesi bazan Allah anlamında, bazan Resûlullah, bazan da şeyh için kullanıldığından bütün mutasavvıflarda olduğu gibi bu tevcihler Mevlânâ'da da görülmektedir. Ayrıca melekleri imanlı (cân-ı mü'min), şeytanı ise canı olmadığı için onu Allah'a feda edemeyen (kâfir) diye vasıflandırmakta ve, "Cân-ı evvel mazhar-ı dergâh şod/Cân-ı cân hod mazhar-ı Allah şod (Cân-ı evvel [rûh-ı hayvânî] Allah'ın dergâhına ulaşma şerefine nail oldu, cân-ı cân ise bizzat Allah'a kavuşma ile şereflendi)" demektedir. Tasavvuf ıstılahında cân-ı cân tabiri kâmil insanın gönlündeki ebedî ruhu ifade eder.

Can ve türevlerinin hem divan hem de tasavvuf edebiyatındaki ele alınış şekline ve halk kültüründe günümüze kadar yaşamaya devam eden kullanımlarına dair en güzel örnekler Yûnus Emre'nin şiirlerinde görülmektedir (bu anlamdaki bir kısım değerlendirmeler için bk. Tatçı, I, 276-285).

Mevlevîlik ve Bektaşîlik'te dervişler birbirlerine can diye hitap ederler veya isimlerin sonuna bu kelimeyi ilâve ederek kullanırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Katı‘ Tercümesi, İstanbul 1287, II, 83-84; Seyyid Sâdık Güherîn, Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf, Tahran 1326, IV, 7-9; Ferheng-i Fârsî, Tahran 1364, I, 1209; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1403, s. 151; C. Zeydan, Târîhu’l-Lugati’l-ʿArabiyye, Kahire 1904, s. 27; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 137-138; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1970, s. 206-207; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 343-352; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I, 53-54; II, 91-108; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 67; a.mlf., Mesnevî Şerhi, İstanbul 1985, VI, 24-25; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 353-356; Nejat Sefercioğlu, Nev’î Dîvânı’nın Tahlili, Ankara 1990, s. 129, 279-286; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, Ankara 1990, I, 276-285; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 110-130; Pakalın, I, 256.

Mustafa Uzun

CÂN

الجان

Genellikle cinlerin atası veya cin türü anlamında kullanılan bir terim.

“Bir şeyi örtmek, gizlemek” mânasındaki cenn kökünden türemiş bir isim olup “kendisini örten, duyulardan gizlenen varlık” demektir. Bazı şarkiyatçılar cân kelimesinin Arapça asıllı olmadığını ileri sürmüşlerse de iddialarını kanıtlayıcı deliller ortaya koyamamışlardır.

Kur’ân-ı Kerîm’de yedi yerde geçen cân kelimesinin üç ayrı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hz. Âdem’in kuru balçıktan, cânnın ise ısı derecesi yüksek, dumansız ve saf ateş alevinden yaratıldığı anlatılırken (el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15) cinlerin atası mânasında, cennet hûrilerinin tavsifi sırasında, “daha önce hiçbir insan ve cin (cân) eli değmemiş” denilmek suretiyle de (er-Rahmân 55/56, 74) cin türü anlamında kullanılmıştır. Hz. Mûsâ’ya verilen asâ mûcizesinde, değneğin bir yılan gibi hareket ettiğini belirten âyetlerde (en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31) cân kelimesi “yılan” mânasına gelmektedir. Hz. Âişe’den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah cânnın saf ateş alevinden yaratıldığını beyan etmiştir (Müslim, “Zühd”, 60). İbn Abbas’ın ise cânnı cin türünden dönüştürülmüş (bk. MESH) yılan anlamında kullandığı rivayet edilmektedir (Müsned, I, 348).

Müfessirler cân kelimesinin tefsirinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri şu beş noktada toplamak mümkündür: 1. Cinlerin atası. Bu görüşte olanlara göre cân ve onun soyundan gelen cinlerle İblîs ve onun neslinden olan şeytanlar birbirinden tamamen ayrı cin taifeleridir. Çünkü cinler ölür, mümin ve kâfir gruplarına ayrılır. Şeytanlar ise İblîs’le birlikte ölecektir ve hepsi de kâfirdir. Âlimlerin çoğunluğu bu kanaattedir. 2. İblîs. Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme ve Mukatil b. Süleyman gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Bazı müellifler, cânna İblîs mânası verilmesinin Eski Ahid’de yer alan bir kıssa ile bağlantılı olduğunu savunurlar (bk. TA, XI, 10). Zira Eski Ahid’de, cennette bulunduğu sırada Hz. Havvâ’yı

yahudilerce kötülük ruhunu temsil eden yılanın aldattığı ifade edilmektedir (Tekvîn, 3). Bu yılanın ise İblîs olduğu bilinmektedir. Aynı yorumu, cânnın ateşten yaratıldığını, İblîs'in de kendisinin ateşten yaratılmış olmasını gerekçe göstererek Âdem'den üstün olduğunu ve bu sebeple ona secde etmediğini haber veren (el-A'râf 7/11-12) Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmak da mümkündür. 3. Cin iken yılana dönüştürülmüş bir taife. 4. Cinnin eş anlamlısı, şeytanların dışındaki cin türü. 5. Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratılmasından önce yeryüzünde fesat çıkarıp kan döktükleri meleklerin diliyle ifade edilen (el-Bakara 2/30) yaratıklar. Bu yorumların hepsi cânnın, kelimenin sözlük anlamına ve Kur'an'daki kullanılışına da uygun düşen "duyularla algılanamayan varlık" olduğu noktasında birleşmektedir. Bu muhtevanın yaygın ifadesi ise cin şeklinde olmaktadır (bk. CİN).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "cnn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "cnn" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cnn" md.; Mustafavî, et-Tahkık, "cenne" md.; Müsned, I, 348; VI, 168; Müslim, "Zühd", 60; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 390; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IV, 399; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XIX, 180; XXIX, 98; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 25; Aynî, ʿUmdetü'l-karî, Kahire 1392/1972, V, 94; Süyûtî, Lekatü'l-mercân (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 23-24; Keşfü'z-zunûn, I, 141; II, 1488; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3059; VII, 4669; Îzâhu'l-meknûn, I, 39; II, 111; D. B. Macdonald, "Cin", İA, III, 192; TA, XI, 10.

Ahmet Saim Kılavuz

CAN, Halil

(1905-1973)

Türk dinî mûsikisinin son temsilcilerinden, neyzen.

7 Aralık 1905'te İstanbul Üsküdar'da doğdu. Babası Bahriye Kolağası Şükrü Efendi, annesi Makbule Hanım'dır. Üsküdar İmrahor'daki Vakıf Rüstem Paşa Mektebi'nde başladığı ilk tahsiline Selîm-i Sâlis Numûne Mektebi'nde devam etti. Daha sonra kaydolduğu Üsküdar Sultânîsi'nin sekizinci sınıfında iken Dârülfünun imtihanlarını kazanarak 1923'te Eczacı Mektebi'ne girdi. 25 Temmuz 1925'te mezuniyetinden bir yıl sonra yedek subay olarak askere alındı ve tezkere bırakarak askerlik mesleğine intisap etti.

1927-1948 yılları arasında Adana, Maraş, Bitlis, Van, Elazığ, Ankara, İstanbul gibi şehirlerdeki askerî hastahanelerde başeczacılık yaptı. 28 Ekim 1948 tarihinde yarbay iken askerlik görevinden istifa etti. Ankara ve İstanbul'da çeşitli vazifelerde bulunan Halil Can, 1961'de emekliye ayrıldıktan sonra da eczacılık mesleğine devam etti. 1953-1971 yıllarında İstanbul Belediye Konservatuvarı Eserleri Tasnif ve Tesbit Heyeti üyeliğinde, 1960-1971 yılları arasında da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü dinî mûsiki dersi hocalığında bulundu. 23 Mayıs 1973'te vefat etti ve Karacaahmet'teki aile mezarlığına defnedildi. İhsaniye'de doğduğu evin bulunduğu sokağa vefatından bir yıl sonra "Neyzenbaşı Halil Can" adı verildi.

Halil Can mûsikideki icracılığı, araştırmacılığı ve hocalığı ile ün yapmıştır. Babasının Uşşâkıyye tarikatına mensup olması dolayısıyla haftanın belli günlerinde evlerinde yapılan toplantılarda dinî mûsiki eserlerine âşinalık kazandı. İlk mûsiki bilgilerini Dârülfeyz-i Mûsikî Cemiyeti'nde (Üsküdar Mûsiki Cemiyeti) edindi. 1919 yılında kurulan bu cemiyetin ilk talebelerindendir. Yine aynı yıllarda Galata Mevlevîhânesi neyzenbaşısı hattat Mehmed Emin Dede'den (Yazıcı) ney dersleri aldı. Meşke başladıktan üç ay sonra aynı mevlevîhânenin mutrip heyetine girdi. Daha

sonra Emin Dede’nin evinde verilen derslere katılarak dinî mûsiki bilgisini ilerletti. Bu arada Üsküdar Mevlevîhânesi Şeyhi Ahmed Remzi Dede’nin (Akyürek), sikkesini “tekbirlemesi” ile Mevlevî tarikatına intisap etti. Klasik Türk mûsikisi eserlerini Bestenigâr Ziyâ Bey’den, mûsiki nazariyatını Rauf Yektâ Bey’den, nota bilgisi ve mûsiki tavrını Enderûnî Hâfız Ömer Efendi’den öğrenerek kendini yetiştirdi. Uzun müddet tasavvufî sohbetlerinde bulunduğu Ahmet Avni Bey’den (Konuk) âyin meşketti. Ayrıca tekkeler kapatılıncaya kadar (1925) Ahmed Celâleddin (Baykara) ve Ahmed Remzi dedelerin hizmetinde bulundu.

Adana Hastahanesi eczacılığına tayin edildiği sırada (1927) buranın Türk Ocağı’nda fahrî olarak verdiği derslerle ilk mûsiki hocalığına başladı. Daha sonraki yıllarda Ankara ve İstanbul’daki evlerinde yapılan toplantılar birer mûsiki, edebiyat ve tasavvuf dersi mahiyetindeydi. Ankara’da bulunduğu sıralarda Ankara Radyosu’nda neyzenlik ve mûsiki hocalığı görevlerinde de bulunmuştur. Yetiştirdiği neyzenler arasında Ulvi Erguner, Selâmi Bertuğ, Ümit Gürelman ve Ömer Erdoğdular en meşhurlarıdır.

1954’ten beri Konya’da yapılagelen semâ ve Mevlânâ’yı anma törenlerinin kurucusu olup 1972 yılına kadar bu törenlerde neyzenbaşılık yapan Halil Can, kuvvetli hâfızası sayesinde ender rastlanan zenginlikte bir repertuvara sahipti. Kendi ifadesine göre 1500 ilâhi, elli beş âyîn-i şerif, 400 civarında nefes, altmışa yakın na‘t ve durak ile geri kalanı din dışı formlarda saz ve sözlü eserlerden oluşan 5-6000’in üzerinde eserin yer aldığı bir nota koleksiyonu vardı. Bu koleksiyonun vefatından sonra talebelerinden Sakıp Arıkan’ın eline geçtiği söylenmektedir. Eser kayıt ve tetkiklerindeki hassasiyeti onun en önemli özelliklerindendi. Devlet radyoları arşivlerindeki Hamparsum nota koleksiyonlarının Batı notasına çevrilme çalışmalarında da büyük emeği geçmiştir. Halil Can’ın dinî mûsiki sahasında son devrin en önemli birkaç simasından biri olduğu muhakkaktır.

Mûsiki tarihi ve özellikle dinî mûsikiyle ilgili çeşitli makale, araştırma ve tenkit yazıları kaleme alan, bu arada konferanslar veren Halil Can’ın makaleleri Musiki Mecmuası, Türk Musikisi Dergisi ve Mevlâna Güldestesi’nde neşredilmiştir. Bunlar arasında, Türk Musikisi Dergisi’nde yayımlamaya başladığı “Türk Musikisi Lügatı” “D” harfine kadar gelmiş (I, nr. 3-22), Musiki Mecmuası’nda neşredilen “Dini Türk Musikisi Lügati” ise

tamamlanmıştır (nr. 218-226). İstanbul Yüksek İslâm Ensititüsü'ndeki hocalığı sırasında okuttuğu Türk dinî mûsikisi ders notları vefatından sonra Musiki Mecmuası'nda yayımlanmıştır (nr. 291-294, 296-297, 300, 308-309, 316).

Bestekârlık alanında pek çalışması bulunmayan Halil Can, arkadaşı Sadettin Heper'in isteği üzerine bestelediği hisar-bûselik ve bayatî-bûselik makamlarındaki iki peşrevi ona ithaf etmiştir. Râkım Elkutlu'nun Karcığar Mevlevî Âyini'ndeki saz terennümleri de onundur. Ayrıca şevk-efzâ makamında bir Mevlevî âyini bestelemekte olduğunu yakınlarına söylemiştir.

Musiki Mecmuası 283-284. sayısını (Mayıs-Haziran 1973) Halil Can'a tahsis etmiş, daha sonra Bedi N. Şehsuvaroğlu, aynı mecmuadaki yazılarla birlikte onun makale ve eserlerinden bazı örneklerin ve yayınlarının bibliyografyasının bulunduğu, ayrıca hakkında çeşitli gazete ve mecmualarda çıkan makalelerin de yer aldığı bir anma kitabı çıkarmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sadık Yiğitbaş, Musiki ile Tedâvi, İstanbul 1972, s. 272-273; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacı Yarbay Neyzen Halil Can, İstanbul 1974; [Cavidan Arın], "Röportaj: 12_ Halil Can'ın Cevapları", MM, sy. 220 (1966), s. 105; Etem Üngör, "Türk Musikisi Repertuarı ve Koleksiyonlar Hakkında Sayın Halil Can ile Bir Konuşma", a.e., s. 106-110; Mustafa Tatçı, "Serneyzen Halil Can'ın Kendi Dilinden Hayatı ve Kemal Edib Kürkçüoğlu'nun Neyzen Can'ın Vefatına Düşürdüğü Bir Tarih Manzumesi", Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, III/1, Ankara 1988 s. 67-73.

Nuri Özcan

CANBÂZÂN

جانبازان

Osmanlı askerî teşkilâtında bir sınıfa verilen ad.

Kelime Farsça olup “canı ile oynayan” anlamındaki cân-bâzın çoğuludur. Canbâzân teşkilâtının ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemekle beraber Orhan Gazi döneminde (1326-1360) veya daha sonraki bir tarihte Osmanlı ordusunda azeb, garip ve cerehor teşkilâtlarına benzer tarzda sadece savaş zamanında faaliyet gösteren bir sınıfın kurulduğu tahmin edilmektedir. Bunun yanında canbâzânın meşhur Macar Kumandanı Hunyady Janoş’un Balkanlar’a ilk akını sırasında II. Murad tarafından teşkil edildiği (1440) ve bunların Varna Savaşı’na katıldıkları da bazı eserlerde kaydedilmektedir (Grzegorjewski, s. 53 vd.).

Canbâzân savaş başladığı zaman orduya öncülük ederler, cesurane bir şekilde kendilerini tehlikeye atmaktan çekinmezlerdi. Bundan dolayı Hammer bu askerî sınıfı yine aynı mahiyette olan serdengeçti, gönüllü ve deli gibi orduda zaman zaman hizmet gören diğer sınıflarla ilişkili görmektedir. Buna karşılık Grzegorjewski’nin canbâzânı beylerbeyi veya sancak beyinin muhafız kıtası sayarak candar*a benzetmesi, diğer taraftan d’Ohsson’un bunları gariplerle birlikte Anadolu sahillerindeki kuvvetlerden sayması doğru olmasa gerektir.

Daha sonra muhtemelen yeniçeri sınıfının önem kazanması sonucu Osmanlı ordusunun ilk muvazzaf kuvvetlerini teşkil eden yaya ve müsellem*ler gibi Rumeli’deki diğer askerî sınıflardan yörükler ve tatarlarla birlikte canbâzân da ordunun geri hizmetlerinde istihdam edildiler. Böylece ordunun bu nevi hizmetleri geniş ve daha esaslı bir şekle konmuş oldu. Canbâzân-ı vilâyet-i Rumeli adını alan bu askerî sınıfın XVI. yüzyıl ortasında kendine has bir kanunnâmesi vardı ve teşkilâtı da tesbit edilmişti. Buna göre on canbâz bir ocak teşkil etmekteydi. Savaş olduğu zaman bunlardan biri nöbetle sefere gider, diğer dokuzu da buna 50’şer akçe harçlık verirdi. Kanunnâmede bunların “lâ-mekân cinsinden” oldukları, bâd-ı hevâ* rüsûmunu kendi

subaşılarına ödeyecekleri ve sancak beyleriyle âmillerden hiçbirinin bunlara karışmayacağı belirtilmişti. Canbâzın akrabası ile âzatlıları ve dışarıdan gelip aralarında evlenmek suretiyle bunlara karışanlar ve ihtida edenler de canbâz sayılırlardı. Kanunnâmedeki bu kayıtlar, iddia edildiği gibi canbâzânın hıristiyan reâyâdan teşkil edilmediğini ve aksine yörüklerin mensup olduğu etnik menşeden geldiklerini ve içlerinde yabancılarla mühtedilerin de bulunduğunu göstermektedir. Esasen Vize yörükleri zeâmetine dahil olmaları ve onlarla birlikte tahrir* edilmeleri de bunun bir delili sayılabilir.

Canbâzânın suç işledikleri takdirde cezalandırılmaları, sakat ve hastaları hakkında uygulanacak hususlar, bir köye yerleştikleri zaman timar sahibine ödeyecekleri çift resmi, öşürlerin nakil şekli vb. tamamen yörüklerde olduğu gibi idi. Yalnız bunların muaf tutuldukları avârız*-ı dîvâniyye mükellefiyetleri yörüklerdekinden daha çeşitli idi. Kanunnâmede belirtildiği üzere bunlar ulaktan, cerehordan, doğancıdan, sekbandan, arpa, saman ve otluk salgınından, nüzül tahılından, hisar yapımından, kürekçiden ve azebden muaftılar. Diğer taraftan bunlardan sefere gidenler askerî* sayılmakta idi. Resm-i kısmetlerini 100 akçeye kadar vilâyet kadısı, daha fazla olursa kazasker alırdı. Yamakları ise (harçlıkçı) diğer halktan sayılarak rüsûm-ı kısmet, nikâh ve hüccetleri tamamen vilâyet kadılarına bırakılmıştı. Bununla birlikte bu kayıt da sonradan kaldırıldı ve hepsi askerî sayılarak bunların bu gibi vergileri tamamıyla Rumeli kazaskerine terkedildi.

Canbâzân taifesi 1543’te otuz dokuz, 1557’de ise kırk bir ocaktı. Ayn Ali Efendi ise bunları azeblerle birlikte 1280 nefer göstermekte ve onda birinin nöbetle sefere gittiğini belirtmektedir (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 45). 1543’te canbâzânın bulundukları yerler, zeâmetine dahil oldukları Vize yörüklerinden daha geniş bir sahaya yayılmakta, fakat Kırkkilise, Dimetoka, Malkara, Hayrabolu, Eski Zağra ve Varna gibi daha mahdut yerlere inhisar etmekte idi. Canbâzân XVI. yüzyıl sonlarına doğru bu tür bir askerî sınıf olan yaya ve müsellemler gibi lağvedilerek çiftlikleri timara, kendileri de deniz hizmetinde görevli reâyâ arasına kaydedildiler.

Canbâzânın müsellemler gibi süvarilerden ibaret bir sınıf olması, ordu için at beslemeleri veya at satın almaları hususu, teşkilât kalktıktan sonra bu tabirin bugüne kadar “at dellâlı” mânasına at canbazı şeklinde yaşamasına

sebep olmuştur. Bu kelime aynı zamanda tehlikeli marifetler gösteren sanat erbabı için de kullanılır. Evliya Çelebi'nin "esnâf-ı bâzbâzân-i cânbâzân-i pehlevânân" diye adlandırdığı bu sınıf, bilhassa İstanbul'da yapılan saray düğünlerinde çeşitli gösterilerle herkesin dikkatini çekerdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 226 (Kanunnâme-i Cânbâzân); Kanunnâme-i Livâ-i Bosna, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 76, vr. 25^{a}-b; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 45; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik, Fâtih Ktp., nr. 4467, vr. 8^{a}-b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 625 vd.; Hammer, Staatsverfassung und Staatsverwaltung, I-II, bk. İndeks; d'Ohsson, Tableau général, VII, 309; Kanunnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Mehmed Arif, TOEM ilâvesi), İstanbul 1329, tür.yer.; Grzegorjewski, Z Sidjyllatow Rumelijskich Epoki Wyprawy Wiedenskiej, Lwow 1912, s. 53 vd.; Barbar, Zur Wirtschaftlichen Grundlage des Feldzuges der Türken gegen Wien im jahre 1683, Wien 1916, s. 29 vd.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, s. 2; M. Tayyib Gökbilgin, "Cânbâzân", İA, III, 21-22; [Bu madde müellifin bibliyografyada adı geçen maddesi esas alınarak Cevdet Küçük tarafından düzenlenmiştir].

M. Tayyib Gökbilgin

CANBİRDİ GAZÂLÎ

(ö. 927/1521)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta çıkışından hemen sonra ilk büyük isyanı çıkaran eski bir Memlüklü emîri, Osmanlılar'ın Şam beylerbeyi.

Aslen Slovenyalı olduğu rivayet edilir. Hatta, II. Bayezid devrinde Osmanlı akıncıları tarafından esir alınıp İstanbul'a getirildiği ve oradan Memlük sultanına hediye olarak gönderilen yirmi esir arasında bulunduğundan da bahsedilir. Memlük Sultanı Kayıtbay'ın memlüklerinden olup Gazâlî nisbesini bir müddet idarecisi olarak bulunduğu Şarkiye'deki Minye Gazâl köyünden alır. XVI. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında adı Canberd Gazâlî, Canberd Gazzâlî şekillerinde de geçmektedir.

Getirildiği çeşitli görevlerde yeteneğini ispat ettikten sonra süratle yükseldi. Çeşitli idarî hizmetlerde bulundu, ardından Sultan Gavri zamanında Halep ve Şam hâcibi oldu. 1511'de Safed nâibliğine getirildi, bir yıl sonra da Hama'ya nakledildi. Hama nâibi iken 1516'da Mercidâbık Savaşı'na katıldı ve mağlûbiyetten sonra Şam taraflarına çekildi. Tomanbay tarafından Şam nâibliğine getirilerek Osmanlı kuvvetlerine karşı bu bölgedeki direnişi yürütmekle görevlendirildi. Burada büyük bir güçlükle

topladığı kuvvetlerle Osmanlılar'ı Gazze'de durdurmak istedi. Ancak Han Yûnus mevkiinde Vezîriâzam Sinan Paşa'nın kuvvetleri karşısında yenildi (21 Aralık 1516) ve çok az bir kuvvetle Kahire'ye kaçabildi. Daha sonra Tomanbay'ın yanında Ridâniye Savaşı'na (23 Ocak 1517) katılan Canbirdi yenilgiden sonra onunla birlikte gitmeyip Gazze tarafına çekildi ve Sâlihiye'de beklemeye başladı. Hatta bu savaş sırasında onun Hayır Bey ile birlikte gizlice Osmanlılar'a yardımda bulunduğu da rivayet edilir. Ardından Tomanbay'ın Kahire'de üç gün süren kanlı mücadeleden sonra yenilerek kaçtığını işitince muhtemelen Hayır Bey'in de teşvikiyle Yavuz Sultan Selim'e başvurdu (8 Şubat 1517). Selim de henüz Mısır'da emniyeti tam olarak sağlayamadığından bu hususta faydalı olabileceği düşüncesiyle isteğini kabul etti. İbn İyâs'a göre 400 kadar Memlük ümerâsıyla, bir

Osmanlı kaynağına göre ise 300 cündî ile Osmanlı karargâhına geldi ve Vezîrâzam Yûnus Paşa tarafından ikramla karşılandı; ardından Selim'in huzuruna çıkarıldı ve hil'at giydirildi (10 Şubat). Kendisine burada 400.000 akçelik has*la Sofya sancak beyliği verildi. Silâhşor'un kaydına göre Kahire'de karışıklıklar sürdüğü için Selim bu hususta onun fikrini sormuş, o da fitnenin ancak Mısır tahtına oturması halinde bertaraf olacağını ve herkesin ona itaat edeceğini bildirmiş, bunun üzerine Yavuz Sultan Selim 15 Şubat'ta Kahire'ye gelerek Mısır tahtına oturmuştu (Tansel, s. 444-449). Canbirdi ayrıca bazı bölgelerde isyan halinde bulunan memlük grupları ve bazı aşiretlerin üzerine gönderildiği gibi Tomanbay'ı takip ile görevlendirilen Osmanlı kuvvetlerine de katıldı. Yakalanan Tomanbay'ın idamı hususunda Hayır Bey ile birlikte Yavuz Sultan Selim'e tavsiye ve telkinde dahi bulundu. Selim Mısır'dan dönüşü sırasında (25 Eylül 1517) hizmetleri karşılığı kendisine Gazze, Safed, Kudüs, Kerek ve Nablus'u bir sancak beyilik olarak verdi. Bu vazifede iken âsi Arap aşiretlerinin üzerine gönderildi. 15 Şubat 1518'de Şam beylerbeyiliğine getirildi ve âsi İbn Haneş'in ortadan kaldırılmasını sağladı (TSMA, nr. E 8120).

Yavuz Sultan Selim'in ölümüne kadar Şam vilâyetinde âsi aşiretlerin isyanı ile uğraşan ve hac yollarının emniyetini sağlamaya çalışan Canbirdi'nin tutumu Kanûnî'nin tahta geçişiyle değişti. Yeni padişahın genç ve tecrübesiz oluşundan istifade etmek istedi ve istiklâl davası ile harekete geçti. Maksadı önce Şam ve civarını ele geçirmek, ardından da hâkimiyetini Mısır'a kadar uzatıp Memlük sultanlığını tekrar canlandırmaktı. Hatta bu gaye ile Mısır Valisi Hayır Bey'le mektuplaşmış, Hayır Bey bir taraftan onu oyalayıcı cevaplar verirken bir taraftan da durumu İstanbul'a bildirmişti. Bu arada Canbirdi etrafına Osmanlı idaresinden memnun olmayan Memlük beylerini ve Araplar'ı toplayarak bir ordu kurdu. Kuvvetleri içinde tüfekli gruplar bile vardı. Şam'daki Osmanlı muhafızlarını bertaraf edip tam bir hâkimiyet kurduktan sonra adına hutbe okutup para bastırdı ve "el-melikü'l-eşref" unvanını aldı. Rodos şövalyelerine başvurarak silâh, top, mühimmat ve gemi istedi. Onlardan gelen destekle Beyrut, Trablusşam gibi kıyı şeridindeki yerleri ele geçirdi. Ardından Halep üzerine yürüdü ve şehri kuşattı (1 Kasım 1520). İsyan haberinin ve Halep kuşatmasının duyulması üzerine İstanbul'da divanda yapılan görüşmeler sonucu önce Karaman Beylerbeyi Hüsrev Paşa Karaman askeriyle, Silâhdar ağası Mehmed Ağa 1000 kadar silâhdar ve sol ulûfeciler ağası Bostancı Ali Bey de 1000

kapukulu askeriyle 21 Kasım'da yola çıkarıldılar. Daha sonra üçüncü vezir Ferhad Paşa kumandan tayin edildi; Anadolu ve Rum beylerbeyileri, Dulkadırlı Şehsuvaroğlu Ali Bey ve Ramazanoğlu Pîrî Bey'e sefere katılmaları için emirler gönderildi. Osmanlı kuvvetlerinin hareketini öğrenen Canbirdi ise bir taraftan Şehsuvaroğlu Ali Bey ve Ramazanoğlu Pîrî Bey'e haber göndererek kendi safında yer almalarını isterken bir taraftan da öteden beri gizlice münasebette bulunduğu Şah İsmâil'den yardım talep etti. Daha Yavuz Sultan Selim döneminde Safevîler'le irtibata geçen Canbirdi, o sıralarda Kaşan'da bulunan Şah İsmâil'e ve Bağdat hâkimi Şah Ali'ye elçiler yollamıştı. Bir Osmanlı casusundan alınan habere göre, Şah İsmâil'in bizzat gelip kendisine yardımda bulunmasını veya asker göndermesini istemiş, Mısır'dakilerin de kendisini desteklediklerini Şah İsmâil'e bildirmişti (TSMA, nr. E 5469, 5599).

İsyanı boyunca da Safevîler'le irtibatını sürdüren Canbirdi Osmanlı kuvvetlerinin baskısı sonucu kuşatmayı kaldırarak Şam'a çekilmek zorunda kaldı. Ferhad Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetleri iki kol halinde Şam'a ilerledi, Canbirdi bu kuvvetleri Şam yakınlarında Mastaba'da karşılamak için hazırlıklar yaptı. 27 Ocak 1521'de yapılan savaşta Canbirdi'nin ordusu bozguna uğradı. Kendisi ise bir rivayete göre kaçarken arkadan yetişen bir asker tarafından öldürüldü; diğer bir rivayete göre derviş kıyafetinde izini kaybettirmeye çalışırken yakın adamlarından hazinedarı Seydi Ali tarafından öldürülerek kesik başı Ferhad Paşa'ya teslim edildi. Böylece Şam bölgesi yeniden sükûnete kavuştuğu gibi Şah İsmâil de umduğu fırsatı bulamadı. Bu arada isyanın bastırılması Kahire'de

de sevinçle karşılandı. Zira isyan süresince Şam bölgesi ile kesilen bağlantı yeniden sağlanmıştı. Canbirdi'nin bertaraf edilmesi dolayısıyla oldukça rahatlayan Mısır Beylerbeyi Hayır Bey Şam yolunun açıldığını tüccarlara bildirmiş, ayrıca Canbirdi isyanına katılmış olup da Kahire'de saklananların derhal teslim olmaları için gönderilen fermanı halka ilân ettirmişti.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 5469, 5599, 6198, 8120, 8313; İbn İyâs, Bedâʾiu’z-zühûr, V, 130-132, 159-161, 320, 338, 367-368, 375-377, 380-383, 388; Sücûdî, Selimnâme, TSMK, Revan, nr. 1284, vr. 60b-66ª, 79b; Keşfî, Selimnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2147, vr. 87ª-89b, 107b; Bostan, Süleymannâme, TSMK, Revan, nr. 128, vr. 7ª-10ª; Matrakçı Nasuh, Süleymannâme, TSMK, Revan, nr. 1286, vr. 13ª-33ª; Sivâsî, Süleymannâme, TSMK, Hazine, nr. 1340, vr. 12ª-19b; İbn Tolun Muhammed b. Ali, İʿlâmü’l-verâ (nşr. M. Ahmed Dühmân), Dımaşk 1984, s. 195-196, 230, 236-237, 244-253, 297-299; Celalzâde, Tabakatü’l-memâlik, vr. 29b-40ª; Lutfî Paşa, Târih, İstanbul 1341, s. 253-256, 294-296; Feridun Bey, Münşeât, I, 452-457; II, 482-483, 486-488, 492, 494, 497; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 361-364, 381; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 168-171; Solakzâde, Târih, s. 437; Hammer (Atâ Bey), V, 1314, 270-271; Hüseyin Gazi Yurdaydın, Kanunî’nin Cülûsu ve İlk Seferleri, Ankara 1961, s. 714; Danişmend, Kronoloji, II, 65-67; Harb Abdülhamid Zanati, Selim I’in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyâs’da Mevcut Haberlerin Selimnâmelerle Mukayesesi: XVI. Asır Osmanlı-Memlûklu Kaynakları Hakkında Bir Tetkik (doktora tezi, 1980), İÜ Ktp., nr. 14517, s. 146-155; Salahaddin Tansel, “Silahşor’un Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri”, TY, I/2 (1958), s. 294-320; I/3 (1961), s. 430-454; J. L. Bacqué-Grammont, “Une Lettre de Cânberdi Gazzâlî”, Studies on Turkish-Arab Relations, I, İstanbul 1986, s. 23-29; a.mlf., “Şah İsmail ve Canberdi Gazali İsyanı”, (trc. M. Şakiroğlu), Erdem, V/13 (1990), s. 227-237; M. Tayyib Gökbilgin, “Süleyman I”, İA, XI, 101-102; [Bekir Kütükoğlu], “Sinan Paşa”, a.e., X, 664-665; P. M. Holt, “al-Ghazalı, Djanbirdı”, EI^{2} (İng.), II, 1042.

Feridun Emecen

CANBOLAT BEY TÜRBESİ

Kıbrıs Magosa'da adanın fethi sırasında şehid düşen kumandanlardan birinin türbesi.

Kilis emîri olup önce Lefkoşe savaşlarında bulunduktan sonra Magosa kuşatmasına katılan Canbolat Bey ve türbesine dair fazla bilgi yoktur. Ancak Magosa kuşatması sırasında şehid düşen birçok Osmanlı kumandanından biri olduğu tahmin edilen Canbolat Bey hakkında ilgi çekici bir efsane anlatılır. Buna göre Canbolat Bey, şehre girişi engellemek üzere yapılmış ve üzerinde keskin bıçaklar olan çark denilen büyük bir tekerleğin dönüşünü durdurmak için atıyla birlikte bu korkunç savunma silâhının üzerine atlamıştır. Ancak yabancı kaynaklar böyle bir savunma aletinin varlığından bahsetmezler. Canbolat Bey'in kuşatmaya katılarak Magosa istihkâmları önünde şehid olduğu ise bir gerçektir. Magosa Kalesi'nin güneydoğu ucunda olan Venedikliler'in mühimmat deposunu koruyan büyük yuvarlak burç (Torrine del Arsenale-Arsenal Bastion), 1571'de Türk topçularının şiddetle hücum ettikleri yer olmuştu. Top mermileriyle tahrip edilen bu burç fetihten sonra onarılarak içi bir türbeye dönüştürülmüş ve buraya Canbolat Bey'in kabri yapılmıştır.

Eski bir fotoğrafta etrafı demir parmaklıkla çevrili basit bir sanduka görülmektedir. Kıbrıs Vakıflar Arşivi'nde bu türbe ile ilgili bir dosyanın bulunduğu M. Haşim Altan'ın yayınından öğrenilmektedir. Türbe 1968 yılında yeniden düzenlenerek müze haline getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Jeffery, A Description of the Historic Monuments of Cyprus, Kıbrıs 1918, s. 109; İsmet Konur, Kıbrıs Türkleri, İstanbul 1938, rs. 19 (kabrin fotoğrafı); Cevdet Çağdaş, Resim ve Kitabelerle Kıbrısta Türk Devri Eserleri, Lefkoşe 1965, s. 45; Oktay Aslanapa, Kıbrıs'ta Türk Eserleri,

İstanbul 1975, s. 25; M. Kâmil Dürüst, Kıbrıs Rehberi, İstanbul 1983, s. 59; Mustafa Haşim Altan, Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıfları Tarihi, Kıbrıs 1986, I, 847; II, 1347, nr. 522 (vakıf dosyası hak.); Semavi Eyice, “Kıbrıs Tarihi ve Türk Eserleri”, TTK Belleteni Kıbrıs Özel Sayısı, sy. 44-323 (1974), s. 14.

Semavi Eyice

CANBOLAT el-EŞREFÎ

جان بلاط الأشرفي

el-Melikü'l-Eşref Ebü'n-Nasr Cânbulât el-Eşrefî (ö. 906/1501)

Memlük sultanı (1500-1501).

1461 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Emîr Yeşbek'in Çerkez asıllı memlük*ü olup onun yanında bir müddet kaldı ve bu sırada Kur'an'ı ezberledi. Daha sonra Yeşbek tarafından diğer memlüklerle birlikte Sultan Kayıtbay'a takdim edildi. Canbolat'ı satın alarak askerî eğitime tâbi tutan Kayıtbay onu âzat etti. Hükümdarın muhafızları arasına katılan Canbolat haseki olarak görev yaptığı sırada birkaç defa hac kervanını Hicaz'a götürüp getirdi. Bir müddet sonra "emîr-i aşere" rütbesine yükseltildi (894/1489). Bu rütbede iken Kâbe örtüsünü taşıyan kafileye emirlik yaptı ve hankah nâzırlığı görevlerini üstlendi. 1496'da emîr-i tablhâne oldu ve Osmanlı ülkesine elçi olarak gönderildi. Kendisine Memlük Devleti için hayatî ehemmiyeti olan memlük satın alma görevi verildi. Ardından "emîr-i mie" rütbesine yükseldi. Kayıtbay'ın ölümüne kadar Memlükler'in en yüksek askerî rütbesi olan bu rütbesini korudu. Kayıtbay'ın oğlu el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in saltanatı sırasında devâdâr-ı kebîr, bir müddet sonra da Halep nâibi oldu.

el-Melikü'z-Zâhir Kansu Gavri Canbolat'ı önce Şam (Suriye) nâibliği, ardından da Mısır ülkesi atabegü'l-asâkirliği görevine getirdi. Böylece Canbolat Memlük Devleti'nde sultanlıktan sonraki en yüksek makama kadar çıkmış oldu. Tomanbay'ın isyanı sırasında Kansu Gavri âsilerle baş edemeyeceğini anlayarak gizlice Kal'atülcebel'den inip saklanınca Mısır iki gün sultansız kaldı. Bunun üzerine 2 Zilhicce 905'te (29 Haziran 1500) ümerâ ve askerler kaleye çıkarak kimi sultan yapacaklarını müzakere ettiler. İsyanın elebaşısı olan Emîr Tomanbay sultan olmak istediği halde Canbolat'tan ve emîr-i silâh Tenibek'ten çekindiği için bu arzusunu açığa vurmaya cesaret edemedi; askerlerin muhalefetine rağmen Canbolat'ın sultan olmasında ısrar etti. Halife Müstemsik-Billâh ve dört mezhebin

başkadılarının da onayı ile el-Melikü'z-Zâhir Kansu tahttan indirildi, yerine el-Melikü'l-Eşref lakabıyla Canbolat sultan ilân edildi.

Canbolat'ın saltanatının ilk günlerinden itibaren başlayan karışıklıklar bir türlü yatışmadı. Canbolat sultan olduğu sırada isyan halinde bulunan Şam nâibi Kasrûh'a haberci göndererek kendisini atabegü'l-asâkir olarak Kahire'ye davet etti. Ancak Kasrûh isyanını sürdürdü. Öte yandan Mısır'daki askerlere cülûs bahşişi verebilmek için Canbolat müslüman, hıristiyan, yahudi, tüccar, devlet görevlisi ayırımı yapmadan herkesten zorla para toplamaya başladı. Bir taraftan da Kasrûh'un isyanını bastırmak maksadıyla Tomanbay'a vezirlik, üstâdüddârlık, devâdâr-ı kebîrlik ve emîr-i silâhlık gibi önemli görevler verdi. Böylece Canbolat'tan daha güçlü duruma gelen Tomanbay sultandan yana görünüyor, ancak bir türlü Kasrûh'un üzerine yürümüyordu. Nihayet kalabalık bir ordu ile

Kasım 1500'de Suriye'ye doğru yola çıktı, Dımaşk'a varınca da ilk işi kendisini sultan ilân etmek oldu. Canbolat bu haberi duyunca Suriye'deki emîrlerin görevlerine son verdi ve evlerini yağmalattı. Ayrıca Mısır'daki kumandan ve askerleri kendi lehine kazanmak için her türlü çareye başvurdu. Kaleyi ve şehri savunmak için bütün tedbirleri aldı.

Tomanbay 906 yılının Cemâzîyelâhir başlarında (Aralık 1500) Dımaşk'tan çıktı ve 2 Ocak 1501'de Kahire'ye girerek kaleyi kuşattı. Bir hafta süren kuşatmadan sonra kale zaptedilip Canbolat yakalandı (18 Cemâziyelâhir/9 Ocak). Buradan İskenderiye'ye gönderilerek hapsedildi ve daha sonra Tomanbay'ın emriyle boğularak öldürüldü (23 Şubat 1501). Cesedi yaklaşık bir ay sonra Sultan Kayıtbay'ın türbesine gömüldü; oradan da kendisi için yaptırmış olduğu Babünnasr'ın karşısındaki türbeye nakledildi. Aynı yerdeki Canbolat Medresesi de onun tarafından inşa ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 438-464; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VIII, 27-28; Zambaur, Manuel, s. 105; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 82; Ziriklî,

el-Aʿlâm (Fethullah), II, 107; Kâzım Yaşar Kopraman, “Mısır Memlükleri”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 525; İsmail Yiğit, Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi (Memlükler 648-923/1250-1517), İstanbul 1991, s. 124; M. Sobernheim, “Canbulat”, İA, III, 23-24.

Kâzım Yaşar Kopraman

CANBOLATOĞULLARI

Kilis, Azâz ve Halep taraflarında ortaya çıkan ve daha sonra Lübnan'a kadar yayılan bir Dürzî ailesi.

Bu ailenin atası Kasım Bey'dir. Onun oğlu olan ve aileye adını veren Canbolat Bey Osmanlı sarayında yetişmiş, daha sonra Kilis sancağı kendisine ocaklık olarak verilmiştir. Canbolat bölgeyi âsilerden temizlediği için büyük itibar kazandı ve Ulyanoğlu'nun isyanını bastırmak üzere Basra tarafına gönderilen Bağdat Beylerbeyi İskender Paşa'ya yardım etmekle görevlendirildi. Canbolat Bey 200 parça gemi ve piyade askeriyle Birecik Limanı'ndan hareket ederek bu sefere katıldı (Seyyid Lokman el-Urmevî, vr. 106b). Ayrıca Kıbrıs'ın fethinde de bulundu; hizmetlerinden dolayı kendisine 50.000, oğulları Habib ve Hüseyin'e 30'ar bin akçe terakkî* verildi (BA, MD, nr. 16, hk. 429). 1572'de de vefat etti.

Canbolat Bey'in oğlu olan Hüseyin Paşa'ya da babasından sonra Osmanlı hükümeti tarafından Kilis sancağı ocaklık olarak verilmişti. Canbolat Bey'in Hüseyin Paşa'dan başka üç oğlu daha bulunuyordu ve bunlara çeşitli timarlar tevcih edilmişti. Hüseyin Paşa sancak beyi iken Şam âsilerine karşı cephe aldığı gibi vali Nasuh Paşa'yı Halep'te kardeşinin oğlu Ali vasıtasıyla muhasaradan kurtarmıştı. Daha sonra Kilis emîri olan kardeşi Celil Bey ile bir müddet mücadele ederek bölgedeki nüfuzunu genişletti. Osmanlı hükümeti Suriye'deki itaatsizliklere karşı kendisinden büyük ölçüde faydalandı. Bu arada, Urfa bölgesinde ortaya çıkan Abdülhalim'in isyanının bastırılması sırasında Sinanpaşazâde Mehmed Paşa'ya yardımda bulundu (1599). Böylece nüfuz ve itibar kazanan Hüseyin Paşa, az sonra Cigalazâde Sinan Paşa'nın İran serdarı olarak tayin edilmesi üzerine azledilen Nasuh Paşa'nın yerine Halep valiliğine getirildi. Ancak ocaklık olarak sancak beyi bulunanlara eyalet tevcihinin kanuna aykırı olduğunu ileri süren Nasuh Paşa şehri teslim etmemekte direndi. Bunun üzerine Hüseyin Paşa şehri üç ay kuşattı ve Halep kadısının aracılığı ile kaleye girmeyi başardı (Kâtib Çelebi, I, 291; Naîmâ, II, 5-6). Ardından Cigalazâde'nin İran seferine iştirak etmek üzere yola çıktıysa da esas orduya katılmakta gecikti. Ordunun Urmiye civarında mağlûp olduğu haberini alınca da 30.000 kişilik ordusuyla Van'da

beklemeyi tercih etti (1604). Ancak Cigalazâde geri çekilerek Van'a ulaştığında uğradığı yenilginin müsebbibi olarak gördüğü Hüseyin Paşa'yı idam ettirdi (Mustafa Sâfî, II, vr. 49ª-b).

Hüseyin Paşa'nın idamı üzerine Halep'e dönen kuvvetleri, kendisine vekâlet eden yeğeni Ali Paşa'nın yanına sığındılar. Ali Paşa bu sırada Kilis sancak beyliğinde bulunuyordu. Amcasının kuvvetlerinin başına geçen Ali Paşa süratle bölgeye hâkim olmaya başladı (1606). Ali Paşa'nın isyanı üzerine, iç ve dış meselelerle uğraşan hükümet merkezi onu oyalamak için Halep eyaletine tayin edildiğine dair bir menşur gönderdiyse de isyanına engel olamadı. O sıralarda Osmanlı Devleti İran savaşları ile uğraşıyor ve uzun zamandır devam etmekte olan Avusturya savaşlarını bir neticeye bağlamaya çalışıyordu. Diğer taraftan Anadolu'da yer yer Celâlîler ve sipahi zorbaları hüküm sürüyor, hükümet bunların hakkından gelmekte âciz kalıyordu.

Hükümetin zor durumda bulunuşunu fırsat bilen Canbolatoğlu, Trablusşam Hâkimi Seyfoğlu Emîr Yûsuf üzerine yürüyüp onu mağlûp etti ve şehri kuşatma altına aldı. Seyfoğlu'ndan büyük paralar alarak ve onunla akrabalık kurarak anlaşma yaptıktan sonra Şam askeriyle olan eski düşmanlığı sebebiyle onlarla mücadeleye girişip galip geldi. Halkın bütün mal ve mülküne el koydu. Buradan Halep'e yürüdü ve iki zafer daha kazandı. Artık Osmanlı idaresine kafa tutabilecek güce eriştiğini düşünen Canbolatoğlu Ali Paşa bölgede istiklâlini ilân etti. Halep hazinesine el koyarak Osmanlı ordusuna benzer şekilde atlı ve piyade askerinden oluşan iki ayrı ordu kurdu. Piyade askerini tıpkı yeniçeriler gibi 162 bölüğe ayırıp her birinin başına birer çorbacı getirdi. Ayrıca bunlara 3'er akçe ulûfenin yanı sıra terakkî ve yevmiye de veriyordu. Bundan başka üç ayda bir postal, koyun akçesi, barut, fitil ve kurşun dağıttırıyordu. Topladığı tüfekli asker sayısı 16.700 kadardı. Atlı askeri ise kapıkulu süvarisi tarzında olup sağ ve sol olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Sayıları da 18.000'i buluyordu. Bir devlet reisi gibi davranarak adına hutbe okutup para bastıran Canbolatoğlu Toskana hükümdarı ile münasebet kurduğu gibi diğer Avrupa devletleriyle de haberleşmeye başladı.

Bu sırada Anadolu'da büyük bir karışıklık hüküm sürüyordu. Celâlîler'den Kalenderoğlu Mehmed, Kara Said, Tavil Ahmedoğulları, Cemşid, Tavil

Halil ve kardeşi Meymun, Muslu Çavuş ve Yûsuf Paşa gibi âsiler hükümeti oldukça zor bir duruma sokmuşlardı. Bunlardan Cemşid Canbolatoğlu'na tâbi olup Adana'yı işgal ederek buraya vali olmuştu (Ahvâl-i Celâliyân, vr. 5b). Nihayet isyanları bastırmakla Kuyucu Murad Paşa görevlendirildi ve vezîriâzamlığa getirildi (11 Aralık 1606). Murad Paşa Haziran 1607'de doğruca Canbolatoğlu'nun üzerine yürüdü. Âsi Kalenderoğlu'na Ankara sancak beyliğini verip Orta Anadolu'da sükûneti sağladıktan ve bazı azılı Celâlîler'i bertaraf ettikten sonra Halep'e yöneldi. Bakras derbendi civarında Canbulatoğlu'nun pusu kurduğunu anlayınca Arslanbeli istikametinden Güğercinlik sahrasına vardı ve oradan Oruç ovasına ulaştı. Bu arada Canbolatoğlu'nun Murad Paşa'ya mektup göndererek barış istediği rivayet edilmektedir.

Oruç ovasında iki taraf arasında şiddetli bir mücadele başladı (3 Receb 1016/24 Ekim 1607).

Lübnan'ın Dürzî reisi Ma'noğlu Fahreddin ile birlikte hareket eden Canbolatoğlu 30.000'den fazla tüfekli askeriyle önce Osmanlı kuvvetlerini zor durumda bıraktı. Asker bozulmak üzere iken Murad Paşa ve Rumeli Beylerbeyi Tiryaki Hasan Paşa'nın ileri atılmasıyla yeniden âsilerin üzerine saldırdılar ve onları mağlûp ettiler. Bu sırada Canbolatoğlu Ali Paşa önce Kilis'e, oradan Halep'e kaçtı (Hasan Beyzâde, II, 306-307; Mustafa Sâfî, II, vr. 80b). Bu hadise üzerine ordu defterdarı Bâkî Paşa, "Bin on altıda kırıldı sekbân" mısraı ile tarih düşürmüştür.

Mağlûp olan Canbolatoğlu Halep'e varır varmaz şehri yağmalayarak halka eziyet etti. Diğer taraftan Canbolatoğlu'nun müttefiki Ma'noğlu Fahreddin ise Dürzî ordusu ile Şakif Kalesi'ne kaçtı. Canbolatoğlu Ali Halep'te barınamayarak Anadolu'ya geçti ve maiyetindeki 140 kişi ile Eskişehir'e kadar geldi. Yanında bulunan ihtiyar amcası Haydar Bey'i af dilemek üzere İstanbul'a gönderdi. Bu sırada Anadolu'da isyan halinde bulunan Kalenderoğlu, kendisine katılması için haber gönderdiyse de Canbolatoğlu bu teklifi reddetti (Mustafa Sâfî, II, vr. 88b). İstanbul yolunda iken affedildiğini öğrendi ve derhal şehre girerek padişahın huzuruna çıktı. I. Ahmed ona Tımışvar beylerbeyiliğini verdi. Canbolatoğlu'nun yanında getirdiği yeğeni Mustafa henüz küçük yaşta olduğu için saray hizmetine alındı. Tımışvar'a giden Ali Paşa ise yeniçeriler ve şehir halkıyla

geçinemeyerek Belgrad’a kaçtı ve burada Vezîriâzam Murad Paşa’nın emriyle idam edildi (1611).

Bu aileye mensup olan ve Osmanlı sarayında yetişen Hüseyin Paşa’nın oğlu Mustafa, daha sonra IV. Murad’ın yakın adamlarından biri olduğu gibi, vezirlik pâyesini almış ve Rumeli beylerbeyiliğine kadar yükselmiştir (Naîmâ, III, 48; Peçuylu İbrâhim, II, 425, 436). Öte yandan Ali Paşa’nın torunu olduğu tahmin edilen Canbolat b. Saîd (ö. 1640) ve oğlu Ribah bir müddet Kilis ve Halep’te ikamet ettiler. Bunlar 1630’dan sonra Emîr Fahreddin’in daveti üzerine Lübnan’a giderek Şuf’ta yerleştiler. Canbolat’ın ölümünden sonra ailenin başına önce Ribah, ardından da oğlu Ali geçti. Ali Lübnan’daki meşhur Tanuh ailesinden kız alarak bu nüfuzlu aileye intisap etti. Kayınpederi Şeyh Kaplan’ın ölümü ile “şeyhülmeşâyih” oldu. Böylece büyük itibar kazanan Ali Muhtâre Kalesi’ni inşa ettirerek ömrünün sonuna kadar burada oturdu. Ali bölgede önemli siyasî faaliyetlerde bulundu, Şihâboğulları arasındaki mücadelelerde ara buluculuk yaptı, zaman zaman da bu mücadeleyi sürdüren taraflardan birine destek verdi. Şihâboğulları’ndan Emîr Yûsuf ile birlikte Zâhir el-Ömer’e karşı mücadele etti, 1778’de seksen yaşında iken öldü.

Ailenin Canboladî kolu XVIII. yüzyılın ilk yarısında şekillendi ve Ali tarafından güçlendirildi. Böylece aile Canboladî ve Yezbekî adlı iki kola ayrılmış oldu. Canbolat koluna mensup olan Kasım Şihâboğulları ile ihtilâfa düştü. Kasım’dan sonra ailenin başına geçen Beşir Cebelidürz emîri oldu. Bir müddet sonra itaatsizlikleri dolayısıyla kardeşi Hasan ile birlikte Cezzâr Ahmed Paşa tarafından Sayda’da ikamete mecbur edildiler. Daha sonra emirlik makamında görülen Beşir Muhtâre de Akkâ’dakine benzer bir cami yaptırdı, ayrıca sulama işine de önem verdi. Aile ondan sonra da bu bölgede güç ve nüfuzunu devam ettirdi. Bu aileden olan Said Bey 1860’ta “Lübnan Vak‘ası” diye bilinen karışıklıklarda önderlik yaptı ve ele geçirilerek hapsedildi, 1861’de hapiste öldü. Bu ailenin kolları devam etmedi, ancak bunların bıraktıkları miras ve mücadele ortamı bugünkü modern Lübnan’ın karışık siyasî hayatında hâlâ etkili olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 16, hk. 429; Seyyid Lokmân el-Urmevî, Mücmelü’t-tomâr, British Museum, Or., nr. 1135, vr. 106b, 117b; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 78, 688; Mustafa Sâfî, Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 49^{a}-b, 80b, 88b; Ahvâl-i Celâliyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2236, vr. 5b, 8b-9b, 10^{a}-b, 14b, 15^{a}, 17^{a}-b, 24b-25^{a}, 26^{a}; Hasan Beyzâde, Târih (doktora tezi, 1980, haz. Nezihi Aykut), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. 57, II, 306-307; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 291, 299-300; II, 6-7; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 48; II, 265-266, 330-331, 425, 436; Solakzâde, Târih, s. 695; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü’t-tevârîh, İstanbul 1276, s. 334 vd.; Naîmâ, Târih, II, 5-6; III, 48; Topcular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi (doktora tezi, 1990, haz. Ziya Yılmazer), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. TE 80, s. 260, 400-416; Muhibbî, Hulâsatü’l-eser, II, 84-87; III, 135-140, 301-302; Cevdet, Târih, VI, 114-115, 211; Hammer (Atâ Bey), VIII, 67, 86, 87; Tannûn eş-Şidyâk, Ahbârü’l-aʿyân fî cebeli Lübnân, Beyrut 1859, s. 130-136; Sicill-i Osmânî, II, 67; Mücteba İlgürel, “Osmanlı İmparatorluğunda Ateşli Silâhların Yayılışı”, TD, sy. 32 (1979), s. 301-318; Abdul-Karim Rafeq, “The Revolt of ʿ Alı Pasha Janbulad (1605-1607) in the Contemporary Arabic Sources and its Significance”, TTK Bildiriler, III (1983), s. 1515-1534; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Canbolat”, İA, III, 22-23; P. Rondot, “Djanbulat”, EI^{2} (İng.), II, 443-444.

Mücteba İlgürel

CANDAR

جاندار

Eskiden bazı İslâm devletlerinde hükümdar ve sarayını korumakla görevli muhafızlar hakkında kullanılan bir terim.

Farsça cân (silâh) ve dâr (tutan) kelimelerinden oluşan candar terimine Ortaçağ'da kurulan Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Eyyûbîler ve Memlükler gibi İslâm devletlerinin saray teşkilâtında rastlanmaktadır. Candar geniş yetkileri olan önemli bir görevli idi.

Büyük Selçuklular'da diğer saray görevlileri gibi candarlar da çeşitli milletlere mensup gulâm*lar arasından seçilen hassa askerleri olup hükümdarın ve sarayın güvenliğini sağlamaktan sorumlu idiler. Candarların kumandanına "emîr-i candar" denilirdi. Yüksek rütbeli bir kumandan olan emîr-i candarlar arasında Gümüştegin Candar ve Çavlı Candar gibi atabegliğe kadar yükselenler de vardı.

Anadolu Selçukluları'nda da candar denilen ve süvarilerden teşkil edilen bir muhafız birliği vardı. Bunlar kılıçlarını kayışları altın işlemeli kınlarında taşırlardı. I. Alâeddin Keykubad tahta çıktığında 120 candardan oluşan muhafız birliğine sahipti (İbn Bîbî, s. 216). I. Gıyâseddin Keyhusrev Bizans İmparatoru I. Laskaris ile yaptığı savaşta cesaretine aldanıp candarlarından uzaklaştığı sırada şehid edilmişti. Candaroğulları Beyliği'nin kurucusu olarak kabul edilen Emîr Şemseddin Yaman'ın candar lakabını taşıdığına bakılırsa onun da Anadolu Selçukluları'nda emîr-i candar olarak hizmet ettiği söylenebilir.

Eyyûbîler devrinde mevcut olan candarların en önde gelen kumandanlarından Tuğrul Candar, Halep ve Ba'lebek muhasaralarıyla Kudüs Krallığı ve Antakya Prensliği'nin hâkimiyetindeki yerlerin fethinde önemli hizmetlerde bulunmuştur (Şeşen, s. 143-144).

Eyyûbîler'den Memlükler'e geçen candarlık bu dönemde en yüksek rütbeli

memuriyetlerden biri haline gelmiştir. Asıl görevi sultanın ve sarayın emniyetini sağlamak olan candarların siyasî suçluları yakalayıp zeredhâne denilen yerde hapsetmek, idam mahkûmlarının cezalarını infaz etmek, huzura girmek isteyen emîrleri sultana takdim etmek, gelen postayı devâtdar ve kâtib-i sır ile beraber sultana arzetmek ve merasimlerde

çetr taşımak gibi görevleri de vardı. Perdedarlar, rikâbdarlar ve hazinedarlar da onun emrindeydi. Candar seferlerde sultanın etrafında bulunan muhafız alayının önünde yürürdü. Candarların teşkil ettiği muhafız alayı "mukaddemü elf" veya "emîr-i tablhâne" tarafından idare edilirdi. Memlükler döneminde bu müessesenin başında bulunan mukaddemü elf rütbesindeki emîrler arasında Âlcây el-Yûsufî ve Canı Beg el-Hamzavî zikredilebilir. Candarlık IX. (XV.) yüzyılın ortalarında önemini kaybetmeye başladı ve Memlükler'in yıkılışına kadar bu görev sıradan askerler tarafından yerine getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 223; II, 359; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye, s. 75, 118, 127; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 216; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IV, 20; XIII, 93, 97-98; Hasan Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkı, Tahran 1355 hş./1936, s. 27-28; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 129-132; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 566; Uzunçarşılı, Medhal, s. 32, 34, 101, 187-188, 327; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 136-187; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 218-219; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 143-144; David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army III", BSOAS, XVI (1954), s. 63-64; Mecdud Mansuroğlu, "Cândâr", İA, III, 24-25; "Djandar", EI^2 (İng.), II, 444.

Aydın Taneri

CANDAROĞULLARI

XIV. yüzyılın başlarında Kastamonu ve Sinop civarında kurulan bir Türk beyliği.

Çobanoğulları Beyliği'nin yerini alan Candaroğulları'nın tarih sahnesine çıkışı, devirle ilgili kaynakların yetersizliği yüzünden tam olarak bilinmemektedir. Anadolu Selçukluları arasındaki taht mücadelelerine karışan Şemseddin Yaman Candar'a İlhanlı Hükümdarı Geyhatu tarafından Eflâni ve civarı iktâ* olarak verildi. Beyliğin kurucusu olan ve ona adını veren Candar'ın hangi Türkmen boyuna mensup olduğu belli değildir. Candar*lık sıfatını Selçuklu sarayına intisabından dolayı alan Şemseddin Yaman beyliği süresince İlhanlılar'ın hâkimiyetini tanımış, ancak Eflâni yöresini aşamadan muhtemelen 1308 yılında ölmüş ve yerine oğlu Süleyman Paşa geçmiştir.

Bir süre Eflâni'de oturan Süleyman Paşa, Kastamonu ve Safranbolu'yu alarak hâkimiyet sahasını genişletti ve beyliğin merkezini Kastamonu'ya nakletti. Daha sonra Sinop'u da ele geçirerek buranın idaresini oğullarından İbrâhim Bey'e, Safranbolu'nun idaresini ise öteki oğlu Ali Bey'e verdi. Beyliğin topraklarını genişletmesine rağmen Süleyman Paşa'nın İlhanlı hâkimiyetini tanımaya ve onlara vergi vermeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Ancak 1327 yılında Demirtaş'ın Anadolu genel valiliğinin sona ermesi ve 1335'te Moğol Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın ölümü ile ortaya çıkan karışıklıklardan faydalanan Süleyman Paşa bağımsızlığını ilân etti. Nitekim hükümdarlığının son beş yılında kestirdiği sikkelerde "es-sultânü'l-a'zam" unvanını kullanması bunun açık delilidir. Mevlânâ ailesiyle de dostça münasebetlerde bulunan Süleyman Paşa, Mevlânâ'nın torunu Ârif Çelebi tarafından iki defa ziyaret edilmiştir. Uç beylerine yapılan bu ziyaretin gayesi, Bizans'a karşı yaptıkları gazâlar neticesinde nüfuzları artan bey ailelerini Râfizî şeyhlerinin tesirinden kurtarmaya yönelikti.

Candaroğulları Beyliği'nin gerçek kurucusu olan I. Süleyman Paşa, komşuları Bizans, Osmanlı ve Tâceddinoğulları'na karşı dengeli bir siyaset

takip etti, Batı ve Orta Anadolu’ya doğru fetih teşebbüslerinde bulunmadı. Bununla birlikte çağdaşı olan Orhan Gazi ile aralarında zaman zaman anlaşmazlıklar çıktığı kaynaklarda belirtilmektedir (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 42). Osmanlılar’ın ve Candaroğulları’nın sürekli akınlarına mâruz kalan Bizanslılar, hıristiyan bir Tatar olan İzmit Valisi Nogay’ın aracılığıyla Süleyman Paşa’ya barış teklifinde bulundular, böylece Osmanlılar’a karşı Candaroğulları’nı kazanmak istediler. Ancak Süleyman Paşa Bizans kalelerini muhasaraya devam etti. Süleyman Paşa döneminin en büyük başarısı, Sinop’un ilhakı ve buna bağlı olarak Karadeniz ticaretini ellerinde tutan Cenevizliler’le temasa geçilmesidir. Süleyman Paşa’nın oğlu İbrâhim Bey’in Sinop emirliği zamanında Sinop Limanı’ndaki on kadar Ceneviz gemisi zaptedildi.

1331-1332 yıllarında Safranbolu ve Kastamonu’ya uğrayan seyyah İbn Battûta, Süleyman Paşa’nın vakur ve heybetli bir hükümdar olduğunu ve etrafında itibar sahibi din âlimlerinin bulunduğunu yazmaktadır. Bu arada

Süleyman Paşa tarafından kabul edildiğini de belirten İbn Battûta, kendisine iyi cins bir at ve elbiseler verildiğini söyler. Hükümdarın her gün ikindi namazından sonra kabul töreni yaptığını, her hafta cuma selâmlığına çıktığını ilâve eder (İbn Battûta, II, 464-465). Ömerî de yaklaşık aynı bilgileri nakletmekte, ayrıca Kastamonu’da 25.000 atlı askerin bulunduğunu, burada iyi cins at, doğan ve atmaca yetiştirildiğini yazmaktadır (Mesâlik, s. 40). Bu bilgilerden, Candaroğulları Beyliği’nin ekonomik bakımdan güçlü bir yapıya ve ileri bir devlet teşkilâtına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Süleyman Paşa 1341 yılında vefat etmiş olmalıdır. Çünkü oğlu İbrâhim’in bu yıl içinde hükümdar olduğu bilinmektedir.

Gıyâseddin unvanıyla anılan I. İbrâhim Bey babasının sağlığında Sinop emîriydi. Tahtı elde edebilmek için babasına karşı iktidar mücadelesinde bulundu (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 39). Onun hükümdarlık dönemine ait en önemli olay, 1341’de Venedik ve Cenevizliler’le yapılan deniz savaşı sonunda birçok düşman gemisinin ele geçirilmesidir. Bundan da Candaroğulları donanmasının Cenevizliler’le baş edebilecek güçte olduğu anlaşılmaktadır. 1344 yılında Sinop’ta düzenlenen vakfiyesinde “Emîrü’l-muazzam sâhibü’l-ilm ve’l-kalem ve’s-seyf” unvanlarıyla anılan İbrâhim Bey’in ölüm tarihi bilinmemektedir.

İbrâhim Bey'in yerine muhtemelen amcası Yâkub Bey geçmişse de onun beylik döneminde cereyan eden olaylar hakkında bilgi yoktur. Yâkub Bey'in oğlu Âdil'in 1346 yılında beyliğe geçtiği kabul edilmektedir. Uzunca bir süre Candaroğulları Beyliği'nin başında bulunan Âdil Bey'in adaletli bir hükümdar olduğu anlaşılmakta, fakat devrinin olayları hakkında kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Sinop'ta ilk Ceneviz ve Venedik ticaret kolonilerinin teşkiline bu bey zamanında izin verildiği ve yine o sıralarda Anadolu beyliklerinin hâlâ Moğol teşkilâtına dahil oldukları anlaşılmaktadır. Âdil Bey'in de ölüm tarihi belli değildir.

Âdil Bey'in yerine Osmanlı kaynaklarında "Kötürüm" lakabıyla anılan oğlu Bayezid geçti. Kestirdiği paralarda unvanı Celâleddin olan Kötürüm Bayezid muhtemelen 1361 yılında bey oldu. Çeyrek yüzyıl kadar süren beyliği zamanında Karadeniz'de Venedik ve Cenevizliler'le nüfuz mücadeleleri olmuş, Osmanlı Devleti ile münasebetleri ise dostça gelişmiştir. Devrin Osmanlı padişahı I. Murad'ın, Balkanlar'daki fetih hareketleri münasebetiyle bu dostluğa ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Ancak I. Murad'ın Avrupa topraklarındaki başarıları, ayrıca Germiyanoğulları Beyliği topraklarını oğluna aldığı Germiyan beyinin kızının çeyizi olarak, Hamîdoğulları Beyliği'ne ait bazı yerleri de satın alarak ülke sınırlarını Anadolu'da da genişletmesi Kötürüm Bayezid'i endişeye düşürdü. Fakat barış taraftarı olan Osmanlı padişahına itaatini arzetmekten de geri kalmadı. Bu arada, damadı olan Amasya Türkmen Emîri Ahmed'le ilişki kurarak Osmanlılar'a karşı güç birliği teşebbüsünde bulundu. Kendisi de zaman zaman Sivas Hükümdarı Kadı Burhâneddin'e karşı damadına askerî yardımda bulunmuştu.

Kötürüm Bayezid dönemi, oğulları arasında taht mücadelelerine de sahne olmuştur. Babasının, tahtı küçük oğlu İskender'e bırakma niyetini anlayan büyük oğlu Süleyman kardeşini öldürmüş, bunun üzerine Bayezid Süleyman'ın çocuklarını ve bu işte rolü olduğu anlaşılan kendi kızını öldürtmüştür. Süleyman ise Osmanlı padişahına sığınmış, bu iltica olayı iki devlet arasındaki barış devrinin sona ermesine sebep olmuştur. Öteden beri rakip gördüğü Osmanlılar'ın bu iktidar buhranından faydalanmak istediğini anlayan Kötürüm Bayezid, hemen Kadı Burhâneddin ile ilişkilerini düzeltme teşebbüsünde bulunmuştur. I. Murad bir Osmanlı ordusu ile

Süleyman'ı babasının üzerine gönderdi. Kastamonu'da yapılan savaşta Kötürüm Bayezid yenilerek Sinop'a çekildi. Kastamonu'yu ele geçiren Süleyman Paşa ise hükümdarlığını ilân etti. Böylece Candaroğulları Beyliği ikiye ayrıldı. Bu sırada Amasya'da bulunan Kötürüm Bayezid'in diğer oğlu İsfendiyar süratle Sinop'a babasının yanına döndü. Osmanlı padişahının himayesinde Kastamonu beyi olan II. Süleyman Paşa'nın hükümdarlığı uzun sürmedi; zira I. Murad bizzat Kastamonu'ya gelerek Süleyman Paşa'yı hapsetti ve Candaroğulları Beyliği'nin Kastamonu şubesini Osmanlı topraklarına kattı. Fakat Kastamonu halkının Süleyman lehine harekete geçmesi üzerine Sultan Murad bir süre sonra burayı ona bırakmak zorunda kaldı. Ancak Süleyman Paşa babasının süratle Kastamonu'ya gelmesi üzerine tekrar Osmanlı padişahına sığındı ve ikinci defa Kastamonu'ya hâkim oldu (1384). İkinci ilticası sırasında Osmanlı padişahı, kızı Sultan Hatun'u Süleyman Paşa ile evlendirerek onu kendisine damad edindi.

Kötürüm Bayezid'in 1385 yılında ölmesi üzerine Sinop beyliğine oğlu İsfendiyar geçti. Süleyman Paşa ise hâmisi olan Osmanlı Devleti ile bir süre iyi geçindi; I. Murad'ın 1386'da yaptığı Karaman seferinde ve I. Kosova Savaşı'nda askerî yardımlarda bulundu. Bu dostluk Yıldırım Bayezid'in saltanatının ilk zamanlarında da devam etti. Nitekim Yıldırım'a karşı Anadolu beylikleri arasında yapılan ittifaka Süleyman Paşa katılmamış, hatta Osmanlı padişahına yardım etmiştir. Ancak bir yandan da Yıldırım Bayezid'in Anadolu birliğini kurma yolundaki başarılarından ürkerek çok geçmeden Osmanlılar'a karşı düşmanca bir tavır takınmaya başladı. Bu yüzden Kadı Burhâneddin ile bir dostluk antlaşması yaptı ve 1392 yılında Yıldırım'a karşı Karamanoğlu Ali Bey'e yardımda bulundu. Bu son olay, Karamanoğulları Beyliği'ni tâbiiyeti altına alan Yıldırım Bayezid'in Candaroğulları'na karşı tutumunun

değişmesine sebep oldu. 1391'de Kastamonu üzerine yürüyen Osmanlı padişahı, Kadı Burhâneddin'in araya girmesiyle bu seferden vazgeçti. Ertesi yıl tekrar Kastamonu'yu ilhak teşebbüsünde bulunan Yıldırım'a karşı Süleyman Paşa yine Kadı Burhâneddin ve Karamanoğlu'na başvurduysa da bir sonuç alamadı. Yıldırım Bayezid büyük bir ordu ile Candaroğlu ülkesine girdi ve Süleyman Paşa'yı mağlûp ederek öldürdü. Böylece Candaroğulları Beyliği'nin Kastamonu şubesi Osmanlı Devleti topraklarına katılmış oldu (1392).

Candaroğulları Beyliği'nin Sinop şubesinin başında bulunan İsfendiyar Bey, bir yandan ülkeleri ellerinden alınan Aydın, Saruhan ve Menteşe beylerini Sinop'ta himaye ederken bir yandan da Eflak Beyi Mirçea'yı Osmanlı topraklarına saldırmaya teşvik ediyordu. Fakat bu tahrik hareketinden dolayı Osmanlı padişahından özür dileyerek ona tâbi olacağını, ancak Sinop'un kendisine bırakılmasını istedi. Bu sırada asıl hedefi Sivas Hükümdarı Kadı Burhâneddin olan Yıldırım bu teklifi kabul etti. Fakat 1392'de Yıldırım ile Kadı Burhâneddin kuvvetleri arasında yapılan savaşın Sivas hükümdarı lehine sonuçlanması, İsfendiyar Bey'in de ona meyletmesi üzerine Candaroğlu'nu cezalandırmaya karar veren Osmanlı padişahı Sinop'u kuşattıysa da teslim alamadı; bazı yerlerin kendisine terkedilmesi şartıyla bir anlaşma yaparak geri çekildi.

Timur'un Anadolu'da görünmesinden sonra onun etrafında toplanan beyler arasında İsfendiyar da vardı. Ankara Savaşı'nda (1402) Yıldırım Bayezid'in yenilmesi üzerine Kastamonu dahil beyliğin eski topraklarına tekrar sahip olan İsfendiyar Bey'e, kendisiyle birlikte Batı Anadolu seferine katılmasından dolayı Timur Çankırı ve Kalecik'i de vermişti. Böylece İsfendiyar Bey Timur'a tâbi olarak Candaroğulları Beyliği'nin başına geçti. Timur'un Semerkant'a dönmesinden sonra Yıldırım'ın oğulları arasında çıkan taht kavgalarına da karışan İsfendiyar Bey'in güçlü şehzadeye karşı zayıfı tutarak mücadelelerin uzamasını sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Düzmece Mustafa olayında Mustafa Çelebi'yi, Şeyh Bedreddin olayında da Bedreddin'i destekledi. Ancak oğlu Kasım'ın Osmanlı padişahına sığınarak Kastamonu ve Çankırı dolaylarının kendisine verilmesini istemesi, Çelebi Mehmed'in de onu desteklemesi iki ülke arasındaki ilişkilerin iyice bozulmasına sebep oldu. İsfendiyar Bey, Çelebi Mehmed'in bu yerleri Kasım'a terketmesi teklifini reddedince Osmanlı padişahı Kastamonu'ya yürüdü ve İsfendiyar'ın çekildiği Sinop'u muhasara etti. Çaresiz kalan Candaroğlu beyi Osmanlılar'a tâbi oldu. Ilgaz dağı sınır kabul edilerek Osmanlı himayesindeki Kasım Bey'e istediği yerler verildi. Böylece Candaroğulları Beyliği tekrar ikiye bölündü. Ancak Çelebi Mehmed'in ölümünden sonra harekete geçen İsfendiyar Bey oğlu Kasım'ı Çankırı, Kalecik ve Tosya'dan çıkardı. Yeni padişah II. Murad'ın İsfendiyar Bey'e karşı kuvvet göndermesi üzerine de barış yapıldı. İsfendiyar Bey, Çelebi Mehmed'in küçük oğlu Mustafa'nın ağabeyi II. Murad'a karşı ayaklanması

olayında Şehzade Mustafa'yı destekledi ve emrindeki kuvvetlerle Taraklı-Borlu'ya kadar ilerledi. Şehzadenin öldürülmesinden sonra Bolu-Gerede arasında yapılan savaşı kaybederek Sinop'a çekildi ve tekrar Osmanlı tâbiiyetini kabul etti. İsfendiyar Bey'i takip eden Osmanlı kuvvetleri Kastamonu ve Bakır Küresi'ni aldılar. Bunun üzerine İsfendiyar Bey küçük oğlu Murad başkanlığında gönderdiği bir heyetle barış istedi. Ayrıca devlet adamlarına yolladığı hediyeler ve yazdığı mektuplarla barış hususunda aracı olmalarını rica etti. Bu arada torunu Hatice Sultan'ın Osmanlı padişahıyla evlenmesi teklifinde de bulundu. Devlet adamlarının araya girmesiyle II. Murad barışa razı oldu ve Hatice Sultan'la evlendi. 1423 yılında yapılan anlaşmaya göre Kasım Bey'e istediği yerler geri verilecek, Osmanlı işgali altındaki Kastamonu ve Bakır Küresi İsfendiyar Bey'e iade edilecek, ancak Candaroğlu, Bakır Küresi hâsılatının önemli bir kısmını Osmanlı Devleti'ne gönderecek ve gerektiğinde Osmanlı ordusunu askerî yönden destekleyecekti. İsfendiyar Bey 1412-1429 yılları arasında Memlük Sultanlığı ile de dostça münasebetlere girmiş, fırsat düştükçe Osmanlılar aleyhine faaliyetlerde bulunmaktan da geri durmamıştır. Candaroğulları Beyliği'nin bazı kaynaklarda İsfendiyaroğulları adıyla anılması, bu beyin yarım asır kadar süren hükümdarlığı sebebiyledir.

İsfendiyar Bey 842'de (1439) ölünce yerine oğlu İbrâhim geçti. Tâceddin unvanını alan bu hükümdar zamanında önemli bir hadise olmadı. II. Murad'ın eniştesi ve kayınpederi olan Tâceddin İbrâhim Bey 1443 yılında Sinop'ta öldü ve yerine büyük oğlu İsmâil geçti. Kemâleddin unvanıyla anılan İsmâil Bey zamanında bir iktidar buhranı ortaya çıktı. İsmâil Bey hükümdarlığının ilk yıllarında kardeşi Kızıl Ahmed'le uğraştı. Osmanlılar'a başvuran Kızıl Ahmed beylik için gerekli desteği alamadı, sadece Bolu sancağını elde edebildi. 1444 yılında İsmâil Bey II. Murad'a elçi ve hediyeler göndererek dostluğunu pekiştirdi. Ancak bu tarihteki ilk cülûsunda II. Mehmed ve etrafındakilerin bu barışçı politikayı desteklemedikleri görülmektedir. II. Murad'ın idareyi tekrar ele almasından sonra ise Candaroğlu-Osmanlı münasebetleri tekrar dostça devam etti. 1450'de Dulkadıroğlu Süleyman Bey'in kızıyla evlenen Şehzade Mehmed'in düğününe gelenler arasında Candaroğlu İsmâil Bey de vardı. II. Mehmed'in kesin cülûsundan sonra da dostluğu sürdüren İsmâil Bey İstanbul muhasarasında askerî yardımda bulunmuş, bir rivayete göre bizzat muhasaraya da katılmıştır (Chalkokondyles, I, 390-391).

İstanbul’un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed’in Anadolu birliği politikasından

Candaroğulları Beyliği de etkilendi. İsmâil Bey, müttefik bulmak için Trabzon-Rum imparatorunu aracı yaparak Batı hıristiyan dünyası ile temasa geçmişti. Nitekim 1460’ta Roma’ya giden elçiler arasında İsmâil Bey’in elçisi de vardı. Öte yandan Trabzon-Rum imparatoru, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan ve Karamanoğulları Beyliği kendi aralarında bir güç birliği oluşturmuşlardı. Fakat ertesi yıl Fâtih Sultan Mehmed’in önce Kastamonu, sonra da Sinop’u alarak Candaroğulları Beyliği’nin topraklarını ilhak etmesi üzerine bu teşebbüsten bir sonuç alınamadı. Sinop’ta Fâtih’in huzuruna çıkan İsmâil Bey Osmanlı padişahının iltifatına mazhar oldu. İsmâil Bey’e Bursa civarındaki Yenişehir ve Yarhisar timarlarını tevcih eden Fâtih, oğlu Hasan Bey’e de Bolu sancağını verdi. Ancak kardeşi Kızıl Ahmed’in Uzun Hasan’a iltica etmesi üzerine Anadolu’da kalması mahzurlu görülen İsmâil Bey Filibe’ye nakledildi ve 1479 yılında orada öldü. Filibe civarında mescid ve su yolları yaptıran İsmâil Bey zamanında ilim ve sanatta büyük ilerlemeler olmuş, başta Kastamonu ve Sinop olmak üzere birçok yerde cami, mescid, han, hamam, çeşme gibi sosyal tesisler inşa edilmiştir.

İsmâil Bey’in yerine Candaroğulları’nın başına 1461 yılında Osmanlı himayesinde Kızıl Ahmed Bey geçti. Fakat bunun beyliği tamamen görünüşte kaldı ve çok kısa sürdü. Çünkü Fâtih Kızıl Ahmed’e Mora sancağını vererek Candaroğulları Beyliği’ni kesin olarak ilhak etti. Ancak Kızıl Ahmed Mora’ya gitmeyerek önce Karamanoğlu İbrâhim Bey’e, sonra da Uzun Hasan’a sığındı. Fâtih-Uzun Hasan rekabetinin gelişmesinde önemli rol oynayan Kızıl Ahmed, Otlukbeli Meydan Savaşı’nın çıkmasına sebep olanlardandır. Savaşın Osmanlılar lehine sonuçlanması üzerine Kızıl Ahmed bir süre daha Uzun Hasan’ın yanında kaldı ve II. Bayezid zamanında Osmanlı Devleti’ne iltica etti. Bundan sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmayan Kızıl Ahmed’in ölüm tarihi de belli değildir. Oğlu Mehmed Bey, II. Bayezid’in kızlarından biriyle evlendi. II. Selim ve III. Murad dönemlerinin nüfuzlu şahsiyetlerinden Şemsî Ahmed Paşa Mehmed Bey’in oğludur.

Dağlık bir alanda kurulan Candaroğulları Beyliği, Karamanoğulları’ndan sonra Anadolu beyliklerinin en uzun ömürlü olanıdır. Nüfusunun hemen tamamı Türkmenler’den oluşan beylikte sosyal hayat köylü ve şehirlilerin hayatı olarak iki grupta ele alınabilir. Köylüler tarım ve hayvancılıkla uğraşırken şehirli nüfus ticaret ve sanatla meşgul oluyordu.

Candaroğulları hükümdarlarının âlimleri himaye etmesi, çeşitli eserlerin kaleme alınmasına vesile olmuştur. Mahmûd-ı Şîrâzî, İntihâb-ı Süleymânî adlı Farsça tasavvufî eserini I. Süleyman Paşa adına kaleme almıştır. Cevâhirü’l-asdâf adlı tefsir İsfendiyar Bey’in emriyle yazılmış, Maktel-i Hüseyin adıyla yapılan Mesnevî tercümesi ise Kötürüm Bayezid adına çevrilmiştir. Sinoplu hekim Mü’min b. Mukbil, Kitâb-ı Miftâhu’n-nûr ve hazâinü’s-sürûr adlı tıbba dair Türkçe eserini İsfendiyar Bey adına yazmıştır. Hulâsatü’t-tıb, İsfendiyar Bey’in oğlu Kasım adına Türkçe olarak yazılmış, Mi‘racnâme ise yine İsfendiyar Bey’in oğlu Hızır adına tercüme edilmiştir. Ömer b. Ahmed Risâle-i Münciye adlı Türkçe tecvidini İsmâil Bey’in emriyle kaleme alırken Yûnus b. Halîl de Mi‘yârü’l-ahyâr ve’l-eşrâr adlı Türkçe eseri yine bu bey adına telif etmiştir. Bu arada bizzat İsmâil Bey’in Hulviyyât-ı Şâhî adıyla fıkha dair Türkçe bir eser yazdığı da belirtilmektedir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 670). İsmâil Bey ayrıca Niksarlı Muhyiddin Mehmed için yaptırdığı kütüphaneye 300 kitap vakfetmiştir.

Candaroğulları Beyliği iktisadî bakımdan iyi bir mevkide bulunuyordu. Çünkü Karadeniz’in en iyi liman şehirlerinden olan Sinop bu beyliğin elindeydi. Burası hem ihracat limanı hem de gemi tersanesinin bulunduğu bir yerdi. Beyliğin en önemli ihraç maddelerini bakır ve demir teşkil ediyordu. Cins atları ve avcı kuşlarıyla da ünlü olan Kastamonu bu özelliğini Osmanlılar zamanında da korumuştur.

Candaroğulları devri mimari eserleri arasında, Kastamonu’da İbn Neccâr (Eligüzel) Camii, Safranbolu’da Gazi Süleyman Paşa Camii, Sinop’ta Kötürüm Bayezid Camii ve sarayı ile İbrâhim Bey ve oğlu İsmâil Bey’e ait Kastamonu’daki cami, medrese, kütüphane, mektep ve imaret zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, nr. 580, s. 74, 214; nr. 581, s. 226, 376; nr. 582, s. 153, 225-228, 271; nr. 597, s. 98; Kanunnâme, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1970, s. 75; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr, s. 311; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 31-32, 39 vd., 40, 42; Eflâkî, Menâkıbü’l-ʿârifîn, I, 463; II, 934; İbn Battûta, The Travels of Ibn Battuta (trc. H. Gibb), London 1962, II, 460-468, 532; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1957, s. 315 vd.; Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, IV/1, s. 369; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 279a vd.; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rıfat), İstanbul 1928, s. 296, 302, 387; Şerefeddin, Zafernâme, Calcutta 1888, s. 85, 377-378, 467 vd.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (Popper), tür. yer.; Clavijo, Timur Devrinde Kadis’ten Semerkand’a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1933, I, 74-77, 90-91; G. Pachymeres, Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Palaeolopis Libri (ed. I. Becker), Bonnae 1835, II, 316, 345, 389; Laonikos Chalkokondyles, Laonici Chalcocondylae Athenieusis Historiarum Libri X (ed. I. Becker), Bonnae 1843, I, 37, 74, 390-391; Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 146; İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 20 vd., 68; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 148-149; Âşıkpaşazâde, Târîh, s. 72, 77, 80, 157; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I, 61-63; VII, tür. yer.; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1330, s. 42 vd., 97-100; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 24 vd.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 204-209, 294, 316-317; II, 527-529, 536, 740, 746, 754; Feridun Bey, Münşeât, I, 220; Mecdî, Şekaik Tercümesi, s. 291; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, I, 63, 94-115, 128, 284, 301-305, 315, 474-475; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 29 vd.; 307, 377, 399-402; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 121-147, 230; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 393-394; W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au Moyen âge, Leipzig 1936, I, 551-553; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 68, 315 vd., 325; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 328-330, vakfiyeler kısmı, s. 268-277; Yaşar Yücel, Çoban-oğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 53-181; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 84-85, 89; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, “Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultânî Adlı Eseri Üzerine Notlar”, Türk Tarih ve

Kültüründe Kastamonu, Tebliğler, 19-21 Ekim 1988, Ankara 1989, s. 43-54; Ali, “Candaroğlu Hükümeti”, TOEM, XIV/1 (1340), s. 1-24.

Yaşar Yücel

CANFEDÂ HATUN

(ö. 1009/1600 [?])

III. Murad zamanında sarayın harem dairesinin nüfuzlu kethüdâsı.

III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'ın câriyelerinden olup Kethüdâ Kadın olarak da anılan Canfedâ Hatun'un doğum ve ölüm tarihleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Önceleri Eski Saray'da hizmet ettikten sonra III. Murad zamanında kabiliyeti ve iyi huyu sayesinde ön plana çıkmış, Nurbânû Sultan'ın en gözde câriyesi ve sağ kolu haline gelmiştir. III. Murad'ın saltanatının başlarında haremde etkili ve birbirine rakip iki taraftan birini Nurbânû ve İsmihan Sultan ile Canfedâ Hatun, diğerini ise tek başına Haseki Safiye Sultan teşkil etmekteydi. Böylece bu dönemde Canfedâ Hatun sarayın dört güçlü kadınından birisi durumundaydı. Harem-i Hümâyun kethüdâsı mevkiine geldikten sonra da bütün haseki ve câriyelerin sorumlusu ve idarecisi oldu.

Nurbânû Sultan ölümü sırasında oğlu III. Murad'a kendisinden sonra her bakımdan Canfedâ Hatun'a güvenmesini söylemişti. Böylece Nurbânû Sultan'ın ölümünden sonra nüfuzu daha da artan Canfedâ Hatun kısa sürede Vâlide Safiye Sultan'ın da güvenini kazandı.

Canfedâ Hatun'u nüfuzunun zirvede olduğu bir dönemde rahatsız eden ve tenkit edilmesine sebep olan hususların başında, kardeşi Deli (Divane) İbrâhim Paşa'nın başarısız icraatı gelmekteydi. O sırada Diyarbekir beylerbeyi olarak vazife gören İbrâhim Paşa kötü idaresi yüzünden halkın şikâyetiyle görevinden alınmış ve hapsedilmişti. Canfedâ Hatun ise kardeşini takibe uğradığı dönemlerde yalnız bırakmamış, onun temize çıkması ve tekrar görevine iadesi için nüfuzunu kullanmaktan çekinmemiştir. Nitekim bütün başarısızlığına rağmen paşa, kız kardeşinin teşebbüsleri ve III. Murad'a sunduğu değerli hediyeler sayesinde görevine iade edilmiştir (Selânikî, I, 256, 351).

Canfedâ Hatun'un bundan başka birçok önemli hadisede de rol oynadığı

bilinmektedir. 26 Ocak 1593'te yeniçeri ve sipahiye masar* ulûfesinin dağıtılması sırasında paranın yetişmemesi yüzünden sipahilere eksik ödeme yapılması isyana sebep olmuştu. Âsiler Sadrazam Siyavuş Paşa ve Başdefterdar Emîr Paşa ile birlikte harem kethüdâsı Canfedâ Hatun'un da kendilerine teslim edilmesini istemişler, ancak uzun mücadelelerden sonra padişah ve saray halkının sert tutumu ile hadise yatıştırılmıştı (Selânikî, I, 302).

III. Murad'ın ölümünde (ö. 1595) geleneğe uygun olarak Vâlide Sultan dışındaki harem halkı Eski Saray'a nakledilirken artık yaşlanan ve nüfuzu azalan Canfedâ Hatun da Selânikî'nin belirttiğine göre "Âh el-mevt el-firâk" diyerek hamallar ve arabalarla taşınan eşyası ile Eski Saray'a gitmiştir. Hayatının bundan sonraki döneminde Eski Saray'da oturan kızların gelin edilmesiyle uğraşan Canfedâ Hatun'a III. Mehmed günde 100 akçe ulûfe ile senede dört "kat" yıllık ve diğer bazı tahsisatlarda bulunmuştur. Cömertliğiyle tanınan Canfedâ Hatun'un bir ara para sıkıntısı çektiğini haber alan padişah ulûfesini 200 akçeye, yıllık tahsisatını da sekiz "kat"a çıkarmıştır (Âlî, vr. 500[a]).

Canfedâ Hatun'un İstanbul ve çevresinde çeşitli hayır eserleri bulunmaktadır. İstanbul Karagümrük (Gümrükhane) semtinde Çukurbostan yakınında harap durumdaki bir mescidi ihya ederek cami haline getirmiş, ayrıca Saraçhane yakınında bir sebil yaptırmış, karşısındaki bir mescidi de tamir ettirmiştir. "Sâhib-i sebîl rûhuna içip de Fâtiha" (1002/1594) mısraı ile tarih düşürülen bu sebil ile mescid için 2 milyon akçe sarfettiği kaydedilmektedir. Sebilin açılışında 180 kıymetli serâser, atlas ve kemhâ dağıtılmıştır (Âlî, vr. 500b). Canfedâ Hatun'un Beykoz Akbaba'da ve başka yerlerde de çeşitli hayratı mevcuttur.

Dirayetli bir insan olan, aynı zamanda dindarlığı ile de tanınan Canfedâ Hatun zaman zaman sahip olduğu nüfuz ve iktidardan faydalanmış ve pek çok hadisede rol oynamıştır. Ancak bazı eserlerde onun Vâlide Nurbânû ve Safiye sultanların rüşvet ve hediye aracı olduğundan söz edilmesi ağır bir ithamdır. Nitekim devrinin bütün devlet erkânını çeşitli vesilelerle ağır bir dille tenkit eden Gelibolulu Âlî, Canfedâ Hatun'dan büyük bir sitayişle bahsetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Mahkemesi Sicilleri, İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, nr. 4, s. 2; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 499ª-500b; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 247, 256, 302, 351; II, 436; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 132; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', II, 150; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 206-207; Danişmend, Kronoloji, III, 3, 71, 125, 145; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 88; TA, IX, 324; R. Ekrem Koçu, "Canfeda Hatun", İst.A, VI, 3370.

Mehmet İpşirli

CANİKLİ HACI ALİ PAŞA AİLESİ

Osmanlılar'da bir âyan ailesi.

Ailenin kurucusu olan Canikli Hacı Ali Paşa 1133'te (1720-21) İstanbul'da doğdu. Dergâh-ı âlî kapıcıbaşılarından Fatsalı Ahmed Ağa'nın küçük oğludur. Çocukluğu İstanbul'da geçti. Daha sonra Canik'e gitti. Babasının Terme ve Fatsa çevresinde yaptığı zulümler yüzünden 1741 yılı Ağustosunda onunla birlikte Ankara'ya sürüldü. 1748'de babasının ölümünden bir süre sonra ağabeyi Süleyman (Paşa) ile birlikte tekrar Canik'e döndü.

1762 yılında Gürcistan'da çıkan ayaklanma üzerine bu isyanı bastırmakla görevlendirilen Çıldır Valisi Hasan Paşa'ya yardım etmesi emredildi. Hasan Paşa ile isyan bölgesine gidip bir kısım kaleleri yeniden Osmanlı idaresine bağlaması üzerine, Canik mukataa*sı yüzünden mücadele halinde olduğu ağabeyi Süleyman Paşa'nın kendisini gözden düşürme gayretlerine rağmen, Bâbıâli'nin güvenini kazanarak Canik muhassılı olmayı başardı (1762). Daha sonra hacca giden Ali Bey döndükten sonra sosyal yönden bölgede nüfuzunu daha da arttırdı.

1768 yılında başlayan Osmanlı-Rus savaşına katıldı. 1769 Ekiminde Hotin tarafına gönderildi; bir ara düşmana esir düşme tehlikesiyle karşılaştı. Daha sonra izin alıp yeniden Canik'e döndü. Samsun ve Amasya çevresini eşkıyadan temizledi. Rakiplerinin bir kısmını bertaraf etti, diğer bir kısmını da kendine bağlamayı başardı. Bu gelişmeler üzerine 30 Mayıs 1772 tarihinde kendisine Amasya sancağı mâlikâne* olarak verildi, ardından da Tokat sancağı voyvodalığı bağlandı. Bu arada kapıcıbaşılık unvanını aldı. Eski Kırım Hanı Devlet Giray'ın tavsiyesi üzerine vezirlikle Kırım seraskerliğine getirildiği 1773 yılının Aralık ayında kendisine "bervech-i mâlikâne" Trabzon sancağı verildi. 21 Temmuz 1774'te Rusya ile Küçük Kaynarca Antlaşması imzalanınca Kırım'dan geri döndü.

Ali Paşa, 1775 yılında İran ile münasebetlerin bozulması üzerine başlayan savaşta ve sonraki siyasî gelişmelerde devletin kendisine muhtaç olmasını

fırsat bildi ve aile fertlerine önemli tevcihlerin yapılmasını sağladı. Nitekim 3 Aralık 1776 tarihinde Trabzon ve Erzurum eyaletleri uhdesinde olduğu halde Kars seraskerliğine tayin edildi. Bu arada büyük oğlu Battal Hüseyin Bey'e mâlikâne suretiyle Karahisâr-ı Şarkı (Şebinkarahisar) hassı voyvodalığı verildi. Böylece Canik çevresinde ailece gücünü arttırmaya ve yaymaya başladı.

1777 yılı sonunda Sivas ile Trabzon valisi ve Canik muhassılı olarak görünen Ali Paşa Kırım'da çıkan karışıklıklar üzerine ikinci defa Kırım seraskerliğine tayin edildi. Bu arada kendisine mâlikâne olarak Kastamonu sancağı verildi. Ardından 1778 yılında tekrar Erzurum valiliğine getirilirken üzerinden alınan Sivas valiliği de vezirlikle henüz on sekiz yaşında bulunan küçük oğlu Mikdad Ahmed Bey'e tevcih edildi. Bu oğluna ayrıca Soğucak muhafızlığı da verildi. Büyük oğlu Battal Hüseyin Bey ise kapıcıbaşılık unvanını elde etti. Aynı yıl içinde yeğeni Mehmed Bey de (Süleyman Paşa'nın oğlu) mîr-i mîrânlıkla Çorum sancağının idaresini ele aldı. Bütün bu tevcihler karşılığında Bâbıâli kendisinden 40.000 asker hazırlayıp Kırım üzerine gitmesini istedi. Paşa istenilenden daha az sayıda asker toplayıp deniz yoluyla Sivastopol önlerine kadar gittiyse de savaş yapmadan geri döndü. Bunun üzerine Bâbıâli, Kırım seferi sırasında gerekli sayıda asker toplayamaması, sefere geç katılması, Kırım'da vazifesini lâyıkıyla yapmaması, halka eziyet edip servetini haksız bir biçimde arttırması ve Bozok sancağı mutasarrıfı Çapanoğlu (Cebbarzâde) Mustafa Bey ile bozuşması gibi sebeplerle Canikli Hacı Ali Paşa'yı ortadan kaldırmaya karar verdi.

Canikliler'in Karadeniz kıyılarından Anadolu'nun iç bölgelerine doğru nüfuzlarını yaymaları, Orta Anadolu'nun güçlü hânedanlarından Çapanoğulları ve onların temsilcisi Mustafa Bey'in aleyhine bir gelişme idi. İki aile arasında bu husustaki rekabetin ilk izlerine 1772 yılında Amasya'nın, ardından da Sivas'ın Canikliler'e verilmesi sırasında rastlanır. Buraları kendi nüfuz alanı olarak gören Çapanoğlu Mustafa Bey, İran ve Kırım seraskerlikleri sırasında rakibi Canikli Hacı Ali Paşa'nın istemiş olduğu yardımları yapmayarak onun Bâbıâli'nin gözünden düşmesine çalışmıştı.

Ali Paşa'nın son Kırım seferindeki başarısızlığı İstanbul'da

memnuniyetsizlik doğurduğu gibi kendisine tâbi topraklarda da huzursuzluğa sebebiyet verdi. Nitekim Mikdad Ahmed Paşa'nın baskısına dayanamayan Amasya âyanları 1778 yılı sonlarında Çapanoğlu Mustafa Bey'e

sığınmışlardı. Bunun üzerine Bâbıâli 1779 yılı başlarında bu paşayı Sivas valiliğinden uzaklaştırarak Trabzon'a nakletti ve haksız yere el koyduğu malları ve emlâki de sahiplerine geri vermesini emretti.

Çapanoğlu Mustafa Bey bu durumdan faydalanarak 1779 yılı ortalarında Mikdad Ahmed Paşa'ya Bâbıâli'nin emrine uyması hakkında bir yazı gönderdi. Vezir unvanına sahip bir paşa olarak Mikdad Ahmed, mîrâhûr-ı sânî unvanıyla sancak mutasarrıfı olan ve kendisinden aşağı derecede bir idarî mevkide bulunan Çapanoğlu'nun müdahalesine sert tepki göstererek onun topraklarına saldırdı. Çıkan çatışmayı oğlunun kaybetmesi ve Amasya'nın Çapanoğlu Mustafa Bey'in eline geçmesi üzerine Ali Paşa devreye girdi. Paşa İstanbul'a başvurarak Çapanoğlu'nun idam edilmesini, aksi halde kendisinin onu cezalandıracağını bildirdi.

Bâbıâli iki aile arasındaki bu mücadelede Çapanoğulları'nın yanında yer aldı. Çapanoğlu Mustafa Bey'in kuvvetleri karşısında birliklerinin tutunamaması üzerine Canikli Hacı Ali Paşa ve oğlu Battal Hüseyin Bey Kırım'a kaçtılar. Her ikisinin de rütbe ve unvanları geri alınıp malları ve eşyaları İstanbul'a gönderildi. Kırım'a kaçmasından ötürü Ali Paşa ve oğlu hakkında yazılan belgelerde "firarî" ve "hain" sıfatları bulunmaktadır. Diğer oğlu Mikdad Ahmed Paşa ise Bursa'da gözaltına alındı.

Kırım'da iki yıl kadar kalan Ali Paşa İstanbul'da taraftarı bulunan bazı vezirlerin telkinleri üzerine affedildi. Trabzon'un kendisine, Erzurum'un da oğlu Mikdad Ahmed Paşa'ya verilmesi için I. Abdülhamid'e başvurdu. Kırım Hanı Şâhin Giray da aynı konuda aracılık yaptı. Sivas Valisi İzzet Mehmed Paşa'nın, Canik ve çevresinde Çapanoğulları lehine bozulan dengeyi tekrar istikrarlı bir duruma sokmak için, 20 Şubat 1781 tarihinde ikinci defa sadârete getirilmesinden kısa bir süre sonra aynı yılın eylül ayında Canikliler affedildi.

Ailenin reisi Canikli Hacı Ali Paşa'ya vezirlikle Trabzon eyaleti verilip

mâlikâneleri iade edildi. Küçük oğlu Mikdad Ahmed Paşa'ya da Erzurum valiliği ile arpalık olarak Amasya sancağı tevcih edildi. Böylece Canikliler'le Çapanoğulları yeniden komşu duruma geldiler. İki aile arasında gizlice de olsa geçimsizlik ve düşmanlık tekrar başladı. Ancak bu defa Canikli Hacı Ali Paşa daha temkinli davrandı. Önce güçlü ve tehlikeli rakibinin kölelerinden bazılarını elde etti. Bu köleler vasıtasıyla 1782 yılının Nisan ayında Çapanoğlu Mustafa Bey'i öldürttü.

1782 yılında Kırım'da karışıklıkların başlaması üzerine Bâbıâli, oranın durumunu bilen Canikli Hacı Ali Paşa'dan Rusya ve Kırım hakkında birkaç defa görüş ve rapor istedi. Paşa iyice hazırlanılmadan sefere çıkılmaması yolunda ve Şâhin Giray lehinde görüş bildirdi. Ancak daha sonra Şâhin Giray'ın Rusya ile anlaşması ve Kırım'ın Rusya'ya katılması üzerine I. Abdülhamid Canikli Hacı Ali Paşa'nın ortadan kaldırılmasını istediyse de Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa ile Halil Hamid Paşa padişahı bu kararından vazgeçirdiler.

Canikli Hacı Ali Paşa'nın son yıllarında oğlu Mikdad Ahmed Paşa, 1782 yılının Ağustos ayında Çorum sancağı mutasarrıflığına, Aralık ayında da Konya (Karaman) valiliğine tayin edildi. 9 Ağustos 1784 tarihinde babasının Gürcistan'daki karışıklıklara son vermekle görevlendirilerek Erzurum valiliğine getirilmesi üzerine ondan boşalan Trabzon valiliğine ikinci defa tayin edildi. 12 Mart 1785 günü de Cerde başbuğluğuyla Trablusşam ve 14 Haziran 1785'te de Sivas valisi oldu. Çerkez kabilelerinin Osmanlı Devleti'nin yanında birleşmelerini sağlamaya ve Gürcü hanlarını itaat altına almaya çalışan Canikli Hacı Ali Paşa, bu son görev yeri olan Erzurum'da 1785 yılı ortalarında öldü. Bâbıâli onun ölümü üzerine 2 Temmuz 1785'te büyük oğlu Kapıcıbaşı Battal Hüseyin Bey'i vezirlikle Erzurum beylerbeyiliğine ve şark seraskerliğine tayin etti. 1 Temmuz 1786'da Trabzon'u da onun idaresine verdi. Battal Hüseyin Bey daha sonra kargaşa içindeki Suriye bölgesinde asayişi sağlamakla görevlendirildi. Bunun üzerine kendisine 24 Eylül 1786 tarihinde önce Halep eyaleti, ardından da aynı yılın Kasım ayında Şam valiliği ve ayrıca hac emirliği verildi. Bâbıâli Ali Paşa'nın küçük oğlu Mikdad Ahmed Paşa'yı ise Çapanoğulları ile iyi geçinememesi üzerine 20 Kasım 1785'te Sivas valiliğinden alıp Diyarbekir'e gönderdi. Daha sonra sırasıyla 1 Temmuz 1786'da tekrar Konya eyaletine, 3 Şubat 1786'da Sinop'u da muhafazası

şartıyla ikinci defa Sivas valiliğine getirdi.

1787-1792 Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşı sırasındaki gelişmeler Canikli ailesi için tam bir yıkım oldu. Bu dönemde Caniklizâdeler'in verilen görevleri zamanında yerine getirmemeleri, gayretsizlikleri ve halka karşı yaptıkları zulümler aile fertlerinin büyük darbeler yemesine yol açtı. Mikdad Ahmed Paşa 1787'da önce Halep, sonra Diyarbekir valiliğine, ardından da Boğdan başbuğluğuna getirildi. Yaş tarafındaki savaşlarda başarısızlığının görülmesi üzerine görevinden alındı. 1790 yılında bir ara sürücü olan paşa yine istenilen başarıyı gösteremeyince Filibe'ye gönderildi.

Battal Hüseyin Paşa ise 1788 senesinde önce Trabzon valiliğine getirildi, sonra da Anapa üzerine gönderildiyse de görev yerine gitmedi. Ertesi yıl emir tekrarlanınca bu defa Anapa'ya kendisinden istenilmiş olan 10.000 kişilik kuvvet yerine birkaç yüz kişilik bir birlikle gitti. Ciddi bir çatışmaya girmediği Ruslar'a 1790 yılı Ekim ayında yenildi ve esir düştü. Bunun üzerine Anapa seraskerliğine babasının kethüdâsı olan Erzurum ve Trabzon Valisi Sarı Abdullah Paşa getirildi. O da cepheye gitme konusunda işi ağırdan alınca 1791'de Anapa Ruslar'ın eline geçti. Bu duruma çok içerleyen genç padişah III. Selim, 1792 yılında Sarı Abdullah Paşa ile beraber bölgesinde kargaşa çıkmasına sebep olan Battal Hüseyin Paşa'nın oğlu Canik muhassılı ve Şarkîkarahisar voyvodası Hayreddin Râgıb Paşa'yı ve Filibe'de sürgünde bulunan kardeşi Mikdad Ahmed Paşa'yı idam ettirdi. Kesik başı Karacaahmet'e gömülen Mikdad Ahmed Paşa'nın oğlu Hasan'ı da Seddülbahir'e gönderdi. Canikli Hacı Ali Paşazâdeler'in emlâk ve eşyaları müsadere edildi.

Canikli Hacı Ali Paşa'nın hayatta kalan tek oğlu Battal Hüseyin Paşa, oğlu Tayyar Mahmud Bey ile beraber dokuz yıl kadar esaret hayatı yaşadı. Bulunduğu şehir Battalpaşinsk diye anıldı. Paşa 1799 yılının Mart ayı sonlarında Rus çarı I. Pavel'in de ricası üzerine affedilerek vezirlikle Trabzon valiliğine tayin edildi,

oğluna da Canik ve Amasya sancakları verildi. Daha sonra Trabzon eyaletini oğluna terkederek Canik sancağını alıp Erzurum valisi olan Battal Hüseyin Paşa 1801 yılının Mart ayında öldü. Üzerinde mâlikâne olarak

bulunan Canik sancağı da 23 Ekim 1800 tarihinde Rumeli'deki dağlı eşkıyasına karşı gönderilen Tayyar Mahmud Paşa'ya bırakılmıştı.

Tayyar Mahmud Paşa ailenin reisi olunca gerek Bâbıâli'ye gerekse çevredeki âyanlara karşı uyumsuz ve geçimsiz davranışlarda bulundu. Bu durum karşısında Trabzon'dan uzaklaştırılarak önce Diyarbekir, sonra da Erzurum valiliklerine gönderildi. Ardından ikinci defa Trabzon valisi ve Canik muhassılı oldu. 1803 yılında Bâbıâli'den Sivas valiliğini isteyecek kadar ileri gitti. III. Selim bu talebi reddettiği gibi paşanın Rus casusları ile irtibat kurmasından endişeye kapılarak onu Karadeniz kıyısında durdurmaya ve Anadolu içlerine doğru ilerlemesine engel olmaya karar verdi.

Diğer taraftan Canikli ailesinin can düşmanı olan Çapanoğulları ailesinin reisi Bozok sancağı mutasarrıfı Süleyman Bey ise Sultan III. Selim ve Bâbıâli ile uyum içinde bulunmaya gayret ediyordu. Nitekim hükümet 1805 yılının Şubat ayında Nizâm-ı Cedîd ordusunu Amasya'da yaymak şartıyla buranın idaresini de Çapanoğlu Süleyman Bey'e verdi. Bir buçuk ay kadar sonra da daha önce Tayyar Mahmud Paşa'ya verilmeyen Sivas valiliği vezirlikle rakibinin çocuklarından Mehmed Celâleddin Bey'e tevcih edildi. Bu gelişmeler Tayyar Mahmud Paşa'nın padişah, Bâbıâli ve Çapanoğulları'na karşı hareketlerini sertleştirmesine yol açtı.

Amasya ve Sivas bölgelerinin 1770'lerde Canikliler'in idaresine verilmesi Çapanoğulları'nın şiddetli tepkisine sebep olmuştu. Şimdi de bu yerlerin Çapanoğulları'nın yönetimine girmesi Canikliler'in rekabetini tahrik etti. 1804 yılından itibaren ikinci defa vali bulunduğu Trabzon'dan Canik sancağına gelen Tayyar Mahmud Paşa kuvvet toplamaya başladı. Bunun üzerine Bâbıâli, Rumeli'deki dağlı eşkıyası ile Sırp âsilerinin faaliyetlerini göz önünde tutarak Anadolu'da yeni bir çatışmanın çıkmasını önlemek için Amasya sancağını Çapanoğlu Süleyman Bey'den geri alıp İstanbul'dan gönderdiği birine verdi.

Alınan tedbire rağmen Tayyar Mahmud Paşa hareketine son vermedi. Aralarında Şehzade Mustafa'nın da (IV. Mustafa) bulunduğu İstanbul'daki Nizâm-ı Cedîd düşmanlarının kışkırtmalarına kapılarak kuvvet toplamayı sürdürdü. Yeni ordunun malî kaynağı olan îrâd-ı cedîdi kaldıracağını ilân

etti. Ardından Nizâm-ı Cedîd'i savunan Çapanoğulları'nın topraklarına saldırarak Tokat ve Zile'yi ele geçirdi. Bâbıâli'ye karşı hareketlerinde Rusya'dan para ve silâh yardımı aldığı öne sürülen Tayyar Mahmud Paşa üzerinde bulunan Trabzon eyaletiyle Canik ve Şarkîkarahisar sancakları 27 Mayıs 1805 günü geri alındı. Erzurum Valisi Yûsuf Ziya Paşa da bu âsiyi ortadan kaldırmakla görevlendirildi.

Durumun ciddiyetini kavrayan Tayyar Mahmud Paşa 3 Temmuz 1805'te hükümete başvurarak affını ve Nizâm-ı Cedîd askeri yetiştirmek üzere Trabzon valiliğine ilâve olarak Sivas eyaletiyle Kastamonu sancağının kendisine verilmesini istedi. Fakat Bâbıâli kendisini affetmedi. Tayyar Mahmud Paşa çıkan çatışmalarda hükümet kuvvetlerine mağlûp oldu ve Sohum Kalesi'ne sığındı. Buradan yaptığı kışkırtmalarla Samsun ve Trabzon bölgelerinde karışıklıklar çıkarttıysa da bir sonuç elde edemedi. Bu arada yeğeni Hasan yakalanıp idam edildi. Hükümetin isyancılara karşı takındığı kararlı tutum üzerine daha önce dedesi ve babasının yaptığı gibi 1806 yılı yazında Kırım'a kaçmak zorunda kaldı.

1807 yılının Mayıs ayı sonlarında İstanbul'da patlak veren Kabakçı Mustafa İsyanı ile önce Nizâm-ı Cedîd'in ortadan kaldırılışı, ardından da III. Selim'in yerine IV. Mustafa'nın tahta çıkarılışı Tayyar Mahmud Paşa için sevindirici bir gelişme oldu. Gerçekten de paşa yeni padişah tarafından affedilerek 20 Ekim 1807 günü bir Rus gemisiyle İstanbul'a döndü. Kendisine derhal Trabzon valiliği ile Canik ve Şarkîkarahisar sancakları verildi. Ekim ayı sonlarında da sadâret kaymakamlığına getirildi. Bu Caniklioğulları'nın devlet yönetiminde ulaştığı en yüksek makam oldu.

Tayyar Mahmud Paşa'nın bu âni yükselişi ve rakiplerinden intikam almaya çalışması düşmanlarını harekete geçirdi. Onun Şeyhülislâm Şerifzâde Seyyid Mehmed Atâullah Efendi ile geçinememesi ve Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'ya rakip olması, ayrıca III. Selim'in idamını önlemeye çalışan Rusçuk yâranı ile olan münasebetleri, 11 Mart 1808'de azledilip Dimetoka'ya sürülmesine yol açtı. Birkaç gün sonra da vezirliği kaldırıldı ve Hacıoğlupazarı'na gönderildi. Burada sadrazama dargın olan Alemdar Mustafa Paşa ile görüştü ve onun telkiniyle Varna muhafızlığına tayin edildi.

1808 yılının Temmuz ayında Alemdar Mustafa Paşa'nın gayretleriyle IV. Mustafa'nın yerine II. Mahmud tahta çıkınca Tayyar Mahmud Paşa'nın kaderi değişti ve bu merkeziyetçi padişah zamanında idam edildi. Onun katli ile Canikli ailesinin Kuzeydoğu Anadolu dolaylarında, XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren kesintilerle de olsa süregelen hâkimiyeti sona ermiş oldu.

Ailenin kurucusu olan ve basiretli, muktedir bir kimse olarak tanınan Canikli Hacı Ali Paşa, döneminin vali ve kumandanlarından farklı bir biçimde bir aydın zorba yönetici olarak dikkati çekmektedir. Bu hususu, onun 1774 yılında Kırım'dan döndükten sonra kaleme almaya başladığı ve 25 Kasım 1776 tarihinde bitirdiği Tedâbîrü'l-gazavât adlı risâlesi de ispat etmektedir. Tedbîr-i Cedîd-i Nâdir ve Tedbîr-i Nâdir adlarıyla da anılan ve âdeta bir nasihatnâme özelliği taşıyan bu eserinde Hacı Ali Paşa III. Mustafa ve I. Abdülhamid dönemi olaylarını ve müesseselerini tenkit etmekte, işlenen hataları gözler önüne sermektedir. Ayrıca bozuklukların düzeltilmesi hususunda ne gibi tedbirler alınması gerektiğini de açıklamakta, sosyal, ekonomik, idarî ve askerî konulara temas etmekte ve arazi sistemiyle askerlik düzeninin ıslahını savunmaktadır. Bu eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde üçer, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki, Türk Tarih Kurumu, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Sofya'daki Oriental Department of the Cyril and Methodius National kütüphaneleriyle Uppsala'daki bir kütüphanede birer adet olmak üzere on iki nüshası mevcuttur. Eser Yücel Özkaya tarafından yayımlanmıştır (TAD, VII/12-13, s. 119-191). Kalemi kuvvetli Osmanlı valilerinden biri olan Canikli Hacı Ali Paşa'nın torunlarından Hayreddin Râgıb ve Tayyar Mahmud paşaların ikisi de şairdi.

Canikli Hacı Ali Paşa görev yaptığı bölgelerin imar ve inşasıyla da meşgul olmuş bir devlet adamıdır. Soğucak ve Anapa'da bu alanda faaliyetlerde bulunmuştur. Oğulları Battal Hüseyin Paşa'nın Şarkîkarahisar dolaylarında, Mikdad Ahmed Paşa'nın ise Amasya ve çevresinde vakıfları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî-III. Mustafa, nr. 28.970; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 575, 1164, 1677, 1923, 15.485; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3005, BA, Erzurum Ahkâm Defteri, nr. 6, s. 31, 98, 144, 162, 192; [Canikli] el-Hâc Ali Paşa, Tedbîr-i Cedîd-i Nâdir (nşr. Yücel Özkaya), TAD, VII/12-13, s. 119-191; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 154-155, 185, 189, 211, 219, 221-224, 248-249, 259, 263, 264, 277-278, 298, 353, 367, 370, 379; Cevdet, Târih, II, 130-131, 171-172; III, 144-146; IV, 29; V, 133 vd., 254-256; VI, 319; VII, 95-97, 177; VIII, 218-219, 284-285, 333; Sicill-i Osmanî, II, 217-218, 317; III, 83-84, 258-259, 548-549; IV, 506; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 436, 439, 447-452, 460-461, 510, 537, 582-584, 606, 609-611, 612; IV/2, s. 31, 32, 33; a.mlf., Meşhur Rumeli Ayanlarından Tirsinikli İsmail ve Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 89-94; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları (Nizam-ı Cedit) 1789-1807, Ankara 1946, s. 55-56; Halis Turgut Cinlioğlu, Osmanlılar Zamanında Tokat, Tokat 1950, s. 67-69; J. S. Shaw, Between Old and New the Ottoman Empire Under Sultan Selim III: 1789-1807, CambridgeMassachusetts 1971, s. 58-59, 215-217, 283-285, 304, 312-313, 367, 398-399, 400; Yuzo Nagata, Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi, Tokyo 1976, s. 25, 26, 76; A. W. Fisher, The Crimean Tatars, California 1978, s. 61, 65, 85; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları, Ankara 1983, s. 70-73, 127; a.mlf., "Canikli Ali Paşa", TTK Belleten, XXXVI/144 (1972), s. 483-525; Bahaeddin Yediyıldız, Institution du Vaqf au XVIIIe siècle en Turquie étudesocio-historique, Ankara 1990, s. 91, 96, 122, 333; B. A. Cvetkova, "To the Prehistory of the Tanzimat (An Unknown Ottoman Political Treatise of the 18th Century)", EH, VII, 133-146; Özcan Mert, XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları, Ankara 1980, s. 40-45, 46-47, 49, 50, 51, 52-53, 55-62; J. H. Mordtmann, "Derebeyler", İA, III, 540; B. Lewis, "Djanıkli Hadjdjı ʿ Alı Pasha", EI² (İng.), II, 446-447.

Özcan Mert

CÂNÎLER

(bk. CANOĞULLARI).

CANOĞULLARI

1599-1785 yılları arasında Buhara ve civarında hüküm süren bir Türk-İslâm hânedanı.

Cânîler olarak da anılan hânedan, adını kurucusu Bâkı Muhammed'in babası Can Muhammed'den alır. Canoğulları'na, Volga nehri kıyısındaki anayurtları Astarhan (Hacı Tarhan) şehrinden dolayı Astarhanlılar denildiği gibi ataları Cuci'nin oğlu Toga Timur'a nisbetle Toga Timurlular da denilmektedir.

Ruslar 963'te (1556) Astarhan'ı istilâ edip kendi topraklarına katınca Astarhan Hükümdarı Yâr Muhammed ile oğlu Can Muhammed Hârizm üzerinden Buhara'ya kaçarak Şeybânî Hükümdarı İskender Han'a sığındılar. Can Muhammed burada İskender Han'ın kızı Zehra ile evlendi. Can Muhammed'in kayınbiraderi olan Şeybânî Hükümdarı II. Abdullah Han'ın 1598'de ölümü üzerine yerine geçen oğlu Abdülmü'min Semerkant'a gelerek biatları kabul etti (Şubat 1598).

Abdülmü'min, Can Muhammed'in askerî ve idarî mevkilerde görev almış olan çocuklarını kendine rakip görerek bertaraf etmeye kalkıştı. Can Muhammed'i hapsettiği gibi dedeleri Yâr Muhammed'i de Belh dışına sürdü. Can Muhammed'in büyük oğlu Din Muhammed, Abdülmü'min'e biat etmeyi redderek Horasan'ı ele geçirmeye çalıştı. Abdülmü'min aynı yılın haziran ayında Taşkent'ten dönerken öldürülünce Mâverâünnehir ve Belh'te Şeybânî hâkimiyeti sona erdi. Abdullah Han'ın akrabalarından Pîr Muhammed'in Belh'te, Abdülemîn'in de Buhara'da hüküm sürmesine rağmen ülkenin batıdaki toprakları Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas tarafından istilâ edilirken doğusu da Kazaklar'ın tehdidine mâruz kaldı. Şeybânîler'in bu çöküş döneminde Bâkı Muhammed ve kardeşleri Horasan, Kûhistan ve Sîstan'da çok geniş bir alanda kontrolü ele geçirmek için seferber oldular. Bu sırada Herat valisi, Şah I. Abbas'ın Horasan üzerine yürüdüğünü görünce kapılarını Din Muhammed'e açtı ve ona Şeybânî tahtını teklif etti. O da Herat'a yerleşerek bütün Mâverâünnehir'e sahip olmak için Horasan'ı kontrol altında tutmaya çalıştı. Ancak Din

Muhammed Pulisâlâr Savaşı'nda Safevîler'e yenildi (7 Muharrem 1007/10 Ağustos 1598) ve savaşta aldığı yara sebebiyle bir süre sonra öldü. Bütün Horasan İran'ın hâkimiyetine geçti. Yâr Muhammed ile bütün akrabaları Meymene şehrine kaçarak II. Pîr Muhammed'in hanlığı süresince burada kaldılar. Bu gelişmeler üzerine ümitler Bâkı Muhammed'e bağlandı. Bâkı Muhammed, son Şeybânî Hükümdarı Pîr Muhammed'i destekleyerek Buhara'yı muhasara etmekte olan Kazak kuvvetlerini geri çekilmeye mecbur edince kendisine Semerkant valiliği verildi. Ancak 1598 sonbaharı ve 1599 kışında Buhara'da bazı karışıklıklar çıktı. Pîr Muhammed emîrlerini tasfiye etmeye kalkışınca Bâkı Muhammed'in müdahalesiyle karşılaştı ve yapılan savaşta Pîr Muhammed'e bağlı kuvvetler bozguna uğratıldı, kendisi de sefer sırasında öldü.

Canoğulları ailesi 1599 baharında Mâverâünnehir'de ilk kurultayı topladı. Ailenin en yaşlı siması Yâr Muhammed hanlık teklifini kabul etmeyince bu görevi oğlu Can Muhammed üstlendi ve Buhara-Semerkant arasındaki topraklar hânedan mensupları arasında paylaşıldı. "Sultân-ı sûrî" (ismen hükümdar) Can Muhammed Semerkant'ta hüküm sürdü. Ailenin en güçlü siması ve Canoğulları hânedanının kurucusu kabul edilen "sultân-ı ma'nevî" (gerçek hükümdar) Bâkı Muhammed ise iktâ*ı olan Buhara'da kalıp devlet idaresiyle ilgili politikalar geliştirdi ve idarî reform için hazırlıklar yaptı.

Can Muhammed 1603 sonbaharında ölünce babası Yâr Muhammed hanlık teklifini yine kabul etmedi. Bunun üzerine Bâkı Muhammed han unvanıyla hânedanın başına getirildi (12 Cemâziyelâhir 1012/17 Kasım 1603). Buhara'yı başşehir yaptı ve iktâını Semerkant'ı da içine alacak şekilde genişleterek zamanının büyük bir bölümünü burada geçirdi. Bu sırada Âl-i Barak'tan (Suyunç) Kildî Sultan Muhammed, Canoğulları'nın topraklarına saldırdı. Şâhrûhiye yakınlarında meydana gelen savaşı kaybeden Bâkı Muhammed Buhara'ya çekildi. Kildî Sultan Muhammed Semerkant'ı bir süre muhasara ettikten sonra Taşkent'e döndü. Bazı idarî reformlar da gerçekleştiren Bâkı Muhammed 1013 (1605) veya 1014 (1606) yılında öldü. Onun döneminde Osmanlı Devleti'yle iyi ilişkiler kuruldu. Bâkı Muhammed III. Mehmed'e elçi gönderip ondan Şah I. Abbas'a karşı top ve tüfek istedi (Orhonlu, s. 79-80).

İmam Kulı Han döneminde (1611-1643) Canoğulları daha da güçlendi. Çağdaş kaynaklar onun zamanında ülkenin refah seviyesinin yükseldiğini kaydederler. Halefi Nezîr (Nezr) Muhammed Han, oğlu Abdülazîz karşısında tutunamayarak tahtını ona terketmek mecburiyetinde kalınca (1645) Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'a müracaat edip ondan yardım istedi. Bunun üzerine bölgeye gelen Bâbürlü kuvvetleri Canoğulları'na ait toprakları istilâ etmeye başladılar. Bu gelişmeler üzerine Nezîr Muhammed Osmanlı Devleti'ne elçi gönderip yardım istedi. Osmanlı Padişahı IV. Mehmed önce nasihat yollu bir nâme gönderdi, sonra da Şah Cihan ile Safevî Hükümdarı II. Abbas'tan bu hususta aracılık etmelerini istedi. Bu sırada Nezîr Han öldü ve Abdülazîz tahta geçti. Hânedanın en mühim simalarından biri de Abdülazîz Han'dır (1645-1680). Onun döneminde

Osmanlılar'la iyi ilişkiler kuruldu ve karşılıklı olarak elçi teati edildi. Abdülazîz Han'ın ölümünden sonra mahallî beyler bağımsızlıklarını ilân ederek hânedanın otoritesinin sarsılmasına sebep oldular. Ülke ekonomik ve siyasî açıdan bir çöküş dönemine girdi. 1681'de Hîve Hanı Ebü'l-Gazî'nin oğlu Enûşe Han Buhara'yı zaptederek yağmaladı ve adına hutbe okuttu. Özellikle Sübhan Kulı Han zamanında (1682-1702) Özbek kabileleri Canoğulları aleyhine güçlendiler. Enûşe Han bu dönemde Mâverâünnehir'in merkezî bölgelerini üç defa işgal ettiği gibi iki defa da Semerkant'ı ele geçirdi. Sübhan Kulı Han zamanında da Osmanlılar'la iyi ilişkiler sürdürüldü. Bu hükümdar II. Ahmed'in cülûsu münasebetiyle Abdülmü'min adlı bir elçinin başkanlığında kırk kişilik bir heyeti İstanbul'a göndermiş, tebriklerini arzederek hediyeler sunmuştur. (Nâme-i Hümâyun, nr. 5, s. 119-124).

Ubeydullah Han (1702-1711) merkezî hükümeti güçlendirmek ve devlet otoritesini yeniden tesis etmek istedi. Fakat takip ettiği ekonomik politika 1708'de isyana sebep oldu. 1710'da Fergana vadisi Buhara ile bağlantısını kopararak Hokand Hanlığı'nı oluşturdu. Ubeydullah Han 1712'de öldürülünce hanlık beylikler halinde parçalandı. Beylikler birbirleriyle savaşa girdiler. Halefi Ebü'l-Feyz'in otoritesi Buhara ve civarıyla sınırlı kaldı. Gerçek otorite, Özbek asıllı Mangıt kabilesi reisi ve saray nâzırı Atalık Muhammed Hakîm Bey'e geçti. Otorite boşluğundan faydalanan göçebe Kazaklar bazı yöreleri işgale başladılar. Âsi Özbek kabileleri de bu karışıklıklardan istifade ederek yedi yıl boyunca Mâverâünnehir'i ve

özellikle Buhara’yı yağmaladılar. Bu yüzden pek çok aile yurdunu terketmek zorunda kaldı. 1730’da Kazaklar geri çekildi. 1740’ta Nâdir Şah Buhara’yı işgal etti. Canoğulları Hükümdarı Ebü’l-Feyz Han, Nâdir Şah’a itaat arzetti. O da Ebü’l-Feyz Han’ı yerinde bıraktı. Amuderya nehri sınır kabul edildi ve Canoğulları’nın Nâdir Şah’ın emrine Özbek ve Türkmenler’den oluşan 20.000 kişilik bir birlik vermesi kararlaştırıldı. Bu olaydan sonra Buhara tamamen Nâdir Şah’ın kontrolü altına girmiş oldu.

1747’de Nâdir Şah ve Ebü’l-Feyz Han’ın öldürülmelerinden sonra Canoğulları hânedanı yeniden bağımsızlığına kavuştuysa da ülkede gerçek hâkimiyet Mangıtlar’dan Atalık Muhammed Rahîm’in eline geçti. Son Canoğulları hükümdarı Ebü’l-Gazî (1757-1785) sadece ismen han idi.

Bu arada Afganistan Devleti’nin kurucusu Ahmed Şah Dürrânî 1770’te Buhara üzerine yürüdüyse de her iki hükümdar “hamiyyet-i İslâmiyye’ye binâen” savaşmadılar; Amuderya sınır kabul edilerek bir barış antlaşması imzalandı. Bu durum 1785 (bazı tarihçilere göre 1789) yılına kadar sürdü. Bu tarihten itibaren Canoğulları tarihe karıştı ve yerlerini, Ebü’l-Gazî Han’ın kızıyla evli olan Mangıt reisi Murad Ma‘sûm Şah’ın kurduğu Mangıtlar hânedanı aldı.

En güçlü dönemlerinde Semerkant, Buhara, Fergana, Bedahşan ve Belh’e hâkim olan Canoğulları, Sünnî bir hânedan oldukları için İran’ın Şiîliği yayma gayretlerine karşı verilen mücadelelerde önemli rol oynadılar. Bu dönemde edebiyat dili Özbek Türkçesi’nden çok Farsça idi ve tarih sahasında önemli eserler verildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme-i Hümâyun, nr. 5, s. 119-124; Feridun Bey, Münşeât, II, 281-282, 358; Silâhdar, Târih, I, 673; Zambaur, Manuel, s. 273; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 198-202; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 254-260; S. Lane-Pool, The Mohammadan Dynasties, Beyrut 1966, s. 274-275; Cengiz

Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler Telhisler (1597-1607), İstanbul 1970, s. 79-80; A. Vambéry, History of Bokhara, Nendeln 1979, s. 304-346; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Attila/Cengiz Han/Timur (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 448-449; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler 1775-1875, İstanbul 1984, s. 722; B. Spuler, "Central Asia From the Sixtenth Century to the Russian Canquests", CHIs., I, 470 vd., 484-485; a.mlf., "Djanids", EI² (İng.), II, 446; R. D. McChesney, "The Reforms of Baqı Muhammad Khân", CAJ, XXIV (1980), s. 69-84; a.mlf., "ʿAbd al-Moʾmen b. ʿAbdallah", EIr., I, 129-130; J. Audrey Burton, "Who were The first Ashtarkhanıd Rulers of Bukhara?", BSOAS, LI/3 (1988), s. 482-498; Mirza Bala, "Buhârâ", İA, II, 768; V. Minorsky, "Nâdir", İA, IX, 26; W. Barthold, "Şeybânîler", İA, XI, 457; a.mlf. – [R. N. Frye], "Bukhara", EI² (İng.), I, 1295; Yuri Bregel, "Bukhara", EIr., IV, 517-518.

Abdülkerim Özaydın

CANTACASIN

(ö. 1538'den sonra)

Batılılar tarafından Osmanlılar hakkında kaleme alınan ilk eserlerden birinin yazarı.

Muhtemelen Rum kökenli bir İtalyan olup asıl adı Theodoro Spandoni'dir (Spandugino, Spandugnino). Cantacasin lakabı annesinin mensup bulunduğu, Bizans'ın bir imparator (VI. Ioannes [1347-1355]) çıkaran ünlü Kantakuzenos ailesinden kaynaklanır. Kitabının İtalyanca aslında İstanbullu olduğu ve bu imparator soyundan geldiği belirtilmektedir. İstanbul'un fethinden (1453) sonraki yıllarda kardeşi Alessandro buraya yerleşerek ticaretle uğraşmaya başlamış, fakat 1499'da Venedik Cumhuriyeti ile Osmanlı Devleti arasında savaş çıkınca gözaltına alınarak mallarına el konmuş ve bu arada üzüntüsünden ölmüştür.

1502'de kardeşinin mallarını geri almak için İstanbul'a giden Cantacasin Venedik'e döndükten sonra bir süre ticaretle uğraştı. Venedik ile Fransa arasındaki ilişkilerin bozulması üzerine Fransız elçisinin yakın dostu olduğu ileri sürülerek Fransa'ya sürgüne gönderildi. Cantacasin buradan Roma'ya gitti ve Papa X. Leon'u (1513-1521) Osmanlılar'a karşı bir Haçlı seferi açması için ikna etmeye çalıştı; ancak başarılı olamadı. Oldukça ayrıntılı bilgi verdiğinden dolayı 1526'da Mohaç Muharebesi'ne katıldığı sanılır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Viyana Kuşatması'ndan (Ekim 1529) az sonra İstanbul'a gidip Osmanlı Devleti ve Türkler'e dair bilgiler topladı. İtalya'ya döndüğünde Toscana bölgesine geçerek Floransa'nın 50 km. uzağındaki Lucca'ya yerleşen Cantacasin'in 1538'den sonra doksan yaşlarında burada öldüğü tahmin edilmektedir.

Cantacasin İstanbul'a yaptığı birinci seyahatinin arkasından yazdığı Türkler hakkındaki kitabının 1519'da yayımlanan Fransızca tercümesinde, bu eseri kardeşinin mallarını kurtarmak için gittiği İstanbul'da hazırladığı ve bu hususta Osmanlı Devleti'nin ileri gelenlerinden iki kişinin kendisine

yardımcı olduğu bildirilmektedir. Kitabın yeni baskısını yapan Ch. Schefer'e göre bu iki kişi Mesih Paşa (ö. 1501) ile

Hersekzâde Ahmed Paşa'dır (ö. 1517). Ancak bu tahminlerden Mesih Paşa ile ilgili olanı doğru değildir. Çünkü Cantacasin İstanbul'a bu vezirin ölümünden sonra gitmiştir.

Schefer, Cantacasin'in yazdığı Dell'origine e costumi dei Turchi adlı kitabın yazma bir nüshasının Fransa'da Montpellier Üniversitesi'nin Tıp Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunduğunu (MS, nr. 389) bildirmektedir. Bu eserin Balarin de Raconis tarafından yapılan Fransızca tercümesinin iki yazması yine Schefer'in bildirdiğine göre Paris'te Bibliothèque Nationale'de (nr. 5640, 14.681), bir üçüncüsü de Chantilly'de Duc d'Aumale Kütüphanesi'ndedir. Fransızca tercüme eserin İtalyanca aslından otuz yıl önce (1519) yayımlanmıştır; dolayısıyla bunun içinde Cantacasin'in sonradan yazdığı zeyil yoktur. Schefer'in tesbitine göre bu baskının bilinen tek nüshası Chantilly Kütüphanesi'ndedir. Daha sonra aynı tercüme Etienne Denise tarafından 1556'da tekrar basılmıştır. Bu ikinci baskının sonuna, aynı yıl N. Moffan tarafından Latince olarak yazılan ve Paris'te basılan Kanûnî Sultan Süleyman'ın büyük oğlu Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi hakkındaki bir metnin Fransızca'ya tercüme edilerek eklendiği görülmektedir.

Kitabın orijinal İtalyanca metni iki defa basılmıştır. İlk baskı Theodoro Spandugnino della casa regale de Cantacusini, ...delle historie et origine de principi di Turchi, ordine della corte, loro rito et costumi... (Kantakuzenos hânedanından Theodoro Spandugnino'nun Türkler'in tarihi ve hükümdarlarının menşei ile saraylarının nizamı, örf ve âdetleri hakkında...) başlığını taşımaktadır (Lucca 1550). İkinci baskı ise bir yıl sonra daha değişik bir biçimde ve metni biraz farklı olarak Floransa'da yapılmıştır. İtalyanca baskılarda, Cantacasin'in 1538'de kitabının sonuna eklediği, Mısır'da Ahmed Paşa'nın (Hain) isyanından (1524) V. Charles'ın Cezayir seferine (1535) kadar geçen dönemi içine alan bir zeyil de yer almaktadır. Yazma nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunan bu zeyilde Safevî Hükümdarı Şah İsmâil ile oğlu Şah Tahmasb'a da birkaç sayfa ayrılmıştır.

Eserin Fransızca tercümesinin Schefer tarafından hazırlanan yeni baskısı Petit traicté de l'origine des Turcqz adıyla 1896 yılında Paris'te yapılmıştır. Bu baskıda metne Schefer'in çok âlimane bir üslûpla, fakat metotsuz, çapraşık ve zor anlaşılır biçimde yazdığı yetmiş yedi sayfalık bir önsöz ile çeşitli notlar ve F. Antoine Geuffroy'un (Geuffré) ilk baskısı 1542'de yapılan Description de la court du Grand Turc adlı kitabından alınan Türkler'in fetihlerine dair bir bölüm de eklenmiştir.

Schefer'in yayımladığı şekliyle Cantacasin'in kitabı iki bölümden meydana gelmektedir. Bunların birincisi, Osmanlılar'ın tarih sahnesine çıkışlarından II. Bayezid devrinin sonlarına doğru 1510 yılına kadar geçen olayları anlatan özet halinde bir tarihçedir (s. 1-55). Çok daha geniş olan ikinci kısımda ise (s. 55-264) Osmanlı devlet idaresi ve saray düzeni hakkında bilgiler verilmiştir. Türkçe ad ve unvanlar çok bozuk bir imlâ ile Rumca'yı andırır biçimde yazılmış olmakla beraber (meselâ casnatarbassi=hazinedarbaşı, spacoillains=sipahioğlanı, sillictarbassi=silâhtarbaşı ve allophasotbassi=ulûfecibaşı gibi) kitabın bu kısmı konu itibariyle daha önemlidir. Bu bölümde önce devlet teşkilâtındaki bütün makamlarla saray hizmetlileri hakkında kısa bilgiler verilmiş, daha sonra kıyafetler, oruç, hac, kadılar, dinî görüşler, nikâh, sünnet, okul, kurban gibi konular üzerinde durulmuştur. En sonda da Türkler'in yiyecekleri, cenaze törenleri, mezarları vb. hakkında açıklamalar yapılarak XVI. yüzyıl başlarındaki Türk hayatı bir yabancının görebildiği kadarıyla Batı insanına anlatılmaya çalışılmıştır.

Cantacasin'in kitabı, Schefer'in bol hâşiyelerine rağmen yeniden işlenmesi gereken önemli bir kaynaktır. Fransa ve İtalya'daki bütün yazma ve basma nüshalar gözden geçirilerek hazırlanacak tenkitli bir baskı, Osmanlılar'ın erken dönemlerinde Türk devlet teşkilâtı ile günlük hayatın Batılılar tarafından nasıl görüldüğünü ortaya koyacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Théodore Spandouyn Cantacasin, Petit traicté de l'origine des Turcqz (nşr. Ch. Schefer), Paris 1896, nâşirin önsözü.

Semavi Eyice

CANTINEAU, Jean

(1899-1956)

Sâmî diller üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Fransız şarkiyatçısı.

Epinal'de (Vosges) doğdu. Çocukluğu Paris yakınlarındaki Saint-Cloud'da geçti. Orta öğrenimini Saint Louis'de tamamladıktan sonra Aix-en-Provence'da klasik diller üzerine lisans (1924) ve yüksek lisans (1926) yaptı; ayrıca Ecole Pratique des Hautes Etudes'den ve Ecole du Louvre'dan diploma aldı (1928, 1929).

1928-1933 yılları arasında üyesi olduğu Institut Français de Damas adına, Ârâmî dil ve kültürünü benimsemiş Arap kökenli eski Nabatîler'in oturduğu bölgede, arkasından da Palmira'da (Tedmür) araştırmalar yaparak Ârâmîce'nin Nabatî ve Tedmürî lehçelerini inceledi. 1933'ten sonra Kuzey Afrika'ya geçerek Cezayir Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde Sâmî diller ve genel dil bilimi üzerine dersler verdi. Bu arada Sorbonne Üniversitesi'ne sunduğu Le dialecte arabe de Palmyre ve Grammaire du palmyrénien Epigraphique adlı tezlerle doktor unvanını aldı (1935); ertesi yıl da Cezayir Üniversitesi'ndeki çalışmalarıyla profesör oldu. Bu üniversitede bir fonetik laboratuvarı açtı. 1947 yılına kadar görevini sürdürdükten sonra Fransa'ya dönerek Paris'teki Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'ta yeni kurulan Doğu Arapçası kürsüsünün başına geçti. Burada 1954 yılına kadar çalışan Cantineau, hayatının son dönemlerinde yerleştiği Paris yakınlarındaki Sainte-Geneviève-des-Bois'da 8 Nisan 1956 tarihinde öldü.

Académie des Inscriptions et Belles Letteres, Société Asiatique, Société Linguistique de Paris, Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques, Deutsche Morgenländische Gesellschaft ve Linguistic Society of America gibi çeşitli bilim kuruluşlarına üye olan Cantineau ünlü Orbis mecmuasının da yayın kurulunda idi.

Eserleri. Cantineau'nun Arapça dil bilimi, Arap lehçeleri, genel dil bilimi,

Sâmî dil bilimi ve yazıtları hakkında olmak üzere dört grupta toplanabilecek eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. Le Nabatéen. Nabatî dili ve grameriyle ilgili iki

ciltlik bir eser olup bu konuda yapılmış ilk düzenli çalışmadır. Fondation Bordin şeref ödülüne lâyık görülen eserin I. cildi (Notions générales, Zcriture, grammaire, Paris 1930) gramerle ilgili olup II. cildi (Choix de textes, Lexique, Paris 1932) seçme metinler ve bir lugatçeden oluşmaktadır. 2. Inventaire des inscriptions de Palmyre (Beyrut 1930-1949). Toplam on fasikülden meydana gelen bir Tedmür kitâbeleri envanteridir. 3. Le dialecte arabe de Palmyre (Beyrut 1934). Tedmür Arap lehçesiyle ilgilidir. 4. Grammaire du palmyrénien epigraphique (Kahire 1935). Kitâbelerde kullanılan Tedmür dilinin grameri konusundadır. 5. Cours de phonétique arabe (Millon 1941). İkinci baskısı Phonologie et phonétique arabe adıyla yapılan eser, Cezayir Üniversitesi'nde verdiği Arapça'nın fonetiğiyle ilgili dersin notlarından oluşmaktadır. 6. Les parlers arabes du Hôrân (Paris 1946). Havran Arapçası üzerine kaleme alınmış bir çalışmadır. 7. Principes de Phonologie (Paris 1948). N. S. Troubetzkoy'un Grundzüge der Phonologie adlı eserinin Fransızca tercümesi olup genel fonolojiyle ilgilidir. 8. Manuel elémentaire d'arabe oriental (parler de Damas [Paris 1953]). Doğu (Dımaşk) Arapçası üzerine Y. Helbaoui ile birlikte hazırladığı bir el kitabıdır.

Özellikle kitâbeler ve Sâmî dil bilimi üzerine yaptığı çalışmalarla, Académie des Inscriptions et Belles Lettres tarafından Clermont-Ganneau ödülüne lâyık görülen (1953) Cantineau'nun çeşitli dergi ve armağanlarda yayımlanmış elli kadar makale ve tebliği de bulunmaktadır (bk. Fleisch-Starcky, s. 18-20).

BİBLİYOGRAFYA

J. D. Pearson, Index Islamicus 1906-1955, London 1958, s. 9, 57, 293, 460, 700, 705, 722, 723, 725, 726, 820; a.mlf., Index Islamicus 1956-1960, London 1962, s. 242; a.mlf. – D. Grimwood – J. D. Hopwood, Arab Islamic

Bibliography, Sussex 1977, s. 73; A. S. Fulton – M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 234; Seyyed Hossein Nasr, An Annotated Bibliography of Islamic Science, Tahran 1358/1978, II, 136; H. Fleisch – J. Starcky, “Jean Cantineau”, ZDMG, CVIII (1958), s. 14-20; TA, IX, 348.

Cengiz Kallek

CAPE TOWN

Güney Afrika Cumhuriyeti'nin yasama başşehri.

(bk. GÜNEY AFRİKA CUMHURİYETİ).

CAR

Bir kadın sokak kıyafeti.

Zar şeklinde de telaffuz edilen car kelimesi “örtü” ve “peştemal” anlamlarını taşıyan Arapça izârdan bozularak Türkçe’ye girmiştir. Bu kıyafete çeşitli bölgelerde çar, çarşaf, çadır, ehram, futa, bürgü, bürük gibi isimler verilmekte ve çok yerde bu isimler birlikte kullanılmaktadır; bunların Arapça’daki genel karşılığı ise mülâedir (örtü).

Kadının baştan ayağa örtünmesinde en kolay kıyafeti teşkil eden car, vücuda göre kesim ve dikimi olmayan, bazı yörelerde sadece köşelerinin sivriliği yuvarlatılmış, ortalama 185x215 cm. boyutlarında dört köşe bir örtüden ibarettir. Bürünülmek suretiyle baş dahil topuklara kadar bütün vücudu örter; bu sebeple Türkçe adı bürgü veya bürüktür. Bürgünün Arapça’ya bürku‘/berku‘/bürka‘ şeklinde geçtiği ileri sürülmekte (SA, I, 301) ve bazı Arapça-Türkçe sözlüklerde bürku‘un karşılığı “bürgü” olarak verilmekte ise de (bk. msl. el-Mevârid, “bürku‘” md.) gerek bürku‘un yalnız “yüz örtüsü, peçe, maske” anlamlarına gelmesi, gerekse bürgünün Türkler tarafından geç dönemlerde benimsenmiş olmasına karşılık bürku‘ kelimesinin İbnü’l-A‘râbî (ö. 231/845), Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi sözlük âlimleri tarafından kullanılmış olması (bk. Lane, I, 192-193), bu iddianın sadece kelimeler arasındaki zâhirî benzerliğe dayandığını göstermektedir.

Car yün, ipek, keten ve pamuktan genellikle siyah, beyaz, kahverengi, dumanî renklerde düz, yollu veya siyah-beyaz damalı olarak özel şekilde dokunmuş ince kumaşlardan yapılmakta, ekseriya ipeklileri kılaptanla işlenmektedir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da cara ehram denilmekte ve bunlar Erzurum çevresi gibi soğuk bölgelerde mor koyun yününün evde dokunmuş tabii kahverengi kumaşından, Urfa çevresi gibi sıcak bölgelerde ise ak koyun yününden dokunmuş çok ince kumaşlardan yapılmaktadır. Car, ya alından itibaren yüzü açık bırakacak şekilde veya alnı da kapatıp kumaşın kenarlarını iç yüzden elle burun üzerinde tutmak suretiyle yalnız gözleri açıkta bırakacak şekilde kullanılmakta ve nâdiren uygulanan birinci

şekilde yüze peçe takılmaktadır. Car genellikle çok ince kumaşlardan yapıldığı için bazan yüzü tamamen örtecek şekilde de kullanılabilmektedir. Özellikle Konya bölgesinde alt uçları bele sokulmak, üst uçları başın üzerinden alınıp çene altında birbirine iğnelenmek suretiyle de örtülmektedir.

Çarşafın da kelime anlamı car gibi "örtü" olduğu ve pek çok yerde cara çarşaf denildiği halde gerçekte bu iki elbise türü birbirinden farklıdır. Çarşaf düz bir örtü olmayıp biçilip dikilen bir giyim eşyasıdır ve carın gelişmiş şeklidir (bk. ÇARŞAF). Bu iki elbisenin birbirine olan benzerliği daha çok genel görünüm açısındandır ve her ikisinde de kullanılan peçe bu benzerliği arttırmıştır. Car ile çarşafın birbirine karıştırılmasındaki diğer bir sebep ise isimler arasındaki benzerliktir. Aslı Arapça olan car, çar şeklinde de söylenmekte ve halk arasında bunun Farsça kökenli çarşafın kısaltılmış şekli olduğu sanılmaktadır (carın dinî hükmü için bk. CİLBÂB).

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, I, 52-53, 192-193; Kamûs-ı Türkî, s. 464; Mevlût Sarı, el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lûgat, "bürkuʿ" md.; Pakalın, I, 67-70, 258-259, 327-329; R. Ekrem Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 47-48, 50-51, 65-68; Bölgesel Türk Giysileri, İstanbul 1972, s. 29, 122; Neriman Görgünay, Erzurum Merkez İlçesi ile Civar Köylerinde Kadın Giyimi Üzerine Araştırmalar, Erzurum 1973, s. 42; Pars Tuğlacı, Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları, İstanbul 1984; SA, I, 301.

Sargon Erdem

CÂR

(bk. KOMŞU).

CÂR

الجار

Eskiden Medine’nin Kızıldeniz kıyısındaki zahire ithal limanı olan ve bugün el-Büreyke adıyla anılan küçük bir yerleşim merkezi.

Yaklaşık olarak Bedir’e 28, Cuhfe’ye 150, Medine’ye 200 km. mesafede yer alır. Asr-ı saâdet’te ve daha sonraki dönemlerde Mısır, Habeşistan, Aden, Çin ve Hindistan’dan gelen ticaret gemilerinin rahatlıkla yanaşıp yüklerini boşalttıkları küçük bir sahil şehri ve önemli bir limandı. Medine’den kalkan bir

kervan dört beş günlük bir yolculuktan sonra Câr’a ulaşırdı. Şehrin bir bölümü sahilde, bir bölümü de Karâfe köyünün bulunduğu adada yer alıyordu. Özellikle Habeşistan’dan gelen tüccar gemileri Karâfe’de demir atardı. Şehir halkı ticaretle uğraşır ve su ihtiyaçlarını Vâdiiyelyel’deki kaynaklardan karşılardı.

Habeşistan’a hicret eden müslümanlar dönüşlerinde Kızıldeniz yoluyla Câr Limanı’na çıkmışlardır. Hz. Ömer, Mısır Valisi Amr b. Âs’a Medine halkının erzak sıkıntısı çektiğini bildirerek haraç olarak alınan hububatı deniz yoluyla göndermesini emretti. Bunun üzerine Mısır’dan Câr Limanı’na gönderilen hububat ve zeytinyağı buradan Medine’ye sevkedildi. Câr’a gelen erzakla yakından ilgilenen Hz. Ömer bizzat Câr’a giderek yirmi gemiyle gönderilen erzakın muhafaza edilmesi için iki depo yaptırmıştır. Zeyd b. Sâbit’e de halkı durumlarına göre bir deftere kaydetmesini ve gelen erzakla ilgili olarak her biri için bir senet yazıp altını mühürlemesini istedi. İslâm tarihinde senetle hububat satışıyla ilgili ilk örnek budur.

Câr üzerinden Medine’ye erzak nakli Hz. Osman zamanında karışıklıklar çıkıncaya kadar sürdü. Daha sonra Muâviye ve Yezîd devrinde yeniden başlayan sevkiyat Şiî isyanları yüzünden zaman zaman sekteye uğramakla beraber Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr zamanına (754-775) kadar devam etti. Ortaçağ’ın sonlarına doğru Yenbû Limanı daha fazla önem

kazanarak Câr’ın yerini aldı. Bugün el-Büreyke adıyla anılan Câr’da tarihî eserlere ait bazı kalıntılar mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 208; III, 282, 311; İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Torrey), s. 166; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 309; İbnü’l-Fakıh, Kitâbü’l-Büldân, s. 78; Ya‘kubî, Târîh, II, 154; a.mlf., Kitâbü’l-Büldân, s. 313, 341; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 153; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 654; IX, 553; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Mekatilü’t-tâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 706-717; İbn Havkal, Sûretü’l-arz, I, 21, 31; Hudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 81-148; Bekrî, Muʿcem, I, 355-356; Kadî İyâz, Meşâriku’l-envâr, Kahire 1333, I, 169; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, II, 93-94; Ebü’l-Fidâ, Takvîmü’l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349, s. 113, 166; Müstevfî, Nüzhetü’l-kulûb (Strange), s. 15; Kamûsü’l-a‘lâm, III, 1754; Âtik b. Gays el-Bilâdî, Kalbü’l-Hicâz, Mekke 1405/1985, s. 146, 150, 155, 156.

Abdülkerim Özaydın

CÂRBERDÎ

(bk. ÇÂRPERDÎ).

CÂRİYE

الجارية

Kadın köle anlamında bir fıkıh terimi.

(bk. KÖLE).

CÂRİYE b. KUDÂME

جارية بن قدامة

Ebû Eyyûb Câriye b. Kudâme b. Züheyr (Mâlik) es-Sa‘dî (ö. 64/683 [?])

Hz. Ali taraftarlığı ile tanınan sahâbî.

Temîm kabilesinin Benî Sa‘d koluna mensuptur. Cüveyriye adıyla ve Ebû Kudâme, Ebû Yezîd, Ebû Amr künyeleriyle de anılmaktadır. Kendisine “el-Muharrik” (yakan, yangın çıkaran) lakabı da verilmiştir (aş.bk.). Sahâbî oluşu hususunda bazı tereddütler varsa da bunlar yerinde değildir; çünkü Hz. Peygamber’den rivayeti bulunmaktadır.

Câriye Hz. Ömer’e yapılan suikasta şahit oldu. Kendisini daha çok Hz. Ali devri olaylarında gösterdi. Cemel Vak‘ası’ndan önce Basra’da bulundu. Şehre ordusuyla gelen Hz. Âişe ile konuştu ve onu sert bir dille tenkit ederek bu hareketinden vazgeçirmeye çalıştı; ancak bir sonuç alamadı. Cemel Vak‘ası’nda kabilesi Benî Sa‘d’ın savaştan uzak durmasına rağmen kendisi Hz. Ali’nin birlikleri arasında yer aldı. Sıffîn Savaşı’nda ise kumandanı olduğu birliğin başarıya ulaşmasını sağladı. Hakem tayin edilmesi fikrini kabul ettiği anlaşılan Câriye b. Kudâme Hakem Olayı’ndan sonra da Hz. Ali’ye bağlılığını sürdürdü. Abdullah b. Abbas’ın Basra’da güçlükle hazırladığı ordunun başına kumandan tayin edilerek Hâricîler’e karşı çetin savaşlar yaptı (37-38/657-658). Onun “el-Muharrik” lakabını almasına sebep olan olay ise şöyle cereyan etmiştir:

Muâviye b. Ebû Süfyân Hz. Ali ile yapacağı savaşa taraftar toplamak üzere İbnü’l-Hadramî diye tanınan Abdullah b. Âmir el-Hadramî’yi Basra’ya gönderdiği zaman Hz. Ali’nin Basra âmili Ziyâd b. Ebîh zor durumda kalarak Hz. Ali’den yardım istedi. Onun gönderdiği A‘yen b. Dubey‘a el-Mücâşiî, Hâricîler tarafından tertiplenen bir suikastta öldürüldü. Bu defa şehre Câriye b. Kudâme gönderildi. Basra’ya elli (diğer rivayetlere göre 500, 1000 veya 1500) muhariple giren Câriye Abdullah b. Âmir’i bozguna uğrattı ve onun yetmiş veya kırk kişiyle sığındığı evi içindekilerle beraber

ateşe verdi. Câriye b. Kudâme'nin Basra'ya İbnü'l-Hadramî ile beraber Muâviye tarafından gönderildiği, fakat onun Basra'da Muâviye'den koptuğu rivayeti doğru değildir.

Ziyâd b. Ebîh, bu başarısından dolayı Câriye b. Kudâme'yi Hz. Ali'ye "sâlih kul" diye övmüş, buna karşılık Câriye de Fars bölgesinde çıkan karışıklığı bastıracak becerikli bir vali arandığı zaman Hz. Ali'ye Ziyâd b. Ebîh'i tavsiye etmiş ve onun tayinini sağlamıştır (39/659). Bazı kaynaklara göre Fars bölgesindeki bu karışıklığın sebebi, Câriye'nin Basra'da İbnü'l-Hadramî ile taraftarlarını diri diri yakmasının doğurduğu dehşet ve tepkilerdir.

Câriye b. Kudâme son seferini 660 yılında Büsr b. Ebû Ertât'a karşı Hicaz-Yemen bölgesinde yaptı. Halife Muâviye adına faaliyet gösteren Büsr ve taraftarlarının cezalandırılması için 2000 askerle bölgeye gönderildi ve giriştiği savaşta birçok yeri yakıp yıktı. Ya'kubî ona el-Muharrik lakabının bu sebeple verildiğini belirtir. Hezimete uğrayarak kaçan Büsr'ü takip eden Câriye Mekke'ye geldiği zaman burada Hz. Ali'nin öldürüldüğü haberini aldı ve Mekke halkına, Ali taraftarlarının göstereceği halifeyi kabul edeceklerine dair yemin verdirdi. Medine'ye gelince de şehir halkının Hasan b. Ali'ye biatını sağladı. Hz. Hasan'ın çok kısa süren halifeliğinden sonra Muâviye iş başına geldiği zaman Câriye b. Kudâme'ye birçok ihsanda bulunarak aralarındaki eski anlaşmazlığı giderdi.

Ölüm tarihi kesin olarak belli olmayan Câriye b. Kudâme 680-683 yılları arasında Basra'da öldü. Cesur bir asker, sözüne güvenilir bir kimseydi. Temîm kabilesi arasında mümtaz bir yeri vardı. Dört rivayeti bulunduğu kaydedilen Câriye'nin Hz. Peygamber'den kısa ve özlü bir nasihat istediği, Resûlullah'ın da ona, "Öfkelenme!" dediği, ikinci ve üçüncü isteklerinde de aynı cevabı aldığı bilinmektedir (Müsned, V, 34).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 484; V, 34, 39; Buhârî, “Fiten”, 8; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, II, 237, 241; İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 56; el-İmâme ve’s-siyâse, I, 65; Ya‘kubî, Târîh, II, 198-200; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IV, 465; V, 79, 112, 137, 140, 242; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre, s. 290; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 213, 340, 362, 363, 372, 381, 384, 468; a.mlf., Üsdü’l-gabe, I, 314; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 317, 321, 323; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 218, 264; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, II, 54-55, 125; a.mlf., Fethu’l-bârî (Hatîb), VI, 308-309; XIII, 31-32; M. J. Kister, “Djariya b. Kudama”, EI² (Fr.), II, 492-493.

Ahmet Önkal

CARRA de VAUX, Bernard

(1867-1953)

İslâm kültür ve medeniyeti üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Fransız şarkiyatçısı.

Aristokrat bir ailenin çocuğu olarak Bar-sur-Aube'da doğdu. Teknik üniversiteden mezun olunca herhangi bir resmî görev almayıp kendisini sosyal faaliyetlere ve yakın ilgi duyduğu İslâmiyat üzerine çalışmaya, Doğu dillerini, özellikle Arapça'yı öğrenmeye verdi. Daha sonra Paris'teki Institut Catholique'te fahrî Arapça profesörlüğü yaptı. Doğu dillerine ilgi duyması, Doğu Hıristiyanlığı'na ve İslâmiyet'e olan merakının tabii bir sonucudur. Nitekim Revue de l'Orient Chrétien dergisinin kurucuları arasında yer almış ve Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum gibi Doğu Hıristiyanlığı ile ilgili periyodiklere de düzenli katkılarda bulunmuştur. Onun Congrès Scientifiques International des Catholiques teşkilâtında fiilen çalışmış olmasının yanı sıra Annales de la Philosophie Chretiénne ve La Revue Biblique gibi dergilere yazı göndermesi dindar bir kişiliğe sahip olduğunu, sosyal ve ilmî gayretlerinin de bir bakıma Hıristiyanlığa hizmet amacı taşıdığını göstermektedir. Katolik bir şarkiyatçı olarak İslâmiyet'e dair yazılarında yer yer hıristiyanî bakış açısının hâkim bulunduğu gözlenmekle birlikte Carra de Vaux'nun İslâm kültür ve medeniyetine yaklaşımı genellikle, Fransız oryantalizm geleneği içinde önemli bir yeri olan Louis Massignon gibi sempatik ve olumludur. Katolik inancı sebebiyle İslâmiyet'i vahiy dini kabul etmemiş, ancak İslâm medeniyetinin insanlığın yükselişine çok olumlu katkılarda bulunduğunu kabul etmiştir. Özellikle İslâm'ı bir ilim dini olarak tanıtan eserleri, Fransız düşünür Ernest Renan'ın bu dini ilim düşmanı ilân eden yazılarıyla karşılaştırıldığında, onun söz konusu olumlu yaklaşımı daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Eserleri. 1. Le livre de l'avertissement et de la revision (Paris 1896). Mes'ûdî'nin Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf adlı eserinin Fransızca'ya tercümesi olup Carra de Vaux'nun tercüme çalışmalarının en tanınmışıdır. 2. Avicenne (Paris 1900). 3. Gazali (Paris 1902). Bu iki eser, içinde Leibnitz, Galileo ve

Newton gibi ünlü şahsiyetlerin hayatlarına yer verilen Les Grands Philosophes adlı monografi dizisinde yayımlanmıştır. Gazzâlî hakkındaki kitabı Mehmet Ali Ayni tarafından bazı değişikliklerle Türkçe'ye tercüme edilip Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî adıyla basılmıştır (İstanbul 1327). Aynı eserin Arapça'ya tercümesi de Âdil Züaytir tarafından yapılmıştır (el-Gazzâlî, 2. bs., Beyrut 1983). 4. Le Mahométisme: Le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam (Paris 1898). 5. La doctrine de l'Islam (Paris 1909). Her iki kitap da genel anlamda İslâm dini ve medeniyeti üzerinedir. Bu eserlerinde İslâmiyet'i bir vahiy dini olmaktan çok bir kültür fenomeni olarak ele alan Carra de Vaux, Le Mahométisme'de İslâm'ın Sâmî kültür çevresinde doğduğunu, fakat daha sonra Grek, Fars ve Hint-Ârî kültür çevreleriyle temasa geçtiğini, İslâm medeniyetinin de bu iki farklı karaktere ait dehanın bir terkibi olduğunu ileri sürmüş, ancak bu medeniyetin her şeye rağmen Sâmî menşeine sadık kalmayı başardığını savunmuştur. 6. Les penseurs de l'Islam (I-V, Paris 1921-1926). Carra de Vaux'nun en tanınmış eseridir. Eserin I. cildi hükümdar, tarihçi ve siyaset düşünürlerine, II. cildi tabii ilimler, coğrafya ve matematik sahalarında meşhur olmuş bilim adamlarına ayrılmıştır. III. cildi tefsir, hadis ve fıkıh gibi tamamen şer'î ilimleri, IV. cildi akaid, kelâm ve tasavvuf sahalarını, V. cildi ise mezhepleri ve İslâm dünyasındaki modern akımları ele almaktadır. Son cildin ikinci yarısı, Batılı fikirlerin İslâm dünyasına sızmasıyla gelişen modern liberal akımları tasvir eder ve Türkiye'den başlamak üzere Mısır, Arabistan, Hindistan ve İran coğrafyasında yoğunlaşır. 7. L'Avicennism latin (Paris 1934). Daha önce kaleme aldığı İbn Sînâ monografisine ek olarak yazılmış olan eser, bu büyük İslâm filozofunun Latin kültüründeki tesirini incelemektedir.

Carra de Vaux, çeşitli ansiklopedi maddeleriyle ilmî periyodiklerde yayımlanmış birçok makalenin de sahibidir. Encyclopédie de l'Islam (Leiden 1913-1942) ve Encyclopeadiea of Religion and Ethics'e (Edinburgh 1908, yeni baskı 1979-1980) yazdığı İslâmiyet'le ilgili maddelerin çoğu bugün de ilmî değerini korumaktadır. Bunlardan Journal Asiatique'te çıkan makaleleri içinde Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin el-Mecistî'si (8e série, XIX [1892], s. 408-471), İskenderiyeli Heron'un Mekanik'inin Kustâ b. Lûka'ya ait Arapça versiyonunun neşri ve Fransızca'ya tercümesi (9e série, I [1893], s. 386-472; II, 152-209, 420-514), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin usturlap hakkındaki risâlesi (9e série, XIV [1899], s. 157-173) ve

Sühreverdî el-Maktûl'ün İşrak felsefesine dair makalesi (9e série, XIX [1902], s. 63-94) zikredilebilir. Onun İslâm ilim tarihine yönelik ilgisi, Bibliotheca Mathematica adlı periyodiğe yazdığı makalelerde de görülmektedir.

Öteki yazıları arasında, Gazzâlî hakkında yayımlanan eserinden önce kaleme aldığı İhyâ'ü ʿulûmi'd-dîn'e dair bir değerlendirme ile (Comte rendu du 3e Congrès Scientifique International des Catholiques [1891], s. 209-234) yine Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sine ait bazı bölümlerin Fransızca tercümeleri de (Museon, XVIII [Louvain 1899], s. 143-157, 274-308, 400-408; I [1900], s. 346-379) kayda değer niteliktedir.

Doğu Hıristiyanlığı'na dair Luvîs Şeyho ve Habîb Zeyyât ile birlikte Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum serisinde neşrettiği İskenderiye Patriği Eutykhios'a ait vekayi'nâmenin Arapça'sı (Paris 1909), Sâmî dillerin karşılaştırmalı sentaksı konulu makalesi (Comte rendu du 3e Congrès Scientifique International des Catholique, s. 71-90) ve Etrüsk dili ile Türkçe arasındaki ilişkiye işaret eden makalesi (Museon, V [1904], s. 60-75), Carra de Vaux'nun ayrıca üzerinde durulacak çalışmalarıdır. Son makalenin konusuyla ilgili olarak 1919'da yayımladığı La langue etrusque, sa place parmi les langues, etude de quelques textes adlı eserinin Türkiye'de 1935-1936 yıllarında ortaya atılan Güneş-Dil Teorisi'nin doğuşunda rol oynadığı bilinmektedir (TA, IX, 432). Ayrıca Sir Thomas Arnold ve Alfred Guillaume'un editörlüğünü yaptıkları The Legacy of Islam'ın (Oxford 1931) son bölümünü kaleme almış, bu bölümde müslümanların ilme katkıları ve modern bilimin bu katkılara

neler borçlu olduğu meselesi üzerinde durmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, I, 238-239; Ebü'l-Kasım Sehâb, "Carra de Vaux", Ferheng-i Hâverşinâsân, Tahran, ts., s. 91-92;

Shaikh Inayatullah, “Baron Carra de Vaux: His Life and Works (1867-1953)”, IS, X (1971), s. 201-207; TA, IX, 431-432.

İlhan Kutluer

CÂRÛD b. MUALLÂ

الجارود بن المعلى

Ebü'l-Münzir el-Cârûd Bişr b. Amr b. Haneş b. el-Mu'allâ el-Abdî (ö. 20/641 [?])

Sahâbî.

Adnânîler'den Rebîa kabilesinin Abdülkays koluna mensuptur. Asıl adı Bişr b. Amr'dır. Hem adında hem de nesep silsilesinde farklı rivayetler mevcuttur. "Soyan, kurutan; uğursuz adam" anlamına gelen Cârûd lakabını almasıyla ilgili olarak iki rivayet nakledilmektedir. Bunlardan birine göre İslâm öncesi dönemde Bekir b. Vâil kabilesine yaptığı bir baskında onları hezimete uğratarak soyduğu için kendisine Cârûd denilmiştir. Diğer rivayete göre ise bir kıtlık yılında dayıları olan Bekir b. Vâil kabilesine hastalıklı develeriyle gitmiş, hastalık oradaki develere bulaşarak hepsini kırıp geçirdiğinden bu lakapla anılmıştır. Ebü'l-Münzir'den başka Ebû Gıyâs ve Ebû Attâb künyelerine sahip olduğu, Muallâ adının bazı kaynaklarda Alâ diye geçtiği kaydedilmektedir.

Cârûd Abdülkays kabilesinin reisiydi. 10 (631) yılında kabilesinden bir heyetle Medine'ye giderek Hz. Peygamber'le görüştü ve onun iltifat ve ihsanlarına mazhar oldu. O sırada hıristiyan olan Cârûd. Hz. Peygamber'in telkinleriyle müslüman oldu ve bir süre Medine'de kalarak İslâm'ı öğrendi. Ya'kubî'nin söylediğine göre memleketine dönerken Hz. Peygamber tarafından kabilesine emîr tayin edildi. Onun davetiyle bütün kabile halkı İslâmiyet'i kabul etti.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arap yarımadasında irtidad olayları başladığı zaman Abdülkays kabilesinden de irtidad edenler olmuştu. Ancak Cârûd iyilikle ve nüfuzunu kullanmak suretiyle bunlara engel oldu. Ayrıca çevredeki mürtedlere karşı Alâ b. Hadramî'nin yanında mücadele etti. Daha sonra Basra'ya yerleşti ve Hz. Ömer devrinde zaman zaman Fars bölgesindeki fetihlere katıldı; bunların bir kısmında kumandanlık görevi de

yaptı. Vefat tarihi ve yeri konusunda farklı rivayetler mevcuttur. Bir rivayete göre, Alâ b. Hadramî ile denizden Fars bölgesine yapılan çıkarmada Bahreynliler'e kumanda etmiş ve 17 (638) yılında Tâvûs mevkiinde, bir başka rivayete göre ise 20, 21 veya 23 (641, 642, 644) yıllarında vuku bulan İstahr'ın fethi sırasında ordunun sağ cenah kumandanlığını yürütürken Akabetüttîn mevkiinde şehid düşmüş ve burası daha sonra Akabetülcârûd adını almıştır. Onun Nihâvend Harbi'nde (21/642) Nu'mân b. Mukarrin'le birlikte şehid düştüğü veya Hz. Osman devrine kadar yaşayıp o dönemde öldüğü de rivayet edilir.

Ebû Hüreyre ile hısımlığı olan Cârûd çevresinde cesaretiyle tanınmıştır. Her biri Abdülkays kabilesinin eşrafından olan oğullarından Münzir Hz. Ali tarafından İstahr'a vali tayin edilmiş, Abdullah Haccâc tarafından idam edilmiş, Hakem de Haccâc tarafından hapsedilmiş ve hapishanede ölmüştür. Cârûd Hz. Peygamber'den iki hadis rivayet etmiştir (Tirmizî, "Ahkâm", 35, "Eşribe", 11; Dârimî, "Büyûʿ", 61; Müsned, V, 80).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 80; Dârimî, "Büyûʿ", 61; Tirmizî, "Ahkâm", 35, "Eşribe", 11; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 575-576; İbn Sa'd, et-Tabakat, V, 559-561; VII, 86-87; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 338-339; Ya'kubî, Târîh, II, 79; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 136, 137, 301, 303, 308; IV, 80, 177; VI, 154; İbn Düreyd, el-İştikak, s. 306, 326, 327; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 247-249; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 226, 311-312; a.mlf., el-Kâmil, II, 368, 370, 538; III, 21, 41; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 156, 216-217; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 553-554.

Ahmet Önkal

CÂRÛDİYYE

الجارودیّة

Zeydiyye’den Ebü’l-Cârûd Ziyâd b. Münzir’in (ö. 150/767 [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. ZEYDİYYE).

CASANOVA, Paul

(1861-1926)

Fransız şarkiyatçısı ve nümismat.

Orléansville'de doğdu. 1920'den itibaren Collège de France'da Arapça dersleri vermeye başladı. Daha sonra Mısır'a gitti ve Mısır (Kahire) Üniversitesi tarafından Arap Dili Felsefesi (Fıkhü'l-lugati'l-Arabiyye) Kürsüsü'nde profesör olarak görevlendirildi (1925). Ertesi yıl Kahire'de öldü.

Eserleri. 1. Inventaire Sommaire de la Collection des Monnaies Musulmanes (Paris 1896). Bibliothèque Nationale'de bulunan ve daha önce Henri Lavoix'nın üzerinde çalışma yaptığı İslâmî paralar katalogudur. 2. Mohammed et la Fin du Monde (Paris 1911). İslâm akaidine göre kıyamet konusunun işlendiği bir eserdir. Casanova ayrıca Makrîzî'nin el-Hıtaṭ'ının coğrafya ile ilgili kısımlarını U. Bouriant ile birlikte Description topographique et historique de l'Egypte adıyla Fransızca'ya çevirerek cüzler halinde yayımlamıştır (MIFAO, 1893-1920). Makalelerinden bazıları da şunlardır: "Etude sur les inscriptions arabes des poids et mesures en verre", BIE, seri 3, II (1891), s. 89-121; "Notes de numismatique himyarite", Revue Numismatique, seri 3, XI (Paris 1893), s. 176-189; "Monnaie des Assassins de Perse", a.e., seri 2, XI (1893), s. 343-352; "Monnaie du Chef des Zendj (264 hégire=877-878), a.e., seri 3, XI (1893), s. 510-516; "Numismatique des Danishmendites", a.e., seri 3, XII (1894), s. 307-321, 433-460; XIII (1895), s. 389-402; XIV (1895), s. 210-230, 306-315; "Notice sur une manuscript de la secte des assassins", JA, seri 9, XI (1898), s. 151-159; "Les ispehbeds de Firîm", Braune Festschrift (1922), s. 117-126.

BİBLİYOGRAFYA

D. G. Pfanmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berling-Leipzig 1923, s. 198, 202; Serkîs, Muʿcem, II, 1781; Ebü'l-Kasım Sehâb, Ferheng-i Hâverşinâsân, Tahran 1317 hş., s. 92; J. D. Pearson, Index Islamicus (1906-1955), Cambridge 1958, bk. İndeks; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, I, 219-220; CI. Huart, "ed-Dürûsü'l-ʿArabiyye fî Fransa" (trc. Abdullah Bek), MMİADm., V/4 (1925), s. 170; ML, II, 801; Büyük Larousse, İstanbul 1986, IV, 2206.

Abdülkerim Özaydın

CASIRI, Michael

(1710-1791)

Şarkiyat alanında modern kataloglama sistemini kuran araştırmacılardan biri.

Çeşitli kültürlerin kaynaştığı ve yoğun olduğu Lübnan'ın Trablusşam şehrinde doğdu. İlk gençlik yıllarında Katolik misyonerlerin tesiri altında kaldı ve daha sonra onlar tarafından Roma'ya götürüldü. Burada Collegio dei Maroniti'de tahsil görerek Latince ile birlikte Şark dilleri üzerindeki bilgisini ilerletti ve bu alanda başarı kazandı. O sıralarda, kendisi

gibi Lübnanlı bir Mârûnî din adamı olan ve İtalya'da çalışmalarını sürdüren Assemani ile tanıştı; devrin ileri gelen kültür ve ilim adamları ile temaslarını arttırdı. 1748 yılında İspanya'da Escurial Sarayı'nda bulunan Arapça yazma eserlerin katalogunu hazırlamakla görevlendirildi; 1763'te de bu ünlü saray-manastırın kütüphane müdürlüğüne getirildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Casiri, İspanya Kralı II. Felipe'nin (1556-1598) Madrid yakınlarındaki San Lorenzo del Escurial'de yaptırdığı bu sarayın yine onun döneminde kurulmasına başlanan kütüphanesinde ömrünü geçirmiş ve bir asır önce büyük bir yangında çoğu yanmış olan Arapça yazmalardan geriye kalan 1851 tanesini, 1760-1770 yıllarında Madrid'de basılan ve iki cilt tutan Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis adlı katalogunda tarif ve tahlil ederek alıntı yaptığı seçme parçalarla ilim âlemine tanıtmıştır. Birinci ciltte filoloji, lugat, edebiyat, siyaset, tıp, matematik ve ilâhiyat, ikinci ciltte coğrafya ve tarih konuları üzerinde kaleme alınmış eserler yer alır.

Bu katalog, İspanya'daki Arap-İslâm medeniyeti üzerine XIX. yüzyılda meydana getirilen bütün çalışmaların âdeta çekirdeğini oluşturur. Casiri'nin özellikle alıntılar yaparak haklarında geniş bilgi verdiği yazmalar bu alanda yapılan ilmî çalışmalara ışık tutmuş ve hızlanmalarına yol açmıştır. Eserin yayımlanmasından bir asır sonra şarkiyatçı Hartwig Derenbourg (ö. 1908) geniş ölçüde bu çalışmadan faydalanmak suretiyle Escurial'deki yazmaları

tekrar ele almış ve daha sistemli biçimde hazırladığı, fakat bitiremediği katalogunu Les manuscrits arabes de l'Escorial adıyla yayımlamıştır (Paris 1884).

BİBLİYOGRAFYA

G. Gabrieli, Manuale di bibliografia musulmana, Roma 1916, s. 221-222; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 125-126; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, III, 328; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikın, s. 260-270; P. Massad, "Casiri y uno de sus estudios ineditos", Bolletin Royal Academia Historica, sy. 144 (1959), s. 15-47; Paz Fernández, "Arabismo espanêol del siglo XVIII, origen de una quimera" (Félix Maria Pareja, Cuadernos de la Biblioteca Islámicá içinde), Madrid 1991, s. 5-12, 32, 51-52; Gr. E, IX, 670; Enciclopedia Universal Ilustrada EuropeoAmericano, XII, 153; TA, IX, 459.

Mahmut H. Şakiroğlu

CÂSİYE SÛRESİ

سورة الجاثية

Kur'ân-ı Kerîm'in kırk beşinci sûresi.

Mekke devrinde muhtemelen Duhân sûresinden sonra ve Ahkaf sûresinden önce nâzil olmuştur. "Hâ-mîm" ile başlayan ve Mushaf'ta ardarda gelen yedi sûrenin altıncısıdır. Kûfeliler'in sayımına göre otuz yedi, diğerlerine göre otuz altı âyettir. Bu fark, sûre başındaki "hâmîm" harflerinin müstakil bir âyet sayılıp sayılmamasından ileri gelmektedir. Fâsıla*sı (م، ن) harfleridir. Adını, yirmi sekizinci âyette geçen ve "diz çökmüş" veya "bir araya gelmiş" anlamlarına gelen câsiye kelimesinden alır. Ayrıca on sekizinci âyetteki şerîat ve yirmi dördüncü âyetteki dehr kelimelerinden dolayı bu sûreye Şerîat sûresi ve Dehr sûresi de denilmiştir.

Kaynaklarda nüzûl sebebi hakkında herhangi bir olaydan söz edilmemektedir. Diğer Mekkî sûrelerde olduğu gibi bunda da iman ve itikad konuları ele alınmakta, özellikle âhirete iman meselesi üzerinde durulmaktadır. Sûre birbiriyle bağlantılı olan üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde (âyet 1-11) vahyin önemine ve buna inanmanın gereğine dikkat çekilmektedir. Çünkü vahiy yegâne galip ve hakîm olan Allah tarafından indirilmiştir. Vahiy haberlerinin doğruluğunu ve Allah'ın üstün kudretini gösteren deliller o kadar çoktur ki yaratılış ve hayat olaylarından ibret alanlar için buna inanmak güç değildir. Yeniden dirilişi inkâr edenler, kuruyup ölmüş olan yerin gökten yağan yağmur sayesinde yeniden canlandığını görmezler mi? Aslında Kur'an bir hidâyettir. Fakat kâfirler kibirleri ve günaha olan meyilleri yüzünden iman etmeye yanaşmazlar; ayrıca âyetleri hafife alır, onlarla alay ederler. Birinci bölüm, söz konusu inkârcılara maddî ve mânevî etkisi büyük bir azabın uygulanacağını bildiren âyetle son bulur. İkinci bölümde (âyet 12-21) ilâhî vahyin doğruluğunu ispat eden aklî ve naklî deliller sıralanır. Göklerde, yerde ve denizlerde Allah'ın kudretini gösteren olaylara dikkat çekildikten sonra vaktiyle İsrâiloğulları'na da kitap, nübüvvet ve hikmet verilmiş olduğu hatırlatılır ve Allah'ın peygamber göndermesinin yadırganacak bir

şey olmadığı anlatılır. Zalimler birbirinin yardımcısıdır; ancak onların çabalarının peygamberi görevinden vazgeçirmeye yetmeyeceği, çünkü Allah'ın iyilerin dostu ve yardımcısı olduğu bildirilir. İkinci bölüm, Kur'an'ın basîret ve rahmet vesilesi olduğunu, hiçbir zaman inananlarla inanmayanların aynı değerde olmadığını bildiren âyetle son bulur. Üçüncü bölüm (âyet 22-37), âhirete ve hesap gününe inanmayanların düşünce tarzına ve zihniyetlerine yer verir, bu zihniyetin ne kadar temelsiz ve tutarsız olduğunu açıklar. Nefsanî düşünce ve arzularını putlaştıranlar, "Bize göre hayat bu dünyada yaşadığımız hayattan ibarettir, bizi ancak zamanın akışı (dehr) helâk eder" derler. Bir de, "Madem ki öldükten sonra yeniden dirilmek varmış, öyleyse haydi bize ölmüş atalarımızı diriltip getirin" gibi sözler sarfederler. "Âhiret hakkında bir şey bilmiyoruz, fakat öyle bir şey olacağını da sanmıyoruz" diyerek zan üzerine hüküm yürütürler. Halbuki Allah'ın sözü haktır ve kıyamet mutlaka kopacaktır. İnsanların bütün fiilleri kayda geçmiş olup o gün bu fiillerinin karşılığını göreceklerdir. İman edip iyi işler yapanlar ilâhî rahmete ve büyük mükâfata nâil olacaklardır. Kibir ve inatları yüzünden Allah'ın âyetlerini alaya alanlar

ve dünya hayatına aldanıp inkâra sapanlar ise cehenneme atılacaklardır. Onlar cehennemde âdeta unutulacaklar, kendilerine ne ilgi gösterilecek ne de özürleri dinlenecektir. Sûre, bütün âlemlerin rabbi olan, göklerde ve yerde kendisinden başka azamet (kibriyâ) sahibi bulunmayan Allah'a hamd ve tâzimle son bulur.

Câsiye sûresini okumanın faziletine dair Übey b. Kâ'b'dan nakledilen ve bazı tefsir kitaplarında yer alan (Zemahşerî, IV, 232), "Hâ-mîm-Câsiye sûresini okuyan kimsenin günahlarını kıyamet gününde Allah bağışlar ve heyecanını teskin eder" anlamındaki hadisin ve benzerlerinin mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredat, "csv" md.; Lisânü'l-ʿArab, "csv" md.; Buhârî, "Tefsîr", 45/1; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 224-232; Kurtubî,

el-Câmiʿ, XVI, 156-178; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Aynî, ʿUmdetü'l-karî, Beyrut 1972, XVI, 8-10; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, VIII, 58-74; Elmalılı, Hak Dini, V, 4305-4326; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II, 772-776; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, XXV, 323-378.

Emin Işık

CASKEL, Werner

(1896-1970)

Alman şarkiyatçısı.

5 Mart 1896 tarihinde Danzig şehrinde doğdu. 1914'te Tübingen Üniversitesi'nde ilâhiyat ve Farsça okumaya başladı. Aynı yılın sonlarına doğru Berlin'e gidip tahsiline orada devam etti ve meşhur Delitzsch'ten Kur'an üzerine dersler aldı. I. Dünya Savaşı'nda Anadolu, Filistin, Suriye ve Mezopotamya'daki askerî hizmetleri sırasında Türkçe öğrendi. Savaşın ardından Berlin'de öğrenimine devam etti. Daha sonra Leipzig'e gidip özellikle A. Fischer ve R. Hartmann'ın rehberliğinde Arabiyat ve İslâmiyat konularında araştırmalar yaptı. 1924 Temmuzunda dinler tarihi sahasında hazırladığı tezle doktor oldu. Aynı yıl, daha önce hizmetine girdiği Alman diplomat ve arkeologu Max Freiherr von Oppenheim'ın araştırma seferlerinin neticelerini ilmî bakımdan değerlendirmeye başladı. 1928 yılında Berlin Üniversitesi'nde doçent oldu ve 1930'da Greifswald Üniversitesi'nde doçent kadrosuna tayin edildi. Ancak 1933 yılında Naziler'in iktidara gelmesiyle profesörlüğe yükselmesi imkânsızlaştığı gibi 1938'de doçentlikten de azledildi. II. Dünya Savaşı sırasında Von Oppenheim Vakfı'nda çalıştı. Daha sonra savaşta dağılan ve büyük kısmı tahrip edilen vakfın mal varlığı onun şahsî çabasıyla toparlanarak Köln'de yeni kurulan vakfa dahil edildi. 1946'da Berlin Humboldt Üniversitesi'nde profesör oldu. 1948'de Köln Üniversitesi'nde yeni kurulan Şark Filolojisi Kürsüsü'ne getirildi. 1964'te emekliye ayrıldı, 28 Ocak 1970 tarihinde öldü.

Caskel, ünlü Arabiyatçı August Fischer'in talebesi olarak onun ekolünü devam ettirmiştir. Kendisinin 70. doğum yıl dönümünde (1966) çıkarılan armağanda (Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag 5 März 1966, nşr. Erwin Gräf, Leiden 1968) "Erinnerungen" başlığıyla yazdığı hâtıratında Alman şarkiyatçılığının 1939'a kadarki tarihçesi yer alır. Eserlerinin başlıcaları Das Schicksal in der altarabischen Poesie (doktora tezi, Leipzig 1926) ve Aijâm al-ʿArab (doçentlik tezi, Islamica, IV [1931], s. 1-99) ile iki ciltlik Gamharat an-nasab, die Genealogie des Ibn al-

Kalbı'dir (Leiden 1966; bu eseri G. Strenzick ile birlikte neşretmiştir). Son eserde Caskel, kendisine ait olan "İslâm'dan önceki Arabistan tarihi destanlardan ibarettir" hipotezine göre tarihî gerçekleri ortaya koyarken eski Arap şiirinden hareket edip şiiri tarihî kaynak olarak değerlendirir. Ayrıca Von Oppenheim'ın araştırmalarını bir araya toplayan dört ciltlik büyük eserin (Die Beduinen, I-III, Leipzig 1939-1952; IV, Wiesbaden 1968) I ve II. ciltlerini Bräunlich'le birlikte, III ve IV. ciltlerini ise tek başına derlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 465-466; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikın, s. 314-316; "ed-Düktûr Werner Caskel", Mecelletü'l-ʿArab, V/10, Riyad 1971, s. 961-963; E. Meyer, "Werner Caskel", ZDMG, sy. 122 (1972), s. 1-5.

H. Ahmed Schmiede

CASTELL, Edmund

(1606-1685)

Yedi dilde yazdığı büyük sözlükle tanınan İngiliz şarkiyatçısı ve Sâmî diller âlimi.

Cambridgeshire East Hatley'de varlıklı bir ailenin oğlu olarak doğdu. 1621'de Doğu dilleri tahsili için Cambridge'de Emmanuel College'e girdi ve 1625 yılında buradan mezun oldu. 1628'de mastırını, 1635'te bakaloryasını tamamlayan Castell, B. Walton'un Biblia Polyglotta'sının (Kitâb-ı Mukaddes'in çok dilde tercümesi) hazırlanması çalışmalarına birinci derecede yardımda bulundu. Walton'un kendisinin de itiraf ettiği gibi, Londra'da 1654-1657 yılları arasında altı cilt halinde yayımlanan Biblia Polyglotta'nın Sâmirîce, Süryânîce, Arapça ve Habeşçe tercümelerinin sorumluluğu tamamen Castell'e aitti. Ancak Walton, Castell'in bu sorumluluğuna, çok yoğun ve titiz bir şekilde çalışmasına, hatta yayım masrafları için kendi bütçesinden 1000 sterlin harcama fedakârlığında bulunmuş olmasına rağmen onun esere yaptığı büyük katkıyı aynı ölçüde takdir etmemiştir.

1660 yılında II. Charles'ın tahta çıkışını kutlamak amacıyla İbrânî, Keldânî, Süryânî, Sâmirî, Habeş, Arap, Fars ve Yunan dillerinde yazdığı şiirleri Sol Angliae oriens auspiciis Caroli II regum gloriosissimi (London 1650) adı altında bastırarak krala takdim etti ve nâil olduğu bir miktar ihsanla bozulmuş olan malî durumunu düzene koymaya çalıştı. 1661'de doktorasını bitirdikten sonra büyük bir kütüphanesi bulunduğu için Saint John's College'e geçti ve Biblia Polyglotta'nın hazırlanmasında sarfettiği mesainin ilhamıyla 1651 yılından beri üzerinde çalıştığı Lexicon Heptaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Samaritanum, Ethiopicum, Arabicum et Persicum (yedi dilde sözlük: İbrânîce, Keldânîce, Süryânîce, Sâmirîce, Habeşçe, Arapça ve Farsça) adlı eserinin telifinde buranın kütüphanesinden çok faydalandı. 1666'da saray papazlığına, 1667'de Canterbury Katedrali'nde özel bir göreve tayin edildi; fakat sağlık sebeplerinden ve üniversitedeki Arapça hocalığından dolayı kilisedeki görevinden muaf

tutuldu. 1674'te Royal Society üyeliğine seçildi. Yıllarca çalışmaktan yıpranmış durumda iken Essex'teki Hatfield Peverell bölgesi

papazlığını kabul etti; oradan aynı vilâyetteki Wodeham Walter Kilisesi papazlığına, son olarak da Bedfordshire Higham Gobion Kilisesi'ne tayin edildi ve burada öldü.

Üniversitesinden yeterince ilgi görmemesine rağmen bu çevreye olan bağlılığını sonuna kadar sürdüren Castell, elinde bulunan yaklaşık kırk adet İbrânîce, Arapça ve Habeşçe yazma eseri üniversite kütüphanesine, kendi kütüphanesinden seçilmiş 111 adet kitabı da Emmanuel College'e vasiyet etmiştir.

Castell, yoğun bir mesai sarfederek ve yardımcılarının da katkısıyla on sekiz yılda tamamladığı, birden fazla dilde düzenlenmiş sözlüklerin en meşhurlarından olan büyük lugatını 1669 yılında iki cilt halinde Londra'da yayımlamıştır. Sözlüğün Arapça kısmına Kur'ân-ı Kerîm'de ve İbn Sînâ ile Arap coğrafyacılarının eserlerinde geçen kelimeleri almıştır. Semitik filoloji için bir merhale teşkil eden eserin Süryânîce bölümünü ayrı olarak neşreden J. D. Michaelis (Göttingen 1788), Castell'in çalışkanlığından övgüyle bahseder. Eserin İbrânîce bölümü de Göttingen'de Tier tarafından yayımlanmıştır (1790-1792). Fakat bu orijinal sözlük ilk çıktığında fazla rağbet görmemiştir. Castell öldüğü zaman lugatın satılmayıp elde kalan 500 nüshası, vasiyetlerini yerine getirmekle görevlendirdiği yeğeni Mrs. Crisp tarafından kiraya verdiği evinde emanet bırakılmış ve daha sonra birkaç yıl içinde büyük ölçüde farelerin tahribatına uğrayan kitapların sağlam kalmış sayfalarından ancak bir tek nüsha derlenebilmiştir. II. Charles'a ithafen yazdığı sözlüğün önsözünde telifin hikâyesini anlatan Castell, büyük bir servet harcanarak hazırlanan eserin, çeşitli ıstırap verici hastalıklara rağmen aralıksız sürdürülen titiz ve dikkatli bir çalışmanın ürünü olduğunu yazar. Bu yorucu çalışmaya dayanamayan yardımcılarından bazıları yaşlı halinde onu terketmiş, birisi âniden ölmüş ve Castell onun cenaze masraflarını karşıladığı gibi yetim çocuğuna da sahip çıkmıştır. Eser uğruna yalnız hayatını ve gücünü değil servetini de harcayarak fakir düşen Castell borca girmiş ve kendi borçlarının yanında kardeşinin borçlarından da sorumlu tutularak bir ara hapse dahi atılmıştır; ayrıca büyük bir yangında da kütüphanesinin ve ev eşyasının önemli bir kısmını kaybetmiştir.

Biblia Polyglotta'ya yaptığı katkıların ve Lexicon Heptaglotton ile Sol Angliae'nin dışında Castell'in Arapça öğrenmenin değeri ve faydaları üzerine yaptığı bir üniversite açış konuşmasını Kapp Clarissimorum Virorum Orationes selectae adlı kitabında yayımlamıştır. Ayrıca yakın dostu Lightfoot'a hitaben yazdığı yine sonradan yayımlanmış yirmi üç mektubu bulunmakta, İbn Sînâ'nın el-Kanûn fi't-tıbb'ının Plempius nüshasına eklediği hâşiye ise British Museum'da muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Lane-Poole, "Castell, Edmund", The Dictionary of National Biography (ed. L. Stephan – S. Lee), Oxford 1959-60, III, 1180-1181; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1964, II, 42-43; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 282; TA, IX, 471-472; ML, II, 805; R. Loewe, "Castell, Edmund", EJd., V, 236-237; Büyük Larousse, İstanbul 1986, IV, 2210.

Zülfikar Tüccar

CASUS

الجاسوس

Arapça ces kökünden “gözetleyen, araştıran” mânasında isim olan casus kelimesi, “düşmanın sırlarını araştırıp bilgi sızdıran, düşman içinde çeşitli yıkıcı faaliyetlerde bulunan kişi” anlamına gelmektedir. Bu faaliyet sırasında göz önemli bir fonksiyon icra ettiğinden Arapça’da casusa “göz” anlamına gelen ayn adı da verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de casus kelimesi yer almamakla beraber aynı kökten gelen tecessüs fiil olarak geçmektedir (el-Hucurât 49/12).

A) Tarihçe. 1. Asr-ı Saâdet Dönemi. Hz. Peygamber İslâm devletinin başkanı olarak barış ve savaş halinde üstünlük sağlamak amacıyla düşmanın siyasî, askerî ve iktisadî faaliyetlerine dair istihbarat çalışmalarına büyük önem vermiştir. Bedir Savaşı’na başlamadan önce Kureyş ordusuyla ilgili araştırmalara bizzat katıldığı gibi önemli savaşların hemen hepsinde düşman hakkında bilgi toplayacak gözcüler göndermiş ve düşman ülkesinde yaşayarak merkeze bilgi aktaran casuslar görevlendirmiştir.

Hz. Peygamber’in istihbarat çalışmalarına verdiği önemi ve bu tür faaliyet alanlarının genişliğini gösteren örnekler olarak o dönemde görevlendirilen bazı casusları ve görevlerini zikretmek gerekir. Müslüman oldukları halde kimliklerini gizleyerek oturdukları Mekke, Evtâs, Necid ve Diyârıgatafân’dan siyasî, askerî ve iktisadî bütün önemli faaliyetleri rapor etmek üzere Ebû Temîm el-Eslemî, Abbas b. Abdülmuttalib, Enes b. Ebû Mersed, Ömer b. Sâidî ve Hüseyl b. Nüveyre el-Eşcaî; Kureyş’in daha sonra Bedir Savaşı’na sebebiyet veren Suriye kervanını takip etmek üzere Talha b. Ubeydullah ve Saîd b. Zeyd; müslüman olduğunu gizleyen Mekkeli bir demirci ile irtibat kurarak Ayyâş b. Ebû Rebîa ve Seleme b. Hişâm adlı iki müslüman mahkûmu kaçırmak üzere Velîd b. Velîd b. Mugıre; Müreysî Gazvesi öncesinde mensubu bulunduğu Benî Mustalik kabilesinin Medine’ye saldırmak için başlattığı hazırlık hakkında bilgi toplamak üzere Büreyde b. Husayb; Hâlid b. Süfyân b. Nübeyh el-Hüzelî’nin Medine’ye hücum etmek maksadıyla Urene’de taraftar

toplamaya başladığına dair haberlerin aslını araştırmak ve doğru olduğu takdirde Hâlid'i öldürmek, ayrıca dört beş kişilik bir grupla beraber İslâm düşmanı yahudi Ebû Râfi'i öldürmek üzere Abdullah b. Üneys el-Cühenî; Hendek Muhasarası sırasında, müslüman olduğunu gizleyerek müttefik ordularının arasına girmek ve bölücü faaliyetlerde bulunmak suretiyle ordu mensuplarını birbirine düşürüp ittifakın dağılmasını sağlamak üzere Benî Eşca' kabilesinin reisi Nuaym b. Mes'ûd; aynı ordunun içine sızarak bilgi toplamak üzere Cübeyle b. Âmir el-Belevî ve Huzeyfe b. Yemân; yine Hendek Muhasarası sırasında Benî Kurayza yahudilerinin tutumunu öğrenmek üzere Zübeyr b. Avvâm; Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlanan umre yolculuğuna karşı Kureyş'in aldığı tavrı tesbit etmek için Büsr b. Süfyân; Huneyn Gazvesi'nden önce Hevâzin, Sakıf, Nasr ve Cüşem gibi kabilelerin toplandıkları haberinin alınması üzerine Medine'ye karşı bir savaş hazırlığı içinde olup olmadıklarını araştırmak maksadıyla Abdullah b. Ebû Hadred; Tebük Seferi'nden önce Benî Kâ'b kabilesini düşmana karşı kışkırtmak üzere Büdeyl b. Verka, Amr b. Sâlim ve Büsr b. Süfyân; Bedir Savaşı'nda yenik düşen Kureyş kabilesini müslümanlara karşı kışkırtıp siyasî-askerî bir ittifak teklif ettiği ve Hz. Peygamber ile yaptığı anlaşmayı bozan benzeri hareketlerde bulunduğu tesbit edilen Medine yahudilerinin reisi Kâ'b b. Eşref'i öldürmek üzere Ebû Nâile'nin de aralarında bulunduğu bir grup ve Mekke'deki müslüman esirleri Medine'ye kaçırmak üzere Mersed b. Ebû Mersed el-Ganevî görevlendirilmişti. Hz. Peygamber'in casusları zaman zaman

ödüllendirdiği de bilinmektedir. Meselâ Kureyş kervanını takiple görevli olan Talha b. Ubeydullah ile Saîd b. Zeyd Bedir Gazvesi'ne katılmadıkları halde ganimetten pay almışlardır.

İslâmiyet'ten önce, Arabistan ticaretine hâkim olan Kureyş başta olmak üzere bütün Arap kabileleri hayatlarına ve mal varlıkları ile ticaret kervanlarına yönelik her türlü tecavüzü önlemek için casusluk faaliyetlerine önem vermişlerdir. Kureyş kabilesi İslâm'dan sonra bu faaliyetleri baş düşman olarak gördüğü müslümanlara yöneltmiştir. Bunun en belirgin örneklerinden biri, Ebû Süfyân'ın liderliğinde Suriye'den gelen Kureyş kervanının aldığı sağlam istihbarat sayesinde hem Hz. Peygamber'in gönderdiği casusları, hem de kendisini bekleyen İslâm ordusunu atlatarak Mekke'ye ulaşmasıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, karşı casusluk

faaliyetlerini de ihmal etmemiştir. Bu yönde aldığı ilk tedbir, Tebük Gazvesi hariç bütün askerî sefer ve seriyyelerde en yakınlarına bile gerçek hedefi söylemeyerek dikkatleri başka taraflara çekmek olmuştur. Hatta Abdullah b. Cahş seriyyesinde olduğu gibi bazan gönderdiği bir askerî birliğin kumandanına bile gerçek hedefi söylemediği, eline mühürlü bir mektup vererek belli bir süre sonra okuyup gideceği yeri öğrenmesini emrettiği görülmektedir. Bunun yanında düşman adına çalışan casusların yakalanarak etkisiz hale getirilmesi çalışmaları da vardır. Meselâ Hâtıb b. Ebû Beltea'nın Mekke'nin fethi için yapılan hazırlıkları ihbar girişimi ortaya çıkarılmış, Ebû Süfyân adına casusluk yapan Furât b. Hayyân yakalanmış, Benî Mustalik Gazvesi'nden hemen önce İslâm ordusunun içine sızıp bilgi toplayan bir casus ve Huneyn Gazvesi'nden önce yine aynı görevi yapan bir başka casus öldürülmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber'in, Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlanan Mekke yolculuğu sırasında Kureyş hakkında bilgi toplamak için Huzâalı bir gayri müslimi görevlendirdiğine dair rivayetler, İslâm devletinin gerektiğinde gayri müslim casuslar kullanmasının da câiz olduğunu göstermektedir.

2. Sonraki Dönemler. İstihbarat faaliyetlerine Asr-ı saâdet'ten sonra da gerekli önemin verildiği görülmektedir. Hilâfet dönemi iç ve dış savaşlarla geçen Hz. Ebû Bekir ridde* olayları süresince her tarafa casuslar göndermiş, Şam ve Filistin ordularının kumandanları Yezîd b. Ebû Süfyân ile Amr b. Âs'a, diğer cephelerdeki İslâm ordularının durumunu rapor edecek ve düşman hakkında bilgi toplayacak casuslar görevlendirmelerini ve kendileriyle ilgili sırları gizlemelerini emretmiştir. Ecnâdeyn Savaşı sırasında kimliğini gizleyerek elçi sıfatıyla girdiği düşman karargâhında incelemelerde bulunan kumandan Amr b. Âs'ın, Filistin bölgesindeki Kaysâriye'nin muhasarası esnasında yakalanan düşman casuslarını elde ederek kendi hesabına çalıştırdığı da rivayet edilmektedir. Yine Hz. Ebû Bekir döneminde Şam fâtihi Ebû Ubeyde b. Cerrâh bölgede tutunabilmek için gayri müslim Nabatîler'den casus olarak faydalanmıştır. Sevâd orduları kumandanı Hâlid b. Velîd de Âlîs ve Hîre halkı ile, İranlılar'a karşı casusluk yapmaları şartıyla antlaşma yapmıştır.

Hz. Ömer istihbarat faaliyetlerine büyük önem vermiş, Ebû Ubeyde ve Sa'd b. Ebû Vakkas gibi ordu kumandanlarına Hz. Ebû Bekir'inkine benzer tavsiyelerde bulunmuştur. Ebû Ubeyde'nin bölge zimmîlerinden Bizans

ordusu içinde faaliyet gösterecek casuslar seçtiği, Hâlid b. Velîd'in de çeşitli bölgelerde casusluk ve karşı casusluk faaliyetlerinde bulunan adamları olduğu bilinmektedir. Filistin ordularının Gazze kanadı kumandanı Alkame b. Mücezziz, elçilerinin yeterli istihbaratı sağlayamaması üzerine elçi sıfatıyla girdiği düşman kalesinde bizzat bilgi toplamıştı. Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Antakya civarındaki Curcûme halkı ile (Cerâcime), ayrıca Ürdün ve Filistin'deki Sâmirîler'le cizyeden muaf tutulmaları karşılığında casusluk yapmaları hususunda anlaşmıştır. Şam'ın fethinden sonra Bizanslılar hesabına casusluk yaptıkları anlaşılan Arbessûs (Misis veya bugünkü Kozan civarı) zimmîlerini, bölgeyi bir yıl sonra veya -bütün mal varlıklarının iki katının kendilerine ödenmesi karşılığında-derhal boşaltmaları hususunda muhayyer bırakmış, birinci seçeneği tercih etmeleri üzerine de verilen süre sonunda bu yerleşim merkezini yıktırmıştır. Ayrıca gayri müslimlerin Medine'ye girişini kontrol altına almak ve giyim kuşamlarında müslümanlara benzemelerini yasaklamakla da düşman casuslarının hilâfet merkezine sızmalarını engellemeye çalışmıştır.

İstihbarat faaliyetleri Hz. Osman döneminde de devam etmiştir. Kıbrıs fâtihi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ada halkıyla yaptığı zimmet antlaşmasına gerektiğinde düşmanın durumunu rapor etmeleri şartını da koyduğu bilinmektedir. Daha sonra ise ortaya çıkan tefrika dolayısıyla istihbarat daha çok Hz. Ali ile Muâviye arasında gelişmiştir. Bununla birlikte Hz. Ali genel istihbarat faaliyetlerini de ihmal etmemiş ve meselâ Mısır valiliğine tayin ettiği Eşter'e her tarafa güvenilir casuslar göndermesini emretmiştir.

Emevîler devrinde istihbarat teşkilâtı daha düzenli bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu dönemde oluşturulan Dîvânü'l-berîd'e mensup memurlar aynı zamanda istihbarat faaliyetlerini de yürütüyorlardı. Bunlar bilgi toplayarak merkeze ulaştırırken yine aynı dönemde oluşturulan Dîvânü'r-resâil mensupları da elde edilen gizli belgeleri değerlendirmek ve istihbaratla ilgili yazışmaları yürütmekle vazifelendirilmişti. Ayrıca toplumun her kesiminden casusların görevlendirildiği bu dönemde sınırlarda giriş çıkışlar da kontrol altına alınmıştı. Abbâsîler devrinde Dîvânü'l-berîd'den ayrı olarak savaş sırasında faaliyet gösterecek özel haber alma teşkilâtı (el-burudü'l-harbiyye) kurulmuştu. Büveyhîler zamanında ilk defa Muizzüddevle tarafından sâî ve gammâz adı verilen casuslar görevlendirilmiş, Fâtımîler döneminde ise bu tür faaliyetler

Dîvânü'l-inşâ çerçevesinde yürütülmüştür. Casuslar doğrudan Dîvânü'l-inşâ başkanı tarafından görevlendirilir, maaşları onun tarafından ödenir ve bilgiler doğrudan doğruya ona aktarılırdı. Memlükler devrinde ilk defa I. Baybars tarafından özellikle Moğollar ve Franklar'a karşı faaliyet gösterecek yeni bir istihbarat servisi kurulmuştur. Memlük kaynaklarında bu gizli servis elemanları kasıd adıyla zikredilmektedir. Kimlikleri pek çok Memlük devlet ricâlinden dahi gizlenen, adları divanlara kaydedilmeyen bu servis elemanları doğrudan doğruya müstakil bir âmire bağlı olup raporlarını ona sunuyor ve maaşlarını gizli bir ödenekten alıyorlardı.

B) Fıkhî Hükümler. İslâm hukukuna göre İslâm devleti lehine casusluk yapmak câizdir. Hatta devletin bekası için zaruret halini alırsa bu tür faaliyetlerde bulunmak vâciptir. Nisâ sûresinin 71. âyetinde müminlere düşmana karşı tedbir almaları, Enfâl sûresinin 60. âyetinde düşmana karşı kuvvet hazırlamaları emredilmektedir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre savaşta üstün gelebilmek için barışta tedbir almak ve hazırlıklı olmak gerekmektedir. Bu ise düşmanın siyasî, askerî ve iktisadî durumunu bilmek ve gerekli tedbirleri almakla mümkündür.

Bir müslümanın düşman lehine casusluk yapmasının haram olduğu konusunda icmâ vardır. Enfâl sûresinin 27. âyetinde müminlerin Allah'a, Resul'üne ve birbirlerine karşı hainlik etmeleri, Mâide sûresinin 51. âyetinde yahudi ve hıristiyanları dost edinmeleri, Mümtehine sûresinin 1. âyetinde ise Allah'ın ve inananların düşmanlarıyla yakınlık kurmaları yasaklanmıştır. Bu âyetler ve Hz. Peygamber'in karşı casusluk faaliyetleriyle ilgili sünneti, düşman casuslarının ihbar edilmesinin vâcip olduğuna delil teşkil etmektedir.

Düşman hesabına çalışan casuslara, bunlara yardım ve yataklık edenlere verilecek cezalar konusunda değişik görüşler mevcut olup konu ile ilgili hükümler suçlunun müslüman, zimmî, harbî müste'men oluşuna göre de farklılık arzetmektedir.

1. Müslüman Casus. İmam Mâlik'ten gelen bir rivayete göre dindaşlarına zararı dokunduğu ve yeryüzünde fesat çıkmasına sebebiyet verdiği için öldürülür. Düşman lehine çalışan müslüman casusun zındık* hükmünde olduğunu ileri süren İbnü'l-Kasım, İbn Rüşd ve Sahnûn gibi Mâlikîler'e

göre suçluluğu ortaya çıktıktan sonra tövbe etse bile ölümle cezalandırılır. Derdîr de bu görüşü benimsemekte, ancak suçluluğu ortaya çıkmadan önce ikrarda bulunup tövbe eden casusun tövbesinin kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. İbn Vehb bu görüşü daha da yumuşatıp suçluluğunun ortaya çıkmasından sonraki tövbenin de kabul edilmesini savunmakta, İbnü'l-Mâcişûn ise suçlunun bir defaya mahsus olmak üzere ta'zir*le cezalandırılması, suçun tekerrürü halinde ise öldürülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Eşheb el-Kaysî ve kendilerinden nakledilen diğer rivayetlere göre İmam Mâlik ile İbnü'l-Kasım bu hususta hükmün devlet başkanına ait olduğunu belirtmektedirler. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de içinde bulunduğu bazı Hanbelîler'e göre bu suç, gerektiği takdirde ölüm de dahil olmak üzere ta'zirle cezalandırılır. Ahmed b. Hanbel, İbn Akıl ve İbn Teymiyye, düşmana bilgi sızdıran müslüman casusun ta'zîren öldürüleceği görüşünü benimserken Ebü'l-Mehâsin İbnü'l-Cevzî, ancak tekrar casusluk yapacağından korkulması halinde bu cezanın verilebileceğini belirtmiştir. Bazı Mâlikîler'le Hanefîler, Şâfiîler, Zeydîler'e ve Evzâî'ye göre düşman hesabına casusluk yapan müslüman öldürülmez. Bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ile Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da bu görüştedirler. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf gibi bazı Hanefîler ise bir daha işlememek üzere tövbe edinceye kadar fizikî baskı (Ar. vec': dayak vb.) ve uzun süreli hapsi ihtiva eden bir ta'zir cezasının uygulanmasından yanadırlar. Muhammed b. Hasan es-Şeybânî, suçunu bizzat ikrar etmesi veya suçluluğunun sübut bulması halinde devlet başkanı tarafından fizikî cezaya çarptırılması gerektiğini söylemektedir. Bazı Mâlikîler de suçluluğunun sabit olması durumunda fiziki baskı, hapis ve sürgünü ihtiva eden bir ta'zir cezası uygulanması görüşündedirler. İmam Şâfiî ise daha çok suçlunun kimliği üzerinde durmaktadır. Ona göre müslümanların ileri gelenlerinden güvenilir bir kişi fiilin hükmünü bilmeden bu suçu işlemişse cezalandırılmaz, bu vasıfları taşımayan biri ise ta'zîren cezalandırılır. Sonuç olarak, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup bazı âlimler, bu suça uygulanacak ta'zir cezasının sınırını geniş tutup suçlunun ölümle cezalandırılacağını söylerken başta Hanefî ve Şâfiîler olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğu fiziki baskı, hapis, sürgün gibi bir cezanın verilebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Devlet başkanının, ta'zir grubuna giren cezaların takdiri konusunundaki geniş yetkisi de göz önüne alınırsa cezanın uygulanması sırasında duruma göre farklı hükümler uygulama imkânının her zaman mevcut olduğu anlaşılır.

2. Zimmî Casus. İslâm devletinin gayri müslim vatandaşı olan zimmî, casusluk yapması halinde, İmam Mâlik ve talebeleri, Ahmed b. Hanbel ve Evzâî'ye, ayrıca İmâmiyye ile Zeydiyye mezheplerine göre zimmet akdini bozduğundan devlet başkanı tarafından ölümle, asılarak teşhir edilmek veya köle statüsüne geçirilmek suretiyle cezalandırılır. Ebû Yûsuf ise sadece ölüm cezasını gerekli görmektedir. Şâfiîler'in çoğunluğuna göre, eğer zimmet akdinde İslâm devletiyle ilgili sırların düşmana aktarılmasını yasaklayan bir madde bulunmuyorsa, bu suçun işlenmesi halinde akid bozulmayacağından suçlu öldürülmez. Hanbelîler de bu görüşü tercih etmişlerdir. Ebû Yûsuf dışındaki Hanefîler'le bazı Şâfiîler'e göre, zimmet akdinde böyle bir madde bulunsun veya bulunmasın, casusluk suçu akdi bozmadığı gibi suçlu da öldürülmez, ancak her iki halde de fizikî ceza uygulanır.

3. Harbî-Kâfir Casus. Gayri müslim bir devletin vatandaşı olup müste'men statüsünde bulunmayan casusların öldürülmesi hususunda ittifak vardır. Şeybânî'ye göre bulûğa ermemiş casuslar katledilmeyip fey* hükmü uygulanır.

4. Müste'men Casus. İslâm ülkesine eman*la girmek isteyen gayri müslim bir kişide ilke olarak casusluk, sabotaj, kışkırtıcılık gibi İslâm devletine zarar vermeye yönelik bir kastın bulunmaması şartı aranır. Eman akdinde, İslâm devletiyle ilgili sırları düşmana aktarmasını ya da düşman casuslarına yardım ve yataklık etmesini yasaklayan bir madde bulunmasına rağmen casusluk suçunu işlerse öldürüleceği konusunda görüş birliği mevcuttur. Böyle bir maddenin mevcut olmaması halinde Hanbelîler, Mâlikîler ve Ebû Yûsuf, bu suçla süreli bir eman akdinin bozulacağını ileri sürerek yine ölüm cezasına hükmetmekte, ancak devlet başkanının müste'men casusu köle statüsüne geçirmeyi tercih edebileceğini de söylemektedirler. Evzâî, emanın kaldırılıp casusun sınır dışı edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Şeybânî suçluluğu kesinlik kazanmamış casus zanlısının sınır dışı edileceğini belirtir. Ebû Yûsuf dışındaki Hanefîler ile Şâfiîler ise eman akdinin böyle bir suçla bozulmayacağı, dolayısıyla suçlunun öldürülemeyeceği, ancak fizikî ceza uygulanıp hapsedileceği görüşündedirler. Sonuç olarak casusluk suçunun ta'zir grubuna girdiği ve devlet başkanının bu konuda geniş takdir yetkisinin bulunduğu göz önüne alınırsa casusa verilecek cezanın günün şartlarına göre belirlenme

imkânının her zaman mevcut olduğu söylenebilir.

İslâm kaynaklarında, kendi devleti lehine casusluk yapan bir müslümanın dinî görevlerini yerine getirirken karşılaştığı zorluklar sırasında faydalanabileceği ruhsat*lara dair bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla ilgili literatürde tesbit edilebilen tek örnek, Medine'ye saldırmak üzere Urene'de taraftar toplamaya başlayan Hâlid b. Süfyân b. Nübeyh el-Hüzelî'yi öldürmekle görevlendirilen Abdullah b. Üneys el-Cühenî'nin ictihadıdır. İslâm hukukçuları esas itibariyle, erkânına riayet imkânı bırakmayan hastalık veya şiddetli savaş hali dışında farz namazların yürürken, kıbleden başka bir tarafa yönelerek veya ima ile edasına ruhsat vermemişlerdir. Ancak düşmanını kaçırmamak için ardından takip eden Abdullah b. Üneys'in bu

sırada ima ile namazını da kıldığı, Hz. Peygamber'in ise onun bu ictihadını onayladığı rivayet edilmektedir. Bu hususta hüküm verirken maslahat* ve zaruret*le ilgili genel kurallara başvurmanın zorunlu olduğu anlaşılmaktadır.

Uhud Gazvesi'nden hemen önce Hz. Peygamber tarafından gönderilen Ali b. Ebû Tâlib kumandasındaki keşif kolunun, ele geçirdiği iki düşman gözcüsünü bilgi vermekten kaçınmaları üzerine dövmeleri, gerektiği takdirde düşman casuslarına konuşmaya zorlamak için fizikî baskı uygulanabileceğini göstermektedir. Ancak Şeybânî'ye göre fizikî baskının suçun ispatı için uygulanması halinde meydana gelecek bir ikrar, ikrah altında gerçekleştiğinden geçerli değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Cihâd", 141, 195, "Megazî", 9, 13, 46, "Tefsîr", 61/1, "İsti᾿zân", 23, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 9; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 161; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 98; Tirmizî, "Tefsîr", 61; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, IX, 146-151; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 189-190; Şâfiî, el-Üm, IV, 118, 166-167; Vâkıdî, el-Megazî, II, 797-799; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 601, 614, 615-618;

III, 236-238; IV, 397, 398-399; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 1661; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 63; III, 105-106, 216-217, 382-383, 480, 496, 526; IV, 132-133, 199, 278-279, 280, 294, 299, 310; V, 352, 353; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 159, 161, 162, 164; a.mlf., Ensâb, I, 332, 337-338, 373-374, 376, 378; III, 480, 526; IV, 299; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 584-585; III, 418, 604, 605-606; Kudâme b. Ca‘fer, el-Harâc (de Goeje), s. 354-355; İbn Hibbân, es-Sîretü’n-Nebeviyye ve ahbârü’l-hulefâ˒, Beyrut 1987, s. 238, 272, 300, 324, 327, 443; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 184-185; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 158-159; Şîrâzî, el-Mühezzeb, II, 258; Serahsî, el-Mebsût, X, 85-86; a.mlf., Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr, Kahire 1972, V, 2040-2044; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kur˒ân, IV, 1782-1784; Kâsânî, Bedâ˒i˓, VII, 113; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 370, 404, 437, 446, 460-461, 496, 497-498; III, 9, 271, 352; İbnü’t-Tıktaka, el-Fahrî, s. 270; Kurtubî, el-Câmi˓, V, 273; XVIII, 51-53; Nevevî, el-Mecmû˓, XIX, 340-343; a.mlf., Şerhu Müslim, XII, 125-126; XVI, 55-57; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâzü’n-nazira fî menâkıbi’l-˓aşere, Beyrut 1405/1984, IV, 277, 280, 283; Mevsılî, el-İhtiyâr, IV, 130; İbn Teymiyye, el-Fetâva’l-kübrâ, Beyrut 1397/1978, IV, 603; İbn Kudâme, el-Mugnî, VIII, 525; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-me˓âd, II, 68, 122, 123, 127, 150, 170, 186, 190; III, 19, 215; a.mlf., Ahkâmü ehli’z-zimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, II, 713-714, 800-810; a.mlf., et-Turuku’l-hükmiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkı), Kahire 1372/1953, s. 266; İbnü’n-Nehhâs, Meşâri˓u’l-eşvâk fî mesârî˓i’l-˓uşşâḳ (nşr. Muhammed Hâlid el-İstanbûlî), Beyrut 1990, II, 1062, 1075-1077; Kalkaşendî, Subhu’l-a˓şâ, I, 159-162; Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, I, 51-52; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XII, 109, 164; XVI, 109-110; XVIII, 271-273; a.mlf., el-İsâbe (Bicâvî), I, 126, 132, 247, 248, 273, 288, 297-298; II, 56; V, 316; Aynî, ˓Umdetü’l-karî, Kahire 1392/1972, XII, 71-74; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Bulak 1361, IV, 351; Hatîb eş-Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, IV, 258, 262; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Beyrut 1984, VIII, 81, 104; Halebî, İnsânü’l-˓uyûn, II, 293-294, 583, 584-585; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 110; Derdîr, eş-Şerhu’l-kebîr, II, 182; Desûkı, Hâşiye ˓ale’ş-Şerhi’l-kebîr, II, 182, 205; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VIII, 8-11; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, III, 249, 277, 278; Âlûsî, Rûhu’l-me˓ânî, XXVIII, 66; Abdürraûf Avn, el-Fennü’l-harbî fî sadri’l-İslâm, Kahire 1961, s. 213-216; Mahmûd Şît Hattâb, el-Mustalahâtü’l-˓askeriyye fi’l-Kur˒âni’l-Kerîm, Beyrut 1386/1966, I, 143-144; Azîmâbâdî, ˓Avnü’l-ma˓bûd, VII, 310-317; Abdülazîz Âmir, et-Ta˓zîr fi’ş-şerî˓ati’l-

İslâmiyye, Kahire 1389/1969, s. 311-313; Ettafeyyiş, Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, XVII, 664 vd.; Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları, s. 227-251; a.mlf., el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 400, 403, 470; Abdülkerîm Zeydân, Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müsteʾmenîn fî dâri'l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 240-244; Selâhaddin el-Müneccid, en-Nuzumü'd-diblûmâsiyye fi'l-İslâm, Beyrut 1403/1983, s. 103-106; Vehbe ez-Zühaylî, Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Dımaşk 1983, s. 388-392; a.mlf., el-ʿAlâkatü'd-devliyye fi'l-İslâm, Beyrut 1409/1989, s. 61-64; Muhammed Râkân ed-Dağmî, et-Tecessüs ve ahkâmühû fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1404/1984; Vefîk ed-Dakdûkı, el-Cündiyye fî ʿahdi'd-devleti'l-Emeviyye, Beyrut 1985, s. 175-178; Mustafa Zeki Terzi, Abbâsiler Döneminde Askerî Teşkilât, Ankara 1986, s. 125-126; Abdullah Münâsara, el-İstihbârâtü'l-ʿaskeriyye fi'l-İslâm, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 110, 121-127; Mohammad Suleman, "Espionage in pre-Islamic Arabia", IQ, XXXII/1 (1988), s. 21-33; Yûsuf Ali Mahmûd Hüseyin, "ʿUkubetü tecessüsi'l-müslim li-sâlihi'l-ʿadüv fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye", Dirâsât, XV/3, Amman 1988, s. 179-210; Reuven Amitai, "Mamluk Espionage among Mongols and Franks", AAS, XXII (1988), s. 173-181; Mv. F, X, 162-166; M. Canard, "Djasus", EI² (İng.), II, 486-488.

Cengiz Kallek

C) Türk Devletlerinde Casusluk.

Tarih boyunca çok sayıda devlet kuran ve pek çok devletle siyasî münasebetlerde bulunan Türkler istihbarat işine büyük önem vermişlerdir. Orta Asya Türk devletlerinde casuslara çaşut, ihbara ise çaşutlama denirdi.

Eski siyaset bilimcileri, ülkenin ve halkın menfaati için casus kullanmanın gereği üzerinde durmuşlardır. Nizâmülmülk, dünyanın her yerine tüccar, seyyah, sûfî, eczacı kılığında casuslar gönderilmesini ve bunlardan ülkelerin durumları hakkında haberler alınmasını, taşradaki idarecilerin padişaha muhalefetlerine ve muhtemel isyanlarına karşı ülke içinde de

casus kullanılmasını, ancak casuslara karşı da uyanık bulunulmasını tavsiye etmiştir (Siyâsetnâme, s. 110 vd.). Aynı şekilde XI-XIII. yüzyıllar arasında yazılan idarî teşkilâtla ilgili eserlerde sûfî müellifler bile ülkenin selâmeti bakımından istihbarat işinin önemini belirtmişlerdir.

Müslüman Türk devletlerinden Gazneliler'de berîd* teşkilâtı ve istihbarat işlerinin büyük önem kazandığı bilinmektedir (Beyhakī, I, 27, 386). Gazneliler'de casusluk özellikle Sultan Mahmud zamanında çok gelişmiştir. Onun casusluk faaliyetlerini yoğunlaştırdığı ülke ise Karahanlı Devleti'ydi.

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk yıllarında casusluk işlerine önem verilmemiş, Dîvân-ı Berîd de kaldırılmıştır. Nizâmî-i Arûzî Selçuklu idarecilerini, saltanata mahsus âdet ve kuruluşların çoğunu, bu arada haberleşme teşkilâtını kaldırmakla itham etmektedir (Çehâr Makale, GMS, XI, 24). Gerçekten kaynaklarda belirtildiği gibi casusluktan ve casuslardan hoşlanmayan Alparslan bu teşkilâtı kaldırmıştır (Bündârî, s. 67). Nizâmülmülk, İsmâilîler'in uzun süre gizli faaliyetlerde bulunduktan sonra iyice güçlenip birden bire ortaya çıkmalarını haber alma teşkilâtının bulunmayışına bağlamaktadır. Daha sonra Selçuklular'da Nizâmülmülk'ün gayretleriyle haberleşme sistemi kurulmuş, Sultan Melikşah'la veziri özel casuslar kullanmışlardır. Sultan Sencer'in Edîb Sâbir adlı şairi casusluk göreviyle Hârizm'e gönderdiği ve onun yolladığı bir resim sayesinde kendisine karşı düzenlenen bir suikastten kurtulduğu bilinmektedir (Devletşah, I, 136-137).

Büyük Selçuklu Devleti'nin uzantıları sayılan diğer Türk devletlerinde de istihbarat işine önem verilmiştir. Kirman Selçukluları hükümdarlarından Muhammed b. Arslanşah yalnız ülkesinde değil İsfahan, Horasan vb. yerlerde "sâhib-i haber" denilen casuslar bulundurmuştur. Hârizmşahlar'da casusluk teşkilâtına önem verilmiş, Haçlılar'la sürekli mücadele halinde bulunan Zengîler ve Eyyûbîler zamanında da teşkilâtın gelişmesi için büyük gayretler sarfedilmiştir. Casusluğun, hükümdarların bu işe önem verip vermeyişine göre gelişip zayıfladığı anlaşılmaktadır.

Anadolu Selçukluları'nda berîd teşkilâtı mevcut olmamakla birlikte istihbarat işlerinin artarak önem kazandığı bilinmektedir. Esasen daha Büyük Selçuklular'dan itibaren Arapça berîdin yerine

Türkçe ulak kelimesinin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Selçuklular, önceleri Bizans İmparatorluğu'nun casusları ve İran'daki Bâtınî zümrelerin gizli fedaileriyle (bk. DÂÎ) uğraşırken XI. yüzyıldan itibaren bunlara Moğol casusları da katılmıştır. Anadolu Selçukluları özellikle Moğol casuslarına karşı Bizans'a yaklaşma ve bu devletle siyasî münasebet kurma yollarını aramışlardır. XII ve XIII. yüzyıllarda Anadolu Selçukluları'nın Bizans İmparatorluğu ile kurduğu ilişkiler, görünüşte resmî elçi, gerçekte ise casus olan görevlilerle olmuştur. Selçuklular'ın gelişmesini ve Batı'ya yayılmasını istemeyen Moğol hükümdarları daha ziyade Bâtınî casuslar kullanmışlardır. II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında Anadolu'da Baba İshak-ı Horasânî adlı Türkmen şeyhinin başlattığı Babaîler ayaklanmasının amacı sadece dinî değildi; Moğollar'ın Anadolu'yu ele geçirmelerine yönelik önceden tasarlanmış planlı bir hareketti. Babaî müridleri arasına giren Moğol casusları Selçuklu ordusunun başarı kazanmasını güçleştiriyordu. Nitekim o yıllarda Moğol ordusu Kösedağ'da Selçuklular'ı yenmiş ve bu devlete son vermiştir (1243).

İlhanlılar zamanında, Hasan Sabbâh'ın yolundan giderek casusluğu Bâtınîliği yayma faaliyeti için kullanan dervişlerin çalışmaları önlenmiştir. Hülâgû Han'ın kumandası altındaki Moğol ordusu, Haşhaşî casuslarının yuvalandığı Alamut Kalesi'ni almış ve gizli faaliyetlerde bulunan Bâtınîler'i ortadan kaldırmıştır.

Moğollar daha sonra Anadolu birliğini kuran, Trakya'yı alarak Balkanlar'a yayılan Osmanlılar zamanında da faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. XIV. yüzyıl sonlarında Anadolu'da yine Bâtınî düşünceleri benimseyen gizli bir akım yayılmaya başladı. Horasan taraflarından gelen ve kendilerine derviş süsü veren Bâtınîler Cengiz Han'ın haleflerince himaye edilmiş, Osmanlı, Altın Orda, Türkistan ve İran ülkelerine gönderilmiştir.

Timur devrinde, komşu ülkelerde ve halk arasında dolaşarak haber toplayan derviş, tüccar, müneccim, asker, sanatkâr, pehlivan kılığında casuslar kullanıldığı bilinmektedir. Bizzat Timur tarafından görevlendirilen bu kişiler genellikle iki koldan faaliyet gösteriyorlardı. Bunlardan biri, Osmanlı idaresindeki Anadolu beyliklerini Osmanlılar'a karşı ayaklandırmak, diğeri ise Moğol hâkimiyeti altında bulunan yerlerde

yaşayan Bâtınîler'i Sünnîler arasına sokarak inanç karışıklığı çıkarmak, özellikle Alevîler'i Anadolu'nun doğusundan başlayarak Güneydoğu'ya ve Orta Anadolu'ya doğru ilerletmekti. Timur kısa sürede muvaffak olmuş, Yıldırım Bayezid zamanında hemen hemen siyasî birliği kurulmuş olan Anadolu'yu Ankara Savaşı'ndan sonra parçalamayı başarmıştır. Timur'un Ankara Savaşı'nı kazanmasında casusların büyük rolü olmuştur.

Osmanlılar zamanında, çoğu Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinin etkisinde kalınarak yazılmış nasihatnâme ve siyâsetnâme türündeki eserlerde casus kullanmanın önemi ısrarla vurgulanmıştır. Bu eserlerde ülke içinde olduğu gibi dış düşmanlara karşı da casus kullanılması öğütlenmiş, düşmanın durumunu bilmenin önemi ve ülkenin ancak bu sayede ayakta kalabileceği belirtilmiştir. Gerçekten Osmanlı Devleti'nin gerilemesinde, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren istihbarata gereken önemin verilmeyişinin büyük rolü olduğu bilinmektedir. Nitekim dönemin siyaset bilimcileri de bu hususa dikkat çekmişlerdir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Nesâyihü'l-vüzerâ, s. 79).

Osmanlılar'da muhbirlik ve "nakl-i kelâm" pek hoş karşılanmamakla birlikte istihbarat, daha kuruluş yıllarından itibaren üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Timur darbesinden sonra XV. yüzyılın ilk çeyreğinde tekrar toparlanan Osmanlılar dışarıda ve içeride casusluk faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Dışarıdaki faaliyetler genellikle, başta Bizans İmparatorluğu olmak üzere Macaristan Krallığı'na, Venedik Cumhuriyeti'ne ve papalığa karşı olmuştur. Osmanlılar Anadolu birliğini sağlamak için beyliklere ve özellikle Karamanoğulları'na karşı da casus kullanmışlardır. Hıristiyan dünyasıyla ilgili olarak daha ziyade yahudilerden ve özel olarak yetiştirilmiş hıristiyan casuslardan faydalanılmıştır. Genellikle İtalya'da ve Avusturya'da faaliyet gösteren bu casuslara martolos* denirdi. Bir rivayete göre martoloslar daha Osman Gazi ve Orhan Gazi zamanlarında casus ve haberci olarak kullanılmıştır (Neşrî, I, 25, 51, 174). İtalya'da görevli martolosların sadece yahudilerden olmasına özen gösterilir, böylece yahudilerin Hıristiyanlığa karşı Mûsevîlik gayretlerinden de istifade edilirdi. Özel eğitimden geçirilen hıristiyan martoloslar ise genellikle Macaristan ve Avusturya'da faaliyet gösterirlerdi. II. Murad, II. Kosova Savaşı öncesinde Doğan adlı bir martolostan düşmanın durumu hakkında bilgi edinmiştir (Âşıkpaşazâde, s. 134). Fâtih devrinde

Macaristan’a yapılan akınlar sırasında görünüşte hıristiyan, gerçekte ise müslüman olan kırk martolosun kullanıldığı bilinmektedir (Anhegger, TD, sy. 1, s. 156). XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren martoloslar Anadolu’da özellikle Uzun Hasan’a karşı gerçekleştirilen seferlerde de faaliyet göstermişlerdir (Anhegger, a.e., s. 285 vd.). Martoloslar dikkat çekmemek için bulundukları ülkenin geleneklerine uygun olarak yaşarlar ve mutlaka bir işle meşgul olurlardı. Osmanlılar voynuk*ları da muhbir olarak kullanmışlardır (Ercan, s. 75, 96).

Askerî amaçlı istihbaratta Osmanlılar, daha önceki Türk devletlerinde olduğu gibi dil denilen düşman esirlerinden de istifade etmişlerdir. Savaşlarda diri olarak elde edilen ve kendilerinden orduları ve ülkeleri hakkında bilgi edinilen diller (Selânikî, I, 32; II, 645), genellikle düşman topraklarına giren akıncılar ve bunlarla birlikte akına çıkan martoloslar, bazan da timarlı sipahiler tarafından yakalanırdı (Koçi Bey, s. 25). Akıncılara bu diller kılavuzluk yaparlardı. Ancak dillerin bazan ülkeleri lehine çalıştıkları, sefer güzergâhını saptırarak Türkler’i tuzağa düşürdükleri de olmuştur. Büyük seferler için mutlaka casusların vereceği bilgilere ihtiyaç duyulurdu. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman’ın Sigetvar seferinde (1566) Osmanlı ordusuna, Macar kalelerinde uzun süre hizmette bulunmuş Mezorich Mortan adlı bir Boşnak kılavuzluk etmiştir.

Yükseliş döneminde Osmanlılar kendi ülkelerine kırgın bazı Batılılar’dan da casus olarak faydalanmışlardır. Fâtih Sultan Mehmed’in, sarayına getirttiği İtalyan sanatçılardan ülkeleri hakkında bilgi edindiği bilinmektedir (Babinger, s. 609-612). Buna karşılık yine Fâtih zamanında çeşitli yerlerden bilgin, sanatkâr, hekim kisvesinde gelen casusların ülkeleri lehine faaliyet gösterdiği de kaydedilmektedir. Gerçekten hemen tamamı yabancı olan saray hekimleri, Batılılar için her zaman kullanılan ideal muhbirler olmuşlardır. Fâtih’in şüpheli ölümüne adı karışan Yâkub Paşa’dan, Lord Byron’ın hekimi olup daha sonra Osmanlı sarayına yerleşen İngiliz Millingen’e ve casuslara dair bir kitap yazan Mavroyani Paşa’ya kadar saray hekimleri genellikle Osmanlılar aleyhine casusluk yapmışlardır (Cevdet, V, 63-64). Elçilikler de yine Batılılar’ın kullandığı âdeta resmî

birer casusluk teşkilâtıydı (Koçi Bey, s. 66). Erken devirlerden itibaren bundan en çok Venedikliler faydalanmışlardır. Daha XV. yüzyılda bu

devletin İstanbul'da balyos* adı altında dâimî elçi bulundurduğu bilinmektedir.

İstanbul'un fethinden sonra Osmanlılar'ın Anadolu'da ve Avrupa'da güçlenip yayılmaları, Batı'da biri papalık, diğeri krallarca yürütülen iki büyük casusluk teşkilâtının gelişmesine yol açmıştır. Katolik hıristiyan dünyasının temsilcisi olan papa, Türkler'e karşı bütün Avrupalılar'ı birliğe çağırırken kullandığı casuslar aracılığı ile bütün kiliseleri ve kralları Osmanlı Türkleri aleyhine karşı kışkırtmıştır. Merkezi İstanbul'da bulunan Ortodoks Patrikliği de papanın münasebet kurduğu bir müesseseydi. Hıristiyan dünyasını bölmek için Fâtih tarafından ihya edilip himaye gören Ortodoks kilisesi daha sonraki dönemlerde Türkler aleyhine Vatikan'la iş birliği yapmıştır.

XV. yüzyılda casusluk faaliyetlerinin en büyüklerinden birine, önce Rodos şövalyelerine sığınan, daha sonra İtalya'ya geçen ve papanın eline düşen Cem Sultan sebep olmuştur. Bu olay yıllarca Roma-Venedik ve İstanbul arasında gizli casusluk ve çıkar oyunlarına yol açmıştır.

Doğuda bir devlet teşkilâtı olarak casusluk, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Safevî Devleti zamanında İran'da yeniden ortaya çıkmıştır. Bu teşkilâtın amacı Sünnî Osmanlı Devleti'ni yıkmak, Şiîliği İslâm dünyasına hâkim kılmak ve bütün İslâm ülkelerini ele geçirmekti. Osmanlı kaynaklarında Râfizî, kızılbaş veya Alevî adlarıyla anılan Şiî Safevîler, Şah İsmâil'in başa geçmesiyle İran'da idareyi ele aldıktan sonra özellikle Doğu Anadolu'da faaliyet göstermişlerdir. Şah İsmâil kısa sürede burada mânevî bir nüfuz kazanmayı başarmıştır. Bunda kullandığı propagandistlerin etkin rolü olduğu kesindir. Aslında birer casus olan Şiî dâîler yalnız tekkelerde ve halk arasında değil kendilerini Bektaşîliğe nisbet eden yeniçeriler arasında da faaliyet göstermişlerdir. Dede, baba, halife, sultan, şeyh, pîr gibi sıfatlarla anılan Şiî propagandacısı casuslar, II. Bayezid zamanında sarayda bile saygı görmüş ve taraftar bulmuşlardır. "Hatâî" mahlasıyla Türkçe şiirler yazan Şah İsmâil bu sayede kısa sürede Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü sarsacak bir güce ulaşmıştır. Bu hükümdar daha da ileri giderek casusları vasıtasıyla Doğu seferi sırasında Yavuz Sultan Selim'i öldürtmek istemiş, ancak başarılı olamamıştır (Lutfî Paşa, s. 249).

Osmanlı padişahları içinde gerek ülke dahilinde gerekse ülke dışında casusluktan en çok faydalanan hükümdarlardan biri Yavuz Sultan Selim'dir. Daha şehzadeliği zamanında İstanbul'da olup bitenlerden, bu arada babası II. Bayezid'in büyük oğlu Şehzade Ahmed'i veliaht yapma niyetinden haberdar olan Yavuz Selim, Şah İsmâil'in Anadolu'daki bölücü faaliyetlerinin ne dereceye ulaştığını da biliyordu. Padişah olduktan sonra Şah İsmâil'i Çaldıran'da yenerek Anadolu'daki gizli kızılbaş faaliyetlerine geçici de olsa son vermiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında özellikle Batı'daki casusluk faaliyetlerine önem verilmiştir. Bu hükümdar sefere çıkmadan önce martoloslardan bilgi alır, Avrupa devletlerinin durumlarını, askerî güçlerini, savaş teknik ve kabiliyetlerini öğrenir, kendi ordularını da ona göre teçhiz ederdi. Kanûnî martolosları barış zamanlarında da sürekli muhbirlik işlerinde kullanmış, böylece martolos teşkilâtına ayrı bir nitelik kazandırmıştır. Bu dönemde martolosların bir görevi de düşman devletlerin halkı arasına karışarak Türkler'in gücünü, askerî üstünlüğünü anlatmak suretiyle morallerini bozmak ve devletlerine olan güvenlerini sarsmaktı. XVI. yüzyılda Osmanlılar Batı'da kral saraylarında özellikle Slav ve Hırvat sınırlarında papazları ve asilzâdeleri de casus olarak kullanmışlardır. Kaptanıderyâ Küçük Ali Paşa'nın kardeşliği Sicilyalı Mehmed Ağa, Titus Moldariensis Clericus adıyla kırk yıla yakın Osmanlı himayesindeki Fransa kralının sarayında Osmanlı casusu olarak görev yapmıştır. Mehmed Ağa Avrupa devletleri ve özellikle Osmanlı Devleti'nin Batı'daki en büyük rakibi olan Avusturya hakkında da İstanbul'a muntazaman bilgiler göndermiştir. Öte yandan Türkler'in fethettikleri yerler halkına hoşgörülü davranmaları, yüzyıllarca oralarda tutunabilmelerinin en büyük sebebi olmuş, hatta bu yerler halkı çok defa Türkler lehine muhbirlik bile yapmışlardır. Kanûnî zamanında batıda Boğdan, Mohaç, Bosna, doğuda Erzurum, Van, Lahsa bey ve beylerbeyilerine gönderilen fermanlarda düşmanı gözetlemeleri istenirken (BA, MD, nr. 3, tür.yer.) ülke içindeki haber alma teşkilâtı da geliştirilmiştir.

XVII. yüzyıl başlarından itibaren gittikçe güçlenen ve Osmanlı tebaası Ortodokslar'ın koruyuculuğunu üstlenerek gayri müslimleri Osmanlı Devleti aleyhine karşı sürekli kışkırtan Rus Çarlığı'na karşı da bir casusluk teşkilâtı kurulmuştur. Bu teşkilâta özellikle Tatarlar alınmıştır. Ulak adıyla

anılan bu haberciler karavul denilen menzillerde gözcülük yaparlar ve aldıkları bilgileri süratle merkeze ulaştırırlardı. Casus ulaklar özellikle Balkanlar'da, Rus ve İran sınırlarında kullanılmıştır. IV. Murad zamanı, Osmanlı tarihinde casusluk faaliyetlerinin yoğun olduğu dönemlerdendir. Bu hükümdarın çocuk yaşta tahta çıkması sebebiyle devlet idaresi Kösem Sultan'ın eline geçmiş, gevşek idare yüzünden Safevî Devleti doğuda casusluk faaliyetlerini arttırmış ve Anadolu Alevîleri'ni merkezî hükümete karşı isyana teşvik etmiştir. Sultan Murad 1632'de idareyi eline aldıktan sonra merkezde ve taşrada durumu düzeltmeye çalışmış, İran şahının propagandacı olan casusların birçoğunu öldürtmüş, bu arada Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin devlet aleyhine faaliyetlerini arttırması üzerine patriği astırmıştır. XVII. yüzyılda Köprülü ailesinden ıslahatçı vezirler de içeride ve dışarıda çok sayıda casus kullanmışlardır.

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne tercüman, hekim, elçi olarak gelen, saraya giren ve padişahla yakın ilişki kuran Ermeni, yahudi, Rum gibi gayri müslimlerden başka Arap, Gürcü, Tatar, Arnavut ve Boşnak gibi müslüman unsurların içinden de casus çıktığı, hatta bunların II. Viyana Kuşatması'nda devlete karşı yıkıcı faaliyetlerde bulundukları bilinmektedir. Bunların en önemlisi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile Tatarlar arasında cereyan eden olaydır. Kırım Tatarları arasına karışan düşman casusları, Mustafa Paşa'nın zaferden sonra yağmaya izin vermeyeceği şâyiasını yayarak onların savaşma şevklerini kırmışlardı.

XVIII. yüzyılda Osmanlılar düşmanları hakkında daha ziyade gemi reislerinden bilgi edinmişler ve Batılı devletler nezdinde dâimî elçi bulundurmamanın cezasını çok ağır ödemişlerdir. Halbuki İstanbul yüzyıllardan beri çeşitli sefirlerin ticarî ve askerî uzmanlarının âdeta bir mücadele alanı olmuştu. Bu mücadeleler bir süre sonra Şark meselesini doğurmuştur. XVIII. yüzyılda Fransa'dan getirtilen Baron de Tott ile XIX. yüzyılda Almanya'dan çağırılan Helmut von Moltke,

hem askerî uzman hem de siyasî diplomat olarak faaliyet göstermişlerdir. Bunlar bir yandan Osmanlı ordusunun ıslahı için gayret gösterirken bir yandan da bu hizmetlerini kendi ülkelerinin çıkarları için kullanmışlardır. Baron de Tott Türkler'e karşı tutumunu hâtıralarında açıkça ifade etmiştir. I. Mahmud zamanında Avusturya'dan kaçarak Osmanlı Devleti'ne sığınan

Fransız asıllı Comte de Bonneval'in (Humbaracı Ahmed Paşa) durumu da şüphelidir. Osmanlılar'ı sürekli olarak Avusturya'ya karşı savaşa kışkırtan Comte de Bonneval'in hükümete sunduğu her raporun bir nüshasının Fransa'ya gönderilmesi, hayatının sonlarına doğru kendisinin de ülkesine dönmenin yollarını araması, hakkındaki casusluk şüphelerini kuvvetlendirmektedir.

I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde casusluk ve karşı casusluk faaliyetleri artmış, muhbirlik bir devlet kuruluşu haline getirilmiş, doğrudan devletten maaş alan casuslar kullanılmıştır. Casusluk önceleri hemen sadece Rum ve Ermeni gibi gayri müslimlere münhasırken bu dönemde Türkler'den de casus yetiştirilmiştir. Hâlet Efendi'nin ısrarıyla tercüman olan Kostaki'nin casusluğu ortaya çıkınca idam edilmiştir. Onun yerine Dîvân-ı Hümâyun tercümanlığına Fenerli Rum ailesinden İstavraki Efendi getirilmişse de gizli belgeler buna değil Rum asıllı müslüman Yahyâ Efendi'ye tercüme ettirilmiş, Yahyâ Efendi Bâbıâli'deki Tercüme Odası'nda yabancı dil öğrenmek isteyen gençlere Fransızca öğretmekle de görevlendirilmiştir (Şânîzâde, IV, 33). Daha sonra ise divan tercümanlıklarına müslümanlar getirilmiştir (Orhonlu, Atatürk Konferansları, V, 17).

III. Selim zamanında Avrupa'nın önemli merkezlerinde dâimî ikamet elçiliklerinin kurulmasıyla Osmanlı istihbaratında büyük bir adım atılmıştır. Zira elçilerin gizli görevi, bulundukları ülke hakkında hükümete raporlar sunmaktı. Ancak bu elçilerin yabancı dil bilmemeleri, onları çoğu casus olan Rum tercümanların yardımına muhtaç bırakmıştır (Kuran, s. 64). XIX. yüzyılda casusluk faaliyetleri öyle artmıştır ki Kabakçı Mustafa önderliğindeki isyanda âsiler bile öldürecekleri devlet ricâlini ele geçirmek için casus kullanmışlardır (III. Selim'in Hal'ine Dair Risâle, vr. 9ª-b). II. Mahmud zamanında Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa da Osmanlılar'a karşı casusluk faaliyetlerinde bulunmuştur (Atâ Bey, III, 132-134).

Osmanlı gizli polis teşkilâtı, yabancı ajanların faaliyetlerinin yoğunlaştığı XIX. yüzyıl ortalarında, İngiliz elçisi Statford Canning'in Mustafa Reşid Paşa'ya telkiniyle kurulmuş ve teşkilâtın başına Civinis Efendi getirilmiştir. Sultan Abdülmecid zamanında kurulan bu ilk polis teşkilâtı yine bu padişah zamanında kapatılmış, fakat 1863'te yeniden açılmıştır. Bu defa başına

Ermeni asıllı biri getirilmiş ve o da zararlı faaliyetlerde bulunmuştur.

II. Abdülhamid devrinde Osmanlı istihbarat teşkilâtı geliştirilmiş ve modernleştirilmiştir. Yine bu dönemde Midhat Paşa Tuna valiliği sırasında burada özellikle Bulgarlar'a karşı örnek bir gizli polis teşkilâtı kurmuştur. Makedonya'daki ayaklanmalar ve gizli teşkilât için Aynaroz'a Boşnak Hasib adlı bir ajan yerleştirilmiş, bundan çeşitli ihbarlar alınmıştır. II. Abdülhamid'in özel casusları hafiye*lerdi. Bu hükümdar zamanında karşı faaliyette bulunan çoğu gayri müslim casuslar da vardı. Bunlardan yahudi asıllı Emanuel Karasu, II. Abdülhamid'e karşı kurulan casusluk teşkilâtının başına getirilmiş, padişahın tahttan indirilmesi için çalışmış ve sonunda bunu başarmıştır. II. Abdülhamid'i tahttan indiren İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin iktidarı zamanında kurulan Teşkîlât-ı Mahsûsa ise gerçek mânada çağdaş bir casusluk teşkilâtıydı.

Devlet aleyhine faaliyet gösterenlerin cezası her devirde ağır olmuştur. Nitekim İstanbul'un fethi sırasında Bizans lehine casusluk yapmakla itham edilen Vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa XV. yüzyıl ortalarında, yine casuslukla itham edilen Yorgaki adlı zimmî ise XVII. yüzyıl sonlarında ölümle cezalandırılmıştır (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât, s. 430).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 49, 186, 384, 388, 435, 451, 509, 528; nr. 14, s. 960; TSMA, nr. E 866/5, 2434, 5116, 5801/3, 7252, 7662; Nigâr Anafarta, Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan Arasındaki Münasebetlerle İlgili Tarihi Belgeler, İstanbul, ts., tür.yer.; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 110-126, 320; Beyhakī, Târîḫ (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1309, I, 27, 386; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makāle (nşr. Muhammed Kazvînî), GMS, London 1910, XI, 24; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra, s. 67; Gazavatnâme-i Sultan Murad b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık – Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 3, 4, 5, 9; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, I, 136-137; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 134; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 25,

51, 174; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân: 1299-1523 (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, tür.yer.; Lutfî Paşa, Âsafnâme (nşr. Ahmet Uğur, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980 içinde), s. 249; Âlî, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 37 vd.; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 13, 22; II, 645, ayrıca bk. İndeks; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 367; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 59, 99; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 25, 66; Solakzâde, Târih, s. 361; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan, doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, s. 430; a.mlf., Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ: Devlet Adamlarına Öğütler (nşr. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1969, s. 43, 79; L'Espion turc chez les princes chrétiens, La Haye 1734, tür.yer.; Baron de Tott, Türkler ve Tatarlara Dâir Hâtıralar (trc. Mehmet R. Uzmen), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), tür.yer.; III. Selim'in Hal'ine Dair Risâle, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 333, vr. 9ª-b; Şânîzâde, Târih, IV, 33; Atâ Bey, Târih, III, 132-134; Cevdet, Târih, V, 63-64; XI, 166; XII, 179; Hüseyin Namık Orkun, Türk İstilası Devrinde Macaristan'da ve Avusturya'da Casuslar, Ankara 1939; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 72; Franz Babinger, Mahomet II. Le Conquérant et Son Temps, Paris 1954, s. 609-612; Orhan Koloğlu, Le Turc dans la Presse Française, Beyrouth 1971, s. 106-107; Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı İmparatorluğunda Komitacılar, İstanbul 1964, s. 45 vd.; Ercümend Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri 1793-1821, Ankara 1968, s. 9-12, 64-65; Başlangıçtan Bugüne Kadar Dünya Casusluk Tarihi (Artel Yayınları), İstanbul 1974, s. 3-17; İsmet Miroğlu, XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı, İstanbul 1975, s. 149; Korkmaz Alemdar, Türkiye'de Çağdaş Haberleşmenin Tarihsel Kökenleri, Ankara 1981, s. 51 vd.; Mim Kemâl Öke, İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Raporlarında II. Abdülhamid ve Dönemi, İstanbul 1983, tür.yer.; Yavuz Ercan, Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, Ankara 1986, s. 75, 96; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 111; Robert Anhegger, "Martoloslar Hakkında", TM, VIIVIII/1 (1944), s. 282-300; a.mlf., "Muâlî'nin Hünkarnâmesi", TD, sy. 1 (1950), s. 150-151, 156, 285; a.mlf., "Martolos", İA, VII, 341-342; Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Menzil Teşkilâtı Hakkında Bazı Mülahazalar", Osm.Ar., II (1980), s. 130; V. L. Ménage, "The Mission of an Ottoman Secret in

France in 1486", JRAS (1965), s. 112-132; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Devletinde Tercümanlık", Atatürk Konferansları (1971-1972), Ankara 1972, V, 17-18; a.mlf., "Tercüman", İA, XII/1, s. 178 vd.; Taner Timur, "Mavroyani Paşa Anlatıyor: Osmanlı Gizli Polis Örgütü Nasıl Kuruldu?", TT, I/6 (1984), s. 414-419; Fuad Köprülü, "Berîd", İA, II, 544 vd.; M. Canard, "Djacus", EI^2 (Fr.), II, 499-500; Mahmut Şakiroğlu, "Balyos", DİA, V, 45, 46; İbrahim Harekât, "Berîd", a.e., V, 499, 500.

Abdülkadir Özcan

CAT

(bk. ZUTLAR)

CAUSSIN de PERCEVAL, Armand Pierre

(ö. 1871)

Fransız şarkiyatçısı.

13 Ocak 1795'te Paris'te doğdu. Müsteşrik olan babası Jean Jacques Antoine Caussin de Perceval'in tesirinde kalarak Doğu dillerine yakın ilgi duydu. 1817'de Türkiye'ye geldi. Bir müddet sonra Lübnan'a gitti ve orada üç yıl kaldı. Arap ülkelerindeki Fransız sefaret ve konsolosluklarında tercüman olarak çalıştı. Dönüşünde Paris'teki Ecole des Langues Orientales Vivantes'a halk Arapça'sı hocası tayin edildi (1822). 1833'te Collège de France'ta Arap dili ve edebiyatı profesörü olarak görev aldı. 15 Ocak 1871'de Paris'te öldü.

Eserleri. 1. Grammaire Arabe vulgaire. Cezayir, Mısır ve Suriye'de konuşulan Arapça'nın grameri hakkındaki bu eser 1824'te Paris'te yayımlanmış, daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır. 2. Dictionnaire Français-Arabe. Ellious Bocthor'un aynı adı taşıyan Fransızca-Arapça sözlüğünü gözden geçirerek ve bazı ilâvelerle iki cilt halinde yeniden yayımlamıştır (Paris 1828-1829). 3. Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'Zpoque de Mahomet et Jusqu'K la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane. Klasik İslâm tarihi kaynaklarından faydalanarak İslâm öncesi Arap tarihini, hicretten itibaren kronolojik bir sırayla Asr-ı saâdet'i, Arap kabilelerinin İslâm hâkimiyeti altına alınmasını, Hz. Ebû Bekir ve 18 (639) yılına kadar Hz. Ömer devirlerini anlattığı bu eser Caussin de Perceval'in en önemli eseridir. Bu sahada yazılmış kitaplar arasında seçkin bir yeri olan Essai sur l'histoire des Arabes... Paris'te üç cilt halinde neşredilmiştir (1847-1849).

Caussin'in önemli makalelerinden bazıları da şunlardır: "Mémoire sur le calendrier arabe avant l'Islamisme", JA, seri IV, I (1843), s. 342-379; "Notice sur les trois poètes arabes, Akhtal, Farazdak et Djerir", JA, seri II,

XIII (1844), s. 507-552.

BİBLİYOGRAFYA

D. G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin-Leipzig 1923, s. 91, 96, 178-179; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 148, 151, 224; Necîb el-Akîkî, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, s. 177-178; Bedevî, Mevsuʿatü'l-müsteşrikīn, s. 341-342; W. H. Behn, Index Islamicus (1665-1905), Millersville 1989, s. 219, 239, 725; CI. Huart, "ed-Dürûsü'l-ʿArabiyye fî Fransa" (trc. Abdullah Bek), MMİADm., V/4 (1925), s. 161-162; TA, X, 9; ML, II, 818; Gr.E, IX, 913.

Abdülkerim Özaydın

CAVA

Güneydoğu Asya’da Endonezya’ya bağlı Sunda takımadalarından biri.

Cava (Java) Endonezya’nın yüzölçümü bakımından dördüncü, nüfus bakımından en kalabalık, siyasî bakımdan en önemli ve iktisaden en gelişmiş adası olup devlet merkezi Cakarta da (Jakarta) burada bulunmaktadır. Yüzölçümü 126.100 km² (hemen hemen bitişik olan Madura adası ile birlikte 132.187 km²), nüfusu 1985 sayımına göre 99.852.812’dir (1990 tah. 110 milyon). İdarî bakımdan Batı, Orta ve Doğu Cava eyaletleriyle birer eyalet olarak kabul edilen Cakarta Raya ve Cokyakarta özel bölgelerine ayrılmıştır.

Şelf alanının derinliği 60 metreyi geçmeyen Cava deniziyle Hint Okyanusu’nun en derin çukurlarından biri olan Cava çukurunun (7450 m.) arasındaki volkanik adalar yayının orta kesiminde yer alır ve aynı ada yayının batı uzantısındaki Sumatra’dan ortasında ünlü Krakatau volkanının bulunduğu Sunda Boğazı (Selat Sunda), doğudaki Bali adasından Bali Boğazı (Selat Bali) ve Madura adasından ise dar Madura Boğazı’yla (Selat Madura) ayrılır. Ortalama eni 180 km. (bazı yerlerde 100 km. kadar), boyu yaklaşık 1000 km. olan bir dikdörtgen şeklindeki ada Büyük Okyanus’u kuşatan volkanik kuşağa dahildir. Cava’da yüzey şekilleri bakımından doğu-batı doğrultusunda şeritler halinde uzanan birbirinden farklı üç bölge ayırt edilir. Bunlar kuzeyde genellikle bataklık bir kıyı ile sınırlanan alüviyal ovalar ve tepelikler; ortada kıvrımlı tersiyer tortulları üzerine yerleşmiş, çevreleri verimli topraklarla kaplı fakat patlamaları zaman zaman can ve mal kaybına yol açan genç volkanlar dizisi (en yüksekleri Doğu Cava’daki Gunung Semeru, 3676 m.); Pliyosen kıvrımları ile şekillenmiş ve yükselmiş Neojen oluşuklarından meydana gelip adanın hemen güneyindeki derin okyanus çukuruna düz ve dik bir kıyı ile inen 1000-2000 m. yüksekliğindeki platolarla dağlar bölgesidir.

Cava genelde, kuzeybatı musonunun hâkim olduğu yağmur mevsimi ekimden mayısa kadar süren ve ortalama sıcaklığı 26-28º C arasında olan sıcak (Cakarta’da ocak ortalaması 26º C, ekim ortalaması 28º C) ve bol

yağışlı (yıllık yağış 1500-4000 mm. arasında) bir ekvatoral muson ikliminin etkisindedir. Bununla beraber adada özellikle yağış bakımından bazı bölgesel farklar görülür; doğuya gidildikçe yağışlar azalır ve kurak mevsim (güneydoğu musonu zamanı) uzar. Bu sıcak ve nemli iklim şartları, adanın büyük kısmını kaplayan ormanların çok zengin flora ve faunası üzerinde de etkilidir.

Cava tarih öncesi çağlardan beri meskûn olan bir adadır (en eski Hominide fosillerinden yaklaşık 2 milyon yıl öncesine ait Pithecanthropus erectus 1891'de burada bulunmuştur). Ülke yüzölçümünün ancak % 7'si kadar bir toprağa sahip olduğu halde nüfusun yaklaşık % 60'ı burada yaşar ve ortalama nüfus yoğunluğu da 800/km² civarındadır. Etnik bakımdan halkın en büyük kısmını Cavalılar oluşturur; ikinci büyük grup adaya çok eski yıllardan beri göçmen olarak gelen Çinliler'dir. Endonezya'nın en büyük şehirleri de bu adada olup başlıcaları kuzey kıyılarındaki Cakarta (1986'da 7.6 milyon nüfus), Surabaya (2.3 milyon) ve Semarang (1.3 milyon) limanları ile adanın batı kesimindeki Bandung'dur (1.6 milyon). XVIII. yüzyılda toplam 4 milyon kadar insanın yaşadığı Cava'nın

nüfusu özellikle son yüzyılda büyük bir hızla artarak 100 milyonu aşmıştır. Her yıl yaklaşık 1.8 milyon kişiyi bulan bu hızlı nüfus artışı karşısında geçim kaynaklarının giderek yetersiz kalması sebebiyle ortaya çeşitli problemler çıkmakta ve yüz binlerce Cavalı'yı öteki adalara nakletmek suretiyle bunların halline çalışılmaktadır.

Ada halkının % 90'dan çoğu Sünnî müslüman olup Şâfiî mezhebine mensupturlar. İslâmiyet Cava'ya özellikle XV. yüzyılın başlarında Çin, Gucerât, Malezya, Sumatra ve Basra körfezi kıyılarından gelen müslüman tâcirler tarafından yayılmış ve kısa bir süre içinde bütün adada barış içinde ve gönül rızası ile benimsenmiştir. Bu dönem öncesinde ada IV ve V. yüzyıllardan başlayarak uzun bir süre boyunca Hinduizm'in ve Budizm'in etkisi altında kalmıştır. Hint medeniyetinin derin izleri eski yapılarda, çeşitli sanat eserlerinde ve hâlâ yaşayan bazı geleneklerle törenlerde açıkça görülmektedir. Cava'nın batısı XII. yüzyıl ile XIII. yüzyılın başları arasında, bölgedeki deniz yollarını denetleyen Srivijaya Devleti'nin, doğusu ise Kediri Devleti'nin sınırları içine girdi. XIII. yüzyıl sonlarından XV. yüzyıl sonlarına kadar adanın tamamı, bugünkü Endonezya'yı oluşturan

adalardan birçoğunun ve bunların kıyılarındaki limanları birbirine bağlayan deniz ticaret yollarının üzerinde hâkimiyet kuran (bu sebeple de günümüzde Endonezya milliyetçiliğinin dayandığı “çeşitlilikte birlik” ilkesinin mâzideki ilham kaynağını oluşturan) Macapahit İmparatorluğu’nun ana toprakları oldu.

1511’de Portekizliler’in adaya ayak basması ile Cava tarihinde yeni bir dönem başladı. Küçük prenslikler ve sultanlıklar istilâcılara direnemeyip yıkıldılar; adanın kuzeyindeki Bentem ve Demak sultanlıkları ise onlarla bazı ticaret anlaşmaları yaparak bir süre daha bağımsızlıklarını koruyabildiler. Bu kısmî sömürgeleşme dönemini, 1595’te Hollandalılar’ın adaya çıkması ile başlayan ve Endonezya Devleti’nin kuruluşuna kadar yaklaşık 350 yıl süren çok katı bir sömürü dönemi takip etti. Hollandalılar bu sömürüyü yönetmek üzere 1600’de Vereenigde Oostindische Compagnie’yi kurdular; 1619’da Bentem sultanının Portekizliler’e karşı kazandığı bir zaferin anısına inşa ettiği Cakarta Kalesi’ni yıkarak harabesi üzerine Batavia adını verdikleri bugünkü Cakarta’nın çekirdeğini oluşturan şehrin temellerini attılar (bk. CAKARTA) ve 1816-1830 yılları arasında da adanın diğer kısımlarını hâkimiyetleri altına aldılar. 1942-1945 yıllarında komşu adalarla birlikte Japon işgalinde kalan Cava 17 Ağustos 1945’te Sukarno’nun ilân ettiği bağımsız cumhuriyete bağlandı. Fakat II. Dünya Savaşı’nın sonunda İngilizler’le Hollandalılar Cava’nın bazı önemli şehirlerini işgal ettiler. Hollandalılar 1948’de adanın batı ve doğu bölgelerinde iki ayrı özerk devlet kurdular. Daha sonra Hollanda hükümetiyle yeni Endonezya Cumhuriyeti hükümeti arasında yapılan görüşmelerde Endonezya adaları tam olarak bağımsızlık kazandılar (27 Aralık 1949). Aynı tarihte federal sisteme bağlı bir de bağımsız Endonezya Birleşik Devletleri Cumhuriyeti kuruldu. Endonezyalılar Hollanda’nın baskısı altında kurulan bu devleti 17 Ağustos 1950’de tekrar üniter bir cumhuriyete dönüştürdüler ve Cava adasının tamamı da bu cumhuriyete bağlandı.

Önemli bir tarım ülkesi olan Cava pirinç, kauçuk, çay, şeker kamışı, manyok, tütün ve çeşitli baharat üretmekte, aynı zamanda petrol, doğal gaz, demir, manganez, bakır ve boksit gibi bazı zengin yer altı kaynaklarına da sahip bulunmaktadır. Ayrıca ormanlarından kıymetli kereste türleri elde

edilir.

BİBLİYOGRAFYA

R. W. Van Bemmelen, The Geology of Indonesia, Lahey 1949; C. A. Fisher, South East Asia, London 1965; L. E. Williams, South-East Asia: A History, New York 1976; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 7, 14-15, 66-77; Augusta de Wit, Java: Facts and Fancies, Singapore 1985; “The Islamisation of Java”, St.I, IV (1955), s. 111-142; “Java”, EUn., X, 530-533; “Cava”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, IV, 2224-2227.

Sırrı Erinç

Cava’da İslâmiyet.

İslâmiyet’in Cava adasına ne zaman geldiği kesin olarak tesbit edilememekte, ancak barış yoluyla ve irşadlar neticesinde meydana gelen toplu ihtidalarla yaygınlaştığı bilinmektedir. Eski Cava mezarları üzerinde yapılan bir inceleme sırasında bulunan XII. yüzyıla ait bir müslüman kadın mezarı burada bir müslümanın yaşadığını göstermekte ise de bu dönemde Cavalılar arasında İslâmiyet’i kabul edenlerin bulunup bulunmadığı henüz tam olarak tesbit edilmiş değildir. Cava halkının İslâmiyet’le bilinen ilk teması XV. yüzyılın başlarında, Hindistan-Uzakdoğu ticarî münasebetleri vesilesiyle Hindistan’ın Gucerât taraflarından gelen müslüman tüccarların gayretleri sonucu gerçekleşmiştir. İhtida hareketleri önceleri sadece liman şehirlerinde başlamış, kısa sürede içerilere doğru yayılmıştır. Bu süratli İslâmlaşmada tasavvufî cereyanların etkileri görülmekle birlikte adaya gelen müslüman tüccarların yerli kadınlarla evlendiklerini ve bu şekilde kurulan çok sayıda müslüman ailenin bölgenin hızlı İslâmlaşmasında önemli rol oynadığını unutmamak gerekir.

İslâmiyet XV. yüzyıl başlarında Cava’da yayılmaya başladığı zaman adada Hindû-Budist bir devlet olan Macapahitler (1300-1525) hüküm sürüyordu.

Gucerât'tan gelen tüccarlar, ülkede yüksek tabakayı oluşturan Hindû kültürünü benimsemiş idareci sınıfla temas kurmuş ve onları İslâm'a kazandırmışlardır. Bu İslâmî çalışmalar, bir rivayete göre halk arasında Velî Sanga diye bilinen dokuz velînin ortak faaliyetleri sonucunda gerçekleşmiştir. Sunan (Susuhunan) şeref unvanıyla anılan bu ilk İslâm davetçilerinin adları şöyledir: Sunan Mâlik İbrâhim (ö. 1419, Mevlânâ Mağribî olarak da bilinir), Sunan Ngampel (ö. 1470,

Raden Rahmet olarak da bilinir, mezarı Surabaya'dadır), Sunan Bonang (ö. 1525). Sunan Giri (Raden Paka), Sunan Gunung Cati (ö. 1570), Sunan Kudus, Sunan Muria, Sunan Dracat, Sunan Kali Caga. İslâmiyet'in sosyal hayatın her yönüyle ilgilenmesi ve her meseleye çözüm getirmesi, Hindû kültürünün tesiri altında bulunan Cava halkı tarafından kolaylıkla benimsenmesinde etkili olmuştur. Toplumu dinî bir birlik gibi gören Cava halkı fertleri bu dinî birliğin üyeleri olarak kabul etmiş, Hint kültüründen değişik olarak İslâm'la birlikte Allah katında toplum fertlerinin her birinin eşit olduğunu öğrenmiştir. Ayrıca Cava halkının mutedil bir karaktere sahip olması da İslâmî yayılmayı kolaylaştırmıştır denilebilir.

İslâm'a bağlılık, Hindû kültürünü benimsemiş olan Macapahit idarecilerine karşı bir korunma vasıtası olarak ortaya çıkınca İslâmî çevre bir anda genişledi. Kuzey sahilleri halkı da İslâmiyet'i kabul etti ve silâha sarılarak Macapahitler'e karşı savaştı. 1520 yıllarında Demak Sultanı Raden Patah son Macapahit idarecisine karşı zafer elde ederek Hindû yönetimine son verdi. İslâmiyet'in bağımsızlığa ulaşmada önemli bir unsur teşkil ettiğinin anlaşılması üzerine önceki dönemde idareci sınıfı oluşturanlar durumlarını korumak için İslâmiyet'i kabul etmek zorunda kaldılar. Böylece yeni düzende kendilerine bir yer edinerek sosyal hayattaki eski durumlarını kısmen de olsa koruyabildiler. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Orta Cava bölgesinde Mataram Sultanlığı adıyla geniş bir politik güç ortaya çıktı (1585). Bu yeni devlet Cava kuzey sahili İslâm devletleri gibi tamamen İslâmî bir devlet görüntüsü vermedi. Mataram idarecileri müslüman olmakla birlikte onların yönetiminde eski Hindû Macapahit Krallığı döneminden kalma birtakım politik unsurların izlerini görmek mümkündür. Mataram Sultanlığı yönetiminde eski döneme ait Macapahit idareci ve aristokratları faaliyetlerini sürdürdüler. Mataram hukuk sistemi kuzey sahili devletlerindeki gibi Kur'ânî esaslara değil geleneksel Cava hukuk

düzeninin ağırlığını koruduğu bir sisteme dayanıyordu. Bununla beraber bu sistemin İslâmî esaslardan çok uzak olduğu da söylenemez. Sunan Giri gibi dinî liderler Madura ve Molukkalar arasında büyük bir otoriteye sahiptiler. Mataram hâkimi Sultan Agung (1613-1646), 1628 yılında Sunan Giri'nin gücünü denemek için harekete geçti ve onu yenerek esir aldı. Bundan sonra Sultan Agung dinî liderlere karşı mücadelesini devam ettirdi. Kuzeyde bulunan limanlardan Lasem (1616), Tuban (1618), Gresik (1622), Surabaya (1625) ile Madura adasının (1627) Sultan Agung tarafından işgal ve tahribi Cava'nın dış ticaretini ve deniz ulaşımını olumsuz yönde etkiledi. Avrupalı sömürgecilerden Hollandalılar'la İngiliz ve Danimarkalılar bu durumdan çok istifade ettiler. Hollandalılar 1619'da eski Sunda Kalapa veya Cakarta'nın bulunduğu yerde Batavia'yı kurarak Mataram hâkiminin arazisinde ticarî ve idarî bir merkez elde etmiş oldular. Bu tarihten sonra ne 1631'den beri Cava'nın batısında bağımsız bir sultanlık olan Bentemliler, ne de Mataramlılar onları bu topraklardan çıkarabildiler. Bu arada Hollandalılar, ticarî bir şirket gibi görünen fakat birçok siyasî faaliyetleri olan Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'ni (Vereenigde Oostindische Compagnie) faaliyete geçirdiler.

Sultan Agung'dan sonra gelen oğlu Susuhunan I. Amangkurat (1645-1677) babasının yolunu takip ederek kuzey sahili devletlerinin dinî liderlerini kılıçtan geçirdi ve böylece Mataram Orta Cava Sultanlığı, siyasî otoritesinde boşluk doğurduğu iddiasıyla bu müslüman devletlere karşı da tam bir düşman kesildiğini göstermiş oldu. Mataram liderleri kendilerinin Macapahit Devleti'nin bir devamı olduklarını söylemeye başladılar. Ancak bu dönemde de İslâm'a katılanlar çoğaldı ve İslâm kültürü Hint-Cava kültürü yanında etkinliğini korudu. Yine bu yıllarda İslâm düşünce tarihi içinde yerini alan vahdeti vücûd*culuk akımı da kendini gösterdi. Burada İslâm âleminin diğer bölgelerindekilerden farklı bir şekilde ortaya çıkan bu akımda Hint felsefî görüşünün izlerine rastlandı ve neticede Cava'daki velîlerden biri olan Şeyh Siti Jenar karıştırıcı ve inanç bozucu fikirlerinden dolayı idam edildi; gerçek İslâm akîdesini öğretmek üzere de Orta Cava köylerine irşad için din adamları gönderildi. Bu arada Mataram yöneticileri tenkit edilmeye başlandılar; bunun üzerine I. Amangkurat babası Sultan Agung gibi Doğu Cava'daki müslümanlara karşı baskı ve hatta tenkil hareketlerine girişti. Bunun sonucunda Doğu Cava'da müslümanların haklarını müdafaa için Madura Prensi Trunajaya başkanlığında

ayaklanmalar meydana geldi. I. Amangkurat'ın ölümü üzerine yerine geçen oğlu Susuhunan II. Amangkurat (1677-1703) babası gibi Hollandalılar'la iş birliği yaparak gittikçe gelişen müslüman hareketini bastırma çabaları içine girdi ve onların yardımıyla başarı sağladı. Bu yardıma karşılık olarak Hollandalılar'a Pasisir limanlarının idaresi bırakıldı ve II. Amangkurat sömürgeci Hollandalılar'la iş birliği içinde hüküm sürmeye devam etti.

1718-1723 Surabaya savaşlarında Mataram Devleti ile Hollandalılar yine ortak hareket ettiler; onlara karşı olan kuvvetler ise daima İslâm mefkûresine bağlı kaldılar. Cava'da İslâm'a ve müslümanlara karşı sürekli mücadele içinde olan Hollandalılar'ın bu tutumlarını 7 Aralık 1643 tarihli kilise deklarasyonunda açıkça görmek mümkündür. Burada Batavia belediyesi ve mühtedi paganlar bahane edilerek hükümete müslüman okullarının kapatılması ve sünnet geleneğine son verilmesi tavsiye edilmekteydi. Hollanda hükümeti 1726'da şiddet ölçüsünü biraz daha arttırarak müslümanların Doğu Hindistan Şirketi gemileriyle hacca

gitmelerini yasakladı. Ancak daha sonra bu gibi sert tedbirlerin kendileri için kötü sonuçlar doğurabileceğini hesaplamaya başladılar. Çünkü Cavalı müslümanların hacca gitmeye karşı özel bir tutkuları vardı ve hacca dinî bir emir olması yanında ayrıca büyük bir sosyal değer veriyorlardı. XVI. yüzyıldan sonra bu eğilimin halk arasında daha da artmış olduğu söylenebilir. Cavalı liderler "sultan" unvanını ancak hacca gittikleri zaman kazanabiliyorlardı. Sultan Agung şer'î mahkemeler ve diğer meselelerde müslümanları üzen uygulamalarına rağmen hacca giderek bu unvanı almış ve İslâmî çevrelerde Sultan Abdul Muhammed Mevlânâ Mataranî adıyla anılmıştır. Cavalı diğer bir lider olan Sultan Haci de 1669-1671 ve 1674-1676 yıllarında iki defa Mekke'ye gitmiş ve Sultan Ebünnazar Abdülkahhâr adını almıştı. Sömürgeci Hollandalılar toplum içinde üstün tutulan hac vazifesini yerine getirmiş kişilerden daima çekinmişler, İngilizler ise bölgede bulundukları süre içinde hacca gitmeyi daha da zorlaştırmışlardır. Geçici İngiliz yönetimi döneminde (1811-1816) burada görevli bulunan idareciler hacca gitmeyi politik bir suç olarak görmüşler ve haccı zorlaştırıcı tedbirlere başvurarak hacılardan ada içindeki seyahatlerinde dahi pasaport sormuşlardır. Hollandalılar, halk arasında üstün bir ilmi ve etkinliği olduğu sanılarak aşırı saygı gösterilen bu gibi kişilerin önderliğinde herhangi bir ayaklanmanın kolaylıkla ortaya çıkabileceğine

inanmışlar ve onları birinci derecede tehlike kabul etmişlerdir. Gerçekten de hacdan dönen kişiler toplum içinde sömürgecilerin hoşuna gitmeyecek birçok önemli görevler ifa etmişlerdir. İslâm kardeşliği ve birliği üzerinde duran hacılar ülkedeki müslümanların diğer İslâm ümmetleriyle beraber olduklarını hissetmeleri ve kuvvet bulmaları gerektiğini anlatmışlardır. Böylece müslümanlar sömürge kuvvetlerine karşı yanlız olmadıklarını kabul etmişler ve daima bağımsızlığa kavuşma özlemini içlerinde taşımışlardır. Bunun sonucunda Cavalılar'da kâfire karşı yürütülecek bir cihad hareketi, her an için gerçekleşmesi beklenen ve hazırlığı yapılan bir özlem olmuştur. Sömürgeci Hollandalılar'ın zamanla Cava mahkemelerine ve mahallî siyasî meselelere müdahalesi çoğaldıkça müslüman ve hıristiyanlar arasındaki çizgi keskinleşmiş, münasebetler sertleşmiştir. Bu sertleşmelerin sonucu olarak 1742'de Semarang'da Hollanda garnizonuna yapılan bir baskınla 450 Hollandalı kılıçtan geçirilmiştir. Dinî inanç ve akımların izlerini 1825-1830 yılları arasında süren Cava Savaşı'nda da görmek mümkündür.

Cava 1808 yılından itibaren Avrupalı sömürgecilerin planlı bir şekilde yayılma hareketlerine mâruz kaldı. Halk arasında bu hareketlere karşı zaman zaman ayaklanmalar görülmüştür. Bunların en ciddi olanı Prens Diponegoro (ö. 1855) başkanlığında gerçekleşti. II. Amangkubuwono döneminde dindar bir kişiliğe sahip olan ana kraliçe Ratu Ageng tarafından saraydan ve saray entrikalarından uzakta yetiştirilen ve 1803'te onun ölümü üzerine arazilerinin idaresini üstlenen Prens Diponegoro dinî ilimler tahsil etmişti. 1805 yılında yirmi yaşında iken Cokyakarta civarında bulunan İslâmî ilim merkezlerini ziyaret ederek ulemâ ile görüştü ve sonraları da bu ziyaretlerine devam edip Cava'da yaşayan geniş müslüman halk kitleleriyle sürekli temas halinde bulundu. Bu arada halkın sosyal hayatı ve iktisadî problemleriyle ilgilenen Prens Diponegoro 1825 yılında Hollandalılar'ın şer'î mahkemelere müdahale etmesi üzerine sömürge idaresine karşı başkaldırdı. Zaten sömürge idarecilerinin keyfî hareketleri, yerli halkın çeşitli baskı ve iktisadî zorluk altında yaşamakta oluşu ve mânevî değerlere karşı idarecilerin saygısız hareketleri böyle bir ayaklanmanın zeminini hazırlamıştı. Prens Diponegoro, şartların oluşması ve olayların gelişmesiyle bir anda Avrupalı sömürgeci güçlere karşı başlayan, aristokratlarla dinî grupların da katıldıkları halk hareketinin lideri haline geldi. Tarihe Cava Savaşı olarak geçen bu mücadele 1825-1830 yılları arasında devam etmiş

ve Avrupalı sömürgeci güçleri bir hayli uğraştırmıştır. Hollanda sömürge ordusunun Palembang ve Bone bölgelerinde seferde oluşu dolayısıyla Cava'daki hareket ilk anda halkın lehine gelişme gösterdi. Fakat daha sonra General de Kock Orta Cava'ya gelerek Susuhunan ve Surakarta gibi liderleri Diponegoro ile iş birliği yapmamaları hususunda ikna etti. Buna rağmen "sultan" ve "Cava'da İslâm'ın savunucusu" sıfatlarını alan Prens Diponegoro Hollandalılar'a karşı mücadelesini başarıyla sürdürdü. Ancak 1828'de yerli halk arasında çıkan kolera ve 1829'da amcası Mangkubumi ile en güvendiği kumandanı Sentot'un Hollandalılar'a sığınması hareketi zayıflattı. Savaşın sonunda esir edilen Diponegoro sürgüne gönderildiği Makassar (Ujungpandang) şehrinde 1855'te vefat etti. 20 milyon florine mal olduğu hesaplanan bu savaşın bedeli de sonradan yine Cava köylü ve çiftçisinden çıkarıldı. Müslüman Cava halkı sömürgeciliği hazmedemeyen ve yabancı idaresine karşı daima isyan eden bir ruh hali içinde bulunmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hollandalılar'a karşı gelişen köylü ayaklanmaları daima İslâmî düşünceden kaynaklanmış ve din adamlarının liderliğinde gerçekleşmiştir. Bölgede geçici İngiliz idaresi döneminde adanın batı tarafında bulunan Bentem gibi sultanlıkların toprakları ve ayrıca Orta Cava ile doğu kesimlerindeki önemli bölgeler Hollanda Hindistanı arazisine katılmış, böylece Hollanda sömürge idaresi yeni toprak ilhakları sonucunda adanın yaklaşık % 93'ünü eline geçirmişti. 1870 ve 1910 yılları arasında Hollandalılar Cava adasında sömürge idaresi kurallarını en katı biçimde uygulamışlar ve bu dönem zarfında Cava halkının sosyal bünyesinde mânevî değerler açısından büyük tahribat meydana getirmişlerdir.

Bu dönemde Cava'da İslâmî kaynaklı köylü ayaklanmaları o kadar arttı ki sonunda Hollanda hükümeti müsteşrik C. S. Hurgronje'yi bir İslâm politikası oluşturması için yeni kurulan Yerli İşler Bürosu'na (Kantoor voor Inlandsche Zaken) tayin etti (1889). Hurgronje ve diğer Hollanda idarecileri müslüman halka itikad ve ibadetle ilgili hususlarda tam bir

hürriyet tanımalarına rağmen siyasette İslâm birliği (panislâmizm) taraftarı fikir ve hareketleri şiddetle takip edip bastırmışlardır. Bu konudaki her türlü kitap, mecmua ve gazetenin ülkeye girişini yasaklamışlar ya da sansüre tâbi tutmuşlardır. Öte yandan hacca yönelik kısıtlamaları kışkırtıcı olduğu düşüncesiyle 1905'te kaldırarak bir yumuşamanın oluşmasına ve dinî

tarafsızlığın devlet idaresinde hâkim kılınmasına çalışmışlarsa da müslüman halkla sömürge idarecileri arasındaki düşmanlık ve güvensizlik duyguları hiçbir zaman kaybolmamıştır. Aksine bu durum Cava'da birtakım İslâmî uyanış hareketlerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. 1900'lerden sonra hıristiyan misyoner okullarının gittikçe yayılması ve Hollanda hükümetinin bu okullar lehine müslümanlara baskı yapması, mevcut dinî eğitim ve öğretimin yetersizliği eğitim görmüş Cavalı müslümanları uyandırmış ve çeşitli dinî teşekküller kurmalarına sebep olmuştur. Hollanda sömürge idaresine karşı İslâmî kaynaklı bağımsızlık mücadelesini destekleyen ilk millî ve siyasî hareketler de yine Cava adasında ortaya çıkmıştır.

Şehirlerde yaşayan ve genellikle ticaretle meşgul olan müslümanlar, ticarî faaliyetlerinin XX. yüzyılın başlarından itibaren Çinliler'in rekabeti karşısında tehdit edildiğinin farkına vardılar. 1905 yılında, Orta Cava'da Surakarta'da Endonezya millî hareketinin babası sayılan Hacı Samanhudi, yerli tüccarlara yardım etmek ve dinî hayatı canlandırmak gayesiyle Sarekat Dagang Islam adında bir teşkilât kurdu. 1912'de bu teşkilât ismini Sarekat Islam olarak değiştirdi. İlk Endonezya millî hareketi olarak telakki edilen bu teşekkül, kısa bir süre sonra eğitim görmüş genç Cavalılar, dinî liderler, tüccarlar, köylüler ve işçiler arasında taraftar bularak bir siyasî halk hareketi haline dönüştü ve 1920'lerden sonra Hollanda hükümetinden Endonezya için muhtariyet isteklerine olumlu cevap alamayınca Hollandalılar'la iş birliği yapmama kararı aldı.

Bu arada dinî reform hareketleri de aynı tarihlerden itibaren Cava'da yayılmaya başladı. Bu yöndeki ilk adım Arap asıllı Cavalılar tarafından atıldı. 1905 yılında Cakarta'da Jamiyyat al-Khair adlı bir cemiyet kuruldu. Daha sonra 1915'te aslen Sudanlı olan Şeyh Ahmed Surkati de Jamiyyat al-Islah wal-Irsjad adında ayrı bir dernek kurdu. Batı Cava'daki müslüman liderler de harekete geçerek Hacı Abdülhalim önderliğinde 1917'de Majalengka şehrinde modernist fikirleri savunan, fakat aynı zamanda da pesantren adı verilen dinî okullarda yetişen muhafazakâr din âlimlerinin görüşlerine saygı duyan Persjarikatan Ulama adında bir dinî teşekkül kurdular. Bu bölgede kurulan diğer dinî bir teşekkül de 1920'lerden sonra özellikle Bandung şehrinde faaliyet gösteren Persatuan Islam adlı teşekküldür. Ancak bu alandaki en önemli kuruluş, Orta Cava'nın Cokyakarta şehrinde 18 Kasım 1912 tarihinde Kiai Hacı Ahmed Dahlan

tarafından kurulan ve günümüze kadar yaşayan Muhammediyye (Muhammadiyah) olmuştur. Muhammediyye'nin, Cava Müslümanlığı'nı Hindû tesiri altındaki yerli örf ve âdetlerden kurtarmak, İslâm akîdesini modern bilgi ve düşünceler ışığında yeniden düzenlemek, İslâm eğitiminde ıslahat yapmak, İslâmiyet'i dış tesirler ve hücumlara karşı korumak ve misyonerlerin faaliyetlerini çürütecek şekilde İslâmî programlar hazırlamak gibi temel hedefleri vardı. Muhammediyye 1938'de 853 şubeye ve çeyrek milyon üyeye ulaştı. 800'ün üzerinde cami ve mescid, 1700'den fazla ilk ve ortaokul seviyesinde okul, klinik ve yetim yuvaları açarak Cava'da İslâm modernizminin temsilcisi oldu.

Cava'da modernizmin gösterdiği gelişme, bir reaksiyon olmak üzere muhafazakâr görüş ve faaliyetlere de bir canlılık ve hız kazandırdı. Muhafazakâr cemaat menfaatlerini korumak için Doğu Cava'nın Surabaya şehrinde 31 Ocak 1926'da Jombanglı bir pesantren lideri olan Kiai Hacı Hasjim Asjari önderliğinde toplanarak Nahdatul Ulama adlı bir teşekkül kurdular. Bu teşekkülün her bölgedeki reisliğini halk üzerinde esaslı bir tesir icra eden mahallî din hocaları üstlendi. Cemiyet mensupları, modernistlerin aksine mutlaka dört mezhepten birine bağlanmayı ve dinle ilgili hususlarda bu mezhebin görüşleri istikametinde hareket etmeyi gerekli görmüşler ve bunu temel hedefleri olarak kabul etmişlerdir.

Çeşitli mahallî teşekküller içerisinde şekillenen Cava'daki İslâmiyet, Hollanda sömürge idaresinin sonuna doğru (1942) birleşmiş bir kuvvet olarak ortaya çıktı. Eylül 1937'de Surabaya'da Nahdatul Ulama ve Muhammediyye liderleri müslümanların birliğini ve aralarındaki fikrî anlaşmazlıkları tartışarak gidermeyi hedefleyen Madjlis Islam A'laa Indonesia adında bir federasyon kurdular. Persatuan Islam ve Jamiyyat al-Islah wal-Irsjad da dahil olmak üzere Cava'daki diğer müslüman teşekküller federasyona katıldılar. Fakat bu federasyon, 1943 yılında Cava'yı ve diğer Endonezya adalarını II. Dünya Savaşı süresince işgal eden Japonlar tarafından feshedildi. Bütün bu teşekküllerin dinî, içtimaî sahada ve eğitim alanında yaptıkları hizmetlerin yanında Cava müslümanları arasında millî şuurun gelişmesine ve Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesine önemli katkıları olmuştur (ayrıca bk. ENDONEZYA).

BİBLİYOGRAFYA

T. S. Raffles, The History of Java, London 1830, II, 3; Kamûsü'l-a'lâm, III, 1763-1765; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. M. Halil Hâlid), İstanbul 1343, s. 394-397, 404-406; C. A. O. van Nieuwenhuijze, Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia, The Hague 1958, s. 42; C. Geertz, The Religion of Java, London 1960, s. 11, 40-41; a.mlf., Islam Observed, New Haven 1968, s. 65; R. R. Jay, Religion and Politics in Rural Central Java, New Haven 1963, s. 11; a.mlf., "Religious and Political Conflict in Java", Religion and Change in Contemporary Asia (nşr. R. F. Spencer), Bombay 1971, s. 145; Deliar Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, Singapore 1973, s. 56-161; M. C. Ricklefs, Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792: A History of the Division of Java, London 1974, s. 7-20; Sartono Kartodirdjo, "Religious Movements of Java in the 19th and 20th Centuries", Profiles of Malay Culture, Jakarta 1976, s. 85-104; G. W. J. Drewes, An Early Javanese Code of Muslim Ethics, The Hague 1978; Harry J. Benda, The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945, The Hague 1983, s. 9-99; a.mlf., "Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia", The Journal of Modern History, sy. 30, Chicago 1958, s. 338-347; D. G. H. Hall, A History of South-East Asia, London 1987, s. 56-104, 497-513, 585; L. E. Williams, Southeast Asia: A History, New York 1987, s. 43, 46; "Cava Müslümanları Ahvâlinden", SR, VI/131 (1326), s. 910; VI/132, s. 25-26; VI/133, s. 39-41; VI/134, s. 57-59; Raden Abdul Kadir Widjoatmodjo, "Islam in the Netherlands Indies", The Far Eastern Quarterly, VIII (1949), s. 55-56; J. Vredenbregt, "The Haddj", Anthropologica, III/118 (1962), s. 97; Ahmat Adam, "Islam and Javanese Society: Some Religious Considerations in Pre-20th Century Java", Jebat, sy. 7-8, Bangi 1979, s. 43-51; E. Ruhi Fığlalı, "Endonezya'da Çağdaş İslam Düşüncesi", DÜİFD, II (1985), s. 9-23; A. W. Nieuwenhuis, "Cava", İA, III, 27-34; S. Maqbul Ahmad, "Djaba", EI² (İng.), II, 352; P. Wheatley v.dğr., "Indonesia", a.e., III, 1213-1235.

Mustafa L. Bilge

CÂVİD BEY, Mehmed

(ö. 1875-1926)

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin malî siyasetinin belirlenmesinde önemli rol oynayan Osmanlı Maliye nâzırı ve iktisatçısı.

Selânik'te doğdu. Dönme câmiasından tüccar Receb Naîm Efendi'nin oğludur. İlk ve orta öğrenimini Selânik'te yaptıktan sonra İstanbul'a giderek Dersaâdet Mektebi İdâdî-i Mülkî (İstanbul Lisesi) ve Mektebi Mülkiyye-i Şâhâne'de okudu. 1896'da mezun olunca Ziraat Bankası Muhasebe Kalemi'nde göreve başladı. Bir yıl sonra Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemi İstatistik Şubesi'ne geçti. 1898'den itibaren bu göreve ek olarak Ayasofya Merkez Rüşdiyesi'nde hesap, Dârülmuallimîn-i Âliye'de ilm-i servet (iktisat) hocalığı yaptı. 1899 yılında Maarif Nezâreti Rüşdiye İdaresi kitâbetine getirildi. 1902'de siyasî gayelerle görevinden ayrılarak gelişmiş iktisadî yapısı ve etnik durumuyla meşrutiyet taraftarı muhalefetin gelişip güçlendiği bir merkez olan Selânik'e döndü ve yeni kurulan Mektebi Feyziyye adlı lise seviyesindeki bir okulun müdürlüğünü üstlendi. Burada iken gizli Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin teşkilâtlanmasında ve Selânik mason locasında aktif rol alan Câvid Bey, 1907'de cemiyetin İttihat ve Terakkî Cemiyeti'yle birleşmesinden sonra da faaliyetlerini sürdürdü. II. Meşrutiyet'in ilânından hemen sonra Selânik'ten ayrılarak İstanbul'a döndü ve seçimlere hazırlanmaya başladı. Seçimler sonunda Meclisi Meb'ûsan'da I. (1908-1912) ve II. (1912) dönem Selânik mebusu, Selânik'in Balkan Savaşı sonunda Yunanistan sınırları içinde kalması üzerine de III. dönemde (1914-1918) Kal'a-i Sultânî (Çanakkale) sancağı mebusu oldu. Ayrıca 1916 ve 1917 yıllarında İttihat ve Terakkî'nin yönetici kadroları içinde yer aldı.

Câvid Bey ilk defa Tevfik Paşa kabinesinde (14 Nisan-5 Mayıs 1909) Maliye nâzırlığına getirilmek istendiyse de kendilerinden izin alınmadığı gerekçesiyle İttihat ve Terakkî'nin karşı çıkması yüzünden göreve başlayamadan istifa etmek zorunda kaldı. Az sonra 25 Haziran 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa'nın kurduğu kabinede Maliye nâzırlığına getirildi ve İbrâhim Hakkı Paşa hükümetinde de (12 Ocak 1910-29 Eylül 1911) aynı

görevi yürüttü. Fakat malî ve idarî alanda önemli reformlar yapmaya çalıştığı bir dönemde bazı anlaşmazlıklar yüzünden nâzırlıktan istifa etti. 1912 seçimlerinin ardından Said Paşa kabinesine Nâfia nâzırı olarak tayin edildi. Savaşlar dolayısıyla artan askerî harcamalar yüzünden daha da bozulan malî durumla başa çıkamayacağını anlayan Maliye nâzırının istifası üzerine yeniden bu göreve getirildi ve 22 Temmuz 1912'de Said Paşa'nın istifasına kadar görevde kaldı. İttihat ve Terakkî'nin Bâbıâli Baskını ile (23 Ocak 1913) iktidarı ele geçirmesinden bir yıl sonra tekrar Maliye nâzırı oldu. Nâzırlığı sırasında, giderek yaklaşan dünya savaşında Osmanlılar'ın tarafsız kalması karşılığında kapitülasyonların kaldırılabileceğini düşünüyordu. Hatta bu yönde Fransızlar ve İngilizler'le temaslarda bile bulundu. Ancak Osmanlılar'ın Enver Paşa'nın zorlamalarıyla Almanya yanında savaşa girdiğini öğrenince hemen kabineden istifa etti.

1917 yılı başlarında özel teşebbüsü geliştirip güçlendirmeyi amaçlayan Osmanlı İ'tibâr-ı Millî Bankası'nın kuruluşunu gerçekleştirdi. Talat Paşa'nın Şubat 1917'de sadrazamlığa gelmesinden bir süre sonra Maliye nâzırlığını üstlendi. Savaşın kaybedilmesi üzerine kabine ile birlikte nâzırlıktan ayrılmak istediyse de malî durumun ciddiyeti sebebiyle yapılan ısrarlar üzerine Ahmed İzzet Paşa kabinesinde de aynı görevi kabul etti. Ancak Talat, Enver ve Cemal paşaların yurt dışına kaçmalarından sonra İttihat ve Terakkî'nin en önde gelen üyelerinden birisi olarak kabinede bulunmuş olması kendisini bu partiye dönük hücumların ana hedefi haline getirdi. Bu çok kısa ömürlü kabine ile birlikte Câvid Bey de nâzırlıktan ayrıldı (8 Kasım 1918).

Kısa bir süre sonra Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi Türk dâyinler vekilliğine seçildi. Fakat Damad Ferid Paşa hükümetinin İttihatçılar'ı yargılamak üzere oluşturduğu Dîvân-ı Harb-i Örfî'de yargılandı ve gıyabında on beş yıl kürek cezasına mahkûm edildi. Bunun üzerine bir müddet İstanbul'da saklandıktan sonra Fransa'ya, oradan da İsviçre'ye kaçtı. İsviçre'de iken kendisi gibi Avrupa'ya dağılmış İttihatçı liderlerle temaslarını sürdürdü. Bu arada Avrupa'daki genç Türk öğrencilerini yönlendirerek İttihat ve Terakkî'ye yeni güç odakları sağlamaya çalıştı. İsviçre'de bulunduğu sırada Şehzade Burhâneddin Efendi'nin eski karısı Aliye Hanım'la evlendi (1921). Şubat 1921'de toplanan Londra Konferansı'na Ankara hükümeti delegasyonunun danışmanlarından biri olarak katıldı. Buradaki

hizmetlerinin “millî hükümet” temsilcilerince beğenilmiş olmasının verdiği güvenle otuz dört aylık bir ayrılıktan sonra İstanbul’a döndü ve yeniden Düyûn-ı Umûmiyye dâyinler vekilliği görevine başladı.

21 Kasım 1922’de Lozan’da başlayan konferansa Türk delegeleri müşavirlerinden biri olarak katılan Câvid Bey, Türk heyeti başkanı İsmet Paşa ile iktisadî konularda görüş ayrılığına düştü. Bu hususun daha sonra basına aksetmesi üzerine İsmet Paşa, aralarında Câvid Bey’in de bulunduğu bazı müşavirleri heyetten çıkardı. Böylece Câvid Bey yeni siyasî oluşumun dışına itilmiş oldu.

1924 yılı başlarında, meclis reisi ve İstanbul milletvekili Fethi Bey’in (Okyar) İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası’ndan istemiş olduğu bir raporu hazırlayan heyete başkanlık etti. Haziran 1926’da Mustafa Kemal’e karşı hazırlanan suikast girişimi, bu harekete teşebbüs eden ve etmeyen bütün İttihatçılar’ın ve genel olarak muhalefetin tasfiyesini mümkün kılan bir ortam hazırlayınca, olaydan sorumlu tutularak 19 Haziran 1926’da tutuklandı; ancak kısa süre sonra serbest bırakıldı. Ardından tekrar tutuklandı ve İstiklâl Mahkemesi tarafından sorguya çekildi. Lozan Konferansı sonrasında Kara Kemal’in teklifiyle bazı İttihatçılar’ın Câvid Bey’in evinde yaptıkları iki günlük toplantı ve bu toplantıda ele alınmış dokuz maddelik bir program taslağı gizli bir komitenin varlığının delilleri sayıldı; bu komitenin İttihat ve Terakkî’yi yeniden diriltmeye ve anayasayı zorla değiştirmeye dönük bir teşebbüs içinde olduğu ileri sürüldü. Bunun üzerine Câvid Bey ölüm cezasına çarptırıldı ve iki gün sonra da cezası infaz edildi (26 Ağustos 1926).

Liberal bir iktisat anlayışına sahip olan ve iktisadî kalkınmayı dünya ekonomisiyle bütünleşmede gören Câvid Bey, on yıllık İttihat ve Terakkî döneminin (1908-1918) altı yılı aşkın bir bölümünde bizzat Maliye nâzırı, diğer zamanlarda da maliye ile ilgili aktif çalışmalarını sürdürmüş bir siyaset adamı olarak İttihat ve Terakkî’nin iktisadî politikalarına damgasını vurmuştur. Ülkedeki sermaye birikiminin dünya ekonomisiyle bütünleşmeyi sağlayacak güçte olmaması sebebiyle bir yandan özel teşebbüsü geliştirmeye, öte yandan da yabancı sermayeyi çekmeye yönelik düşüncelerinin uygulamaya yansıyan en belirgin yönlerinden biri, yabancı sermayeli şirket ve bankaların korunması ve desteklenmesi oldu. Ne var ki

siyasî istikrarsızlıkların da etkisiyle kalkınmayı harekete geçirecek ölçüde bir yabancı sermaye akımı sağlanamadı.

İmparatorluğun hızla dağılması, milliyetçi akımların güç kazanması ve I. Dünya Savaşı gibi olaylar Câvid Bey'in düşüncelerinde değilse bile uygulamalarında önemli farklılaşmalara yol açtı. Kapitülasyonları kaldırma teşebbüsleri, Osmanlı İ'tibâr-ı Millî Bankası'nın kurulmasına öncülük etmesi, İstihlâk-i Millî Cemiyeti'ne katılması onun bu tür uygulamalarının örnekleridir. Câvid Bey'in başta Maliye Nezâreti olmak üzere birçok kamu kuruluşunda çok önemli yeniden teşkilâtlanma faaliyetleri gerçekleştirmesi, muhaliflerinin bile kabul ettiği analiz ve tartışma gücüyle siyasî tartışmaları zenginleştirmiş olması gibi özellikleri üzerinde pek durulmamıştır. Buna rağmen "Câvid Bey maliyesi", "Câvidizm" gibi tanımlarla onun yabancı sermaye ve dış borçlarla ilgili olumlu görüşleri çok sık tekrar edilegelmiştir. Kendisine yapılan bu tür atıflar, devletçiliğin ağır bastığı dönemde onun liberal iktisat anlayışını olabildiğince eleştirerek uygulanmakta olan millî iktisat politikasının farklılığını göstermek ve savunmak amacına yöneliktir. Câvid Bey'in bu anlamda güncelliğini uzun süre korumuş olmasının sebebi, onun liberal düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olmasında aranmalıdır.

Câvid Bey'in maliye ve iktisat alanında yayımlanmış kitap ve makaleleri de vardır. İlk yazıları, Abdülhamid döneminde Serveti Fünûn'da "İlm-i Servet" başlıklı tefrikasıyla neşredilmiştir. Daha çok Paul Leroy Beaulieu ve Charles Gide'e dayanarak yazdığı İlm-i İktisâd adlı kitabı (I-IV, İstanbul 1315-1317), dönemin en kapsamlı eseri olarak bir temel kaynak niteliği taşımıştır. Bir süre sonra bu kitabın iki baskısı daha yapılmıştır (İlm-i İktisâd, İstanbul 1326; Ma'lûmât-ı İktisâdiyye, İstanbul 1329). Ayrıca yine öncü nitelikte İhsâiyyat adlı bir istatistik kitabı vardır (İstanbul 1325). II. Meşrutiyet'in ilânından sonra, arkadaşları Rızâ Tevfik ve Ahmed Şuayb ile birlikte, Türkiye'deki pozitivist hareketin belli başlı yayın organlarından biri kabul edilen Ulûm-ı İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası'nın (Aralık 1908-Ağustos 1910 arasında 24 sayı) müdürü ve yazarlarından biri olan Câvid Bey, 1908 öncesinde Sabah, sonra da Tanin gazetelerinde makaleler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahval Defteri, nr. 79, s. 467; Kandemir, İzmir Suikastının İçyüzü, Ankara 1955, II, 29-49; Mücellitoğlu Ali Çankaya, Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 678-717; Yahya Kemal (Beyatlı), Siyâsî ve Edebî Portreler, İstanbul 1976, s. 141-153; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, IV, 237-266; Zafer Toprak, Türkiye'de «Millî İktisat» 1908-1918, Ankara 1982, s. 18, 23-24, 51-52, 370-371, 422, ayrıca bk. Dizin; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1989, III, 331-335; Samet Ağaoğlu, Babamın Arkadaşları, İstanbul, ts., s. 66, 69; "M. Cavid Bey'in Hatıratı", Tanin, 30 Ağustos 1943-22 Aralık 1946; aynı makale, Devrim, 26 Ocak 1971-30 Mart 1971; Dankwart A. Rustow, "Djawıd", EI² (İng.), II, 497-498; "Cavid Bey", Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983-85, III, 1303-1311.

Selim İlkin

CÂVÎDÂN-HIRED

جاويدان خرد

İbn Miskeveyh’in (ö. 421/1030) İran, Hint, Yunan ve Arap-İslâm kültüründe ahlâk ve âdâba dair hikmetleri topladığı Arapça eseri.

İbn Miskeveyh’e pek az yer veren klasik biyografi kaynaklarında Câvîdânhıred’den veya eserin bazı yazmalardaki diğer adı olan Âdâbü’l-Arab ve’l-Fürs’ten söz edilmemektedir. Ancak Yâkut’un Muʿcemü’l-üdebâʾ adlı eserinde hem İbn Miskeveyh hakkında geniş bilgi verilmiş, hem de eserleri arasında Câvîdân-hıred’in adı zikredilmiştir (V, 10). İbn Miskeveyh’in Câvîdân-hıred içinde ünlü eseri Tehzîbü’l-ahlâḳ’ı anması (s. 25), ayrıca kitabın bütün yazmalarında müellif adının İbn Miskeveyh olarak kaydedilmiş olması, eserin ona ait olduğunu kesin olarak göstermektedir. Şevki Dayf, müellifin bu esere Farsça bir ad vermesinden onun erken bir dönemde yazılmış olduğu, hatta ilk teliflerinden biri olarak kabul edilebileceği sonucunu çıkarmaktaysa da (ʿAsrü’d-düvel ve’l-imârât, s. 468) bizzat müellifin Câvîdân-hıred içinde daha önce yazdığı Tehzîbü’l-ahlâḳ’a atıfta bulunması (s. 25), Câvîdân-hıred’in bu eserden sonra yazıldığını göstermektedir. Nitekim Muhammed Arkoun Tehzîbü’l-ahlâḳ’ın 372-376 (982-986), yılları arasında, Câvîdân-hıred’in ise 382’ye doğru, yani müellifin ömrünün altmışlı yıllarında yazılmış olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır (L’Humanisme Arabe, s. 118).

“Câvîdân-hıred” tabiri ilk defa İbn Miskeveyh tarafından kullanılmış değildir. Onun da naklettiği (bk. s. 5-6) geleneksel inanca göre bu adı taşıyan ilk eser, kaynaklarda Helenistik literatürdeki Hermes gibi destanî bir şahsiyet olarak anlatılan, Nûh tufanından kısa zaman sonra yaşadığı öne sürülen, demirin bulunması ve kullanılması, sulama tesisleri kurulması, bina yapımı gibi bazı yeniliklerin mûcidi olarak kabul edilen, Zerdüşt’ten önce bir din kurucusu ve adalet timsali diye tanıtılan Hoşeng (Araplar’da Uşhenc) adlı bir İran hükümdarı ve bilgesine aittir. İbn Miskeveyh’in de Câhiz’e nisbet ettiği ve hakkında başkaca bilgi bulunmayan İstitâletü’l-fehm adlı bir eserden naklettiği (el-Hikmetü’l-hâlide: Câvîdân-hıred, s. 5-6,

18-20) rivayete göre Hoşeng bu eseri halefine nasihatnâme olarak yazmış, daha sonra eser, İran hükümdarı olması dışında hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Kencûr b. İsfendiyâr tarafından eski Farsça'dan (Pehlevîce) yeni Farsça'ya adapte edilmiştir. Nihayet Hasan b. Sehl de eserin önemli bir kısmını Arapça'ya çevirmiştir ki Câvîdân-hıred'in ilk bölümü bu eseri ihtiva etmektedir (s. 6-18). Ancak İbn Miskeveyh'in Câvîdân-hıred'ini el-Hikmetü'l-hâlide adıyla neşreden Abdurrahman Bedevî, esere yazdığı uzun mukaddimede yukarıdaki rivayetlerin kesinlikten uzak olduğunu belirtmiştir. Ona göre eserin Hoşeng'e nisbeti, hatta Hoşeng'in şahsiyeti hakkında anlatılanlar asılsızdır. Câvîdân-hıred adlı Farsça müstakil bir asıl nüshanın varlığı kesin olmakla birlikte bunun, Sâsânî Devleti'nin son zamanlarında yani milâdî VI. yüzyılda yazılmış olması gerekir (el-Hikmetü'l-hâlide, "Giriş", s. 31, 33).

Hoşeng'e nisbet edilen Câvîdân-hıred'in İbn Miskeveyh'in eserindekinden başka birkaç nüshası daha vardır. Bunlardan biri, Bedevî'nin İbn Miskeveyh'e

ait eseri tahkik ederken dikkate aldığı, İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilen ve Yetîmetü's-sultân adını taşıyan nüshadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 672, vr. 27b-44b). Ancak bu nüshada Hoşeng'den hiç söz edilmemesi ve müellif olarak İbnü'l-Mukaffa'ın gösterilmesi, bunun İbnü'l-Mukaffa' tarafından yapılmış bir tercüme veya bizzat onun bir telifi olma ihtimalinin ortaya atılmasına yol açmıştır (Henning, CVI, 75). Diğer bir nüsha ise Kitâbü Tasfiyeti'l-ezhân ve nefâzü'l-fikr ve şahzü'l-kulûb başlığını taşımakta olup Kencûr b. İsfendiyâr'ın telifi olarak gösterilmiştir. Hoşeng'e nisbet edilen eseri neşreden Abdülazîz el-Meymenî bu son nüshanın Câhiz'in İstitâletü'l-fehm'inde sözü edilen nüsha olabileceğini belirtmektedir (MMİADm., IX/3, s. 130).

İbn Miskeveyh, uzun arayıştan sonra İran'da bir Zerdüşt rahipleri reisinden aldığını belirttiği (s. 5) asıl Câvîdân-hıred'e (s. 6-18) "Âdâbü'l-Fürs" başlığı altında Âzerbâz, Büzürgmihr, Kisrâ Kubâz, Enûşirvân, Behmen el-Melik gibi eski İran hakîmlerinin hikemiyatından derlemeleri de eklemiştir (s. 26-88). Eserin bu bölümündeki koleksiyonun otantik değeri üzerine bir makale yayımlayan Von W. Bruno Henning'in tesbitlerine göre İbn Miskeveyh, Pehlevî metinlerini olduğu gibi almak yerine metinlerin sıralarını

değiştirmek, İslâmî telakkilere aykırı sözleri ayıklamak veya bazı düzeltmeler yapmak gibi tasarruflarla bu metinleri, içinde yaşadığı müslüman çevrenin beklentilerine ve inançlarına uygun hale getirmeye çalışmıştır. Nitekim Zerdüştîlik'te Ehrimen'in insanların üzerine gönderdiği kötü ruhlar İbn Miskeveyh'in eserinde tabii ihtiraslar veya şeytan, Zerdüşt din adamı ise fakih olarak ifade edilmiştir. Bu sebeple artık eserin bu bölümünün bütünüyle yabancı kaynaklı olduğunu söylemek güçtür (Henning, CVI, 76).

Câvîdân-hıred'in "Hikmetü'l-Hind" adlı bölümü (s. 89-100) öteki bölümlere göre oldukça kısadır; ayrıca diğer bölümlerin aksine buradaki hikmetlerin sahipleri olarak hiçbir isme yer verilmemiştir. Bu durum, müellifin Hint literatürü hakkındaki bilgisinin kısıtlı ve sathî olduğunu göstermektedir.

"Hikmetü'l-ʿArab" bölümü ise (s. 101-208) öteki bölümlerden hayli geniş tutulmuş ve en başta Hz. Muhammed'in sözlerine yer verilmiştir. Bunlar eserin mahiyetine uygun olarak genellikle özdeyişler ve hakîmâne kısa ifadelerdir. Hadisler Bedevî neşrinde tahrîc edilmiş olup bunlar arasında hemen hemen hiçbir mevzû veya zayıf hadis bulunmamaktadır. Bu bölümde daha sonra Hz. Ali, Hasan-ı Basrî ve diğer bazı ashap ve tâbiîn ileri gelenleriyle mutasavvıfların özdeyişlerinden, ayrıca Hz. Lokman'ın oğluna öğütlerinden, Câhiliye döneminin tek tanrıcı bilgesi Kus b. Sâide ile Eksem b. Sayfî gibi ünlü Arap ediplerinden seçmeler yer alır.

"Hikmetü'r-Rûm" adlı bölüm (s. 209-282) Sokrat'a isnat edilen hikemiyatla başlar ve Hermes, Diogenes ve Batlamyus'a mal edilen hikemiyatla devam eder. Daha sonra İslâm dünyasında çok tanınan "Eflâtun'un öğrencisi Aristo'ya öğütleri", "Arsito'nun İskender'e öğütleri", Ptagoras'ın "ez-Zehebiyye" (ez-Zehebiyyât) adıyla bilinen vasiyeti yer alır. Bedevî, tamamen geç dönem Helenistik muhayyilenin mahsulleri olan bu öğütlerin ve "Eflâtun'un çocukların eğitimine dair öğütleri" gibi daha sonraki fragmanların önemli bir kısmının İbn Hindû'nun Kelimü'r-rûhâniyye'si, İbn Fâtik'in Muhtârü'l-hikem'i, İbnü'l-Kıftî'nin İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ, İbn Ebû Usaybia'nın ʿUyûnü'l-enbâʾı, Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal'i gibi İslâmî kaynaklarda geçtiği yerleri dipnotlarla göstermiştir. Bu fragmanların İslâmî literatüre hangi yollarla intikal ettiği henüz tam

olarak tesbit edilmiş değildir.

Câvîdân-hıred'de geniş yer tutan (s. 229-262) ve tam metni İslâm dünyasına İbn Miskeveyh tarafından tanıtılmış olan Lugazü Kābis'e gelince buradaki Kābis'in, Sokrat'ın arkadaşı ve Eflâtun'un Phaidon diyalogundaki kişilerden Kebes olduğu sanılmaktadır. Ona nisbet edilen Lugaz veya Levḥ'in ise büyük ölçüde Stoa felsefesi karakteri taşıdığı, bu sebeple eserin tamamını veya bir kısmını Kebes'e isnat etmenin imkânsız olduğu görüşü yaygındır. Bu arada eserin Yunanca metni kırkıncı paragraf ortasında, Latince metni ise kırk birinci paragrafın bitiminde sona ermektedir. Bu durum, kırk dördüncü paragrafla son bulan Câvîdân-hıred içindeki Arapça tercümenin eserin tam metni olduğunu göstermektedir. Lugazü Kābis'in Arapça'ya ilk defa kimin tarafından çevrildiği bilinmemektedir. R. Basset mütercimin (İbn) Miskeveyh olabileceğini söylüyorsa da onun Yunanca bildiğine dair hiçbir delil yoktur. Bedevî'ye göre eser muhtemelen hicrî III. yüzyılda veya IV. yüzyılın başında tercüme işiyle uğraşanlardan biri tarafından çevrilmiştir (el-Hikmetü'l-hâlide, "Giriş", s. 54).

Câvîdân-hıred'in "Hikemü'l-İslâmiyyîn el-muhdesîn" bölümünde (s. 285-342) müellifin kendisi ile İbnü'l-Mukaffa‘ ve Fârâbî'nin hikmetli sözlerine yer verilmiştir. İbnü'l-Mukaffa‘a ait kısım onun el-Edebü'l-kebîr'inden iktibas edilmiştir.

Eserin hâtimesinde sözde Eflâtun'a ait bazı hikmetli sözlerle Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye isnat edilen fragmanlar bulunur. Hâtime, müellifinin Câvîdân-hıred'i telif etmekteki maksadının, insanlığın ortak kültür mirası durumundaki hikemiyatın her zaman ve her yerde aynı olup milletlerin aynı aklî gerçekleri paylaştığını ortaya koymak olduğunu ve bu sebeple esere Câvîdân-hıred (ebedî hikmet veya ebedî akıl) adını verdiğini belirten ifadelerle son bulur.

Câvîdân-hıred'in Türk ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası

bulunmaktadır. Abdurrahman Bedevî eserin neşrine yazdığı uzun girişte bu yazmaları geniş olarak tanıtmıştır (s. 54-63). Kitabın ilk tam ve doğru neşri de aynı kişi tarafından yapılmıştır (el-Hikmetü'l-hâlide: Câvîdân-hıred, Tahran 1952). Eserin XI. yüzyıl başlarında Takıyyüddin Muhammed Şüsterî

tarafından yapılan Farsça tercümesi, Muhammed Arkoun ve nâşir B. Thirvatian'ın yazdığı geniş mukaddimelerle birlikte 1976'da Tahran'da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, el-Hikmetü'l-hâlide: Câvîdân-hıred (nşr. Abdurrahman Bedevî), Tahran 1358, ayrıca bk. nâşirin girişi, s. 7-64; a.e. (trc. Takıyyüddin Muhammed Şüsterî), Tahran 1976, Muhammed Arkoun'un mukaddimesi, s. 1-24; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 10; Muhammed Arkoun, L'Humanisme Arabe au IVe/Xe siècle, Miskawayh Philosophe et historien, Paris 1982, s. 118, 146-153; Şevki Dayf, ʿAsrü'd-düvel ve'l-imârât, Kahire 1980, s. 468; Abdülazîz el-Meymenî, "Akdemü kitâb fî'l-ʿâlem ʿalâ reʾy", MMİADm., IX/3 (1929), s. 129-132; Von Walter Bruno Henning, "Eine arabische Version Mittelpersischer Weisheitsschriften", ZDMG, CVI (1956), s. 73-77.

Mustafa Çağrıcı

CÂVİDÂNNÂME

جاوداننامه

Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö. 796/1394) Hurûfîler tarafından ana kaynak sayılan eseri.

VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci yarısında, günümüzde Gürgân diye adlandırılan Hazar denizi kıyısındaki Esterâbâd bölgesinde ortaya çıkan ve İran üzerinden Suriye, Anadolu ve Balkanlar'a kadar yayılan Hurûfîlik fırkasının kurucusu Esterâbâdlı Fazlullah-ı Hurûfî'nin en önemli eseridir. Yaklaşık 788'de (1386) kaleme alınan kitabın bazı bölümleri Esterâbâd lehçesiyle yazıldığından anlaşılması oldukça güçtür. Esterâbâd bölgesine ait mahallî ifadelerin yanı sıra çeşitli sembol ve kısaltmaların (meselâ ج Câvidânnâme, د Âdem, tU Bişt u Heşt, wS Sî vü dü, و م Vesselâm) kullanıldığı eserde Fazlullah Kur'ân-ı Kerîm'i kendi Bâtınî görüşleri doğrultusunda te'vil ve tefsir etmiş, bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaanın sırlarını çözdüğünü söyleyerek Câvidânnâme'nin Kur'ân'ın bir tefsiri olduğunu ileri sürmüştür (Sâdık Keyâ, s. 34).

Bütün Hurûfî eserlerin ana kaynağı olan Câvidânnâme'nin Esterâbâd lehçesiyle yazılan asıl nüshası Câvidânnâme-i İlâhî veya Câvidânnâme-i Kebîr olarak adlandırılır. Eser Fazlullah tarafından klasik Farsça ile yeniden kaleme alınmıştır. Asıl Câvidânnâme'ye oranla daha kısa olan bu nüshaya Câvidânnâme-i Sagīr denir (Gölpınarlı, s. 12). Câvidânnâme-i Kebîr, altı defa ardarda tekrarlanan "ibtidâ" (ابتدا) kelimesiyle, Câvidânnâme-i Sagīr ise "از جميع... بسم ..." sözleriyle başlar.

Düzensiz bir şekilde yazılmış olan Câvidânnâme'nin muhtevasını altı bölümde incelemek mümkündür. Birinci bölümde müellifin itikadî görüş ve düşünceleri sıralanmış, bazı kelâmî konular ele alınmış, ikinci bölümde kâinatın yaratılışı, sema, arz, ay, güneş ve burçlarla ilgili bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde Âdem ile Havvâ'nın ve diğer varlıkların yaratılışı, dördüncü bölümde âhiret, kıyamet ve haşr anlatılmış, beşinci bölümde peygamberlerin gönderilmesi, Hz. Îsâ ve şeriat hakkındaki görüş ve te'viller

zikredilmiştir. Câvidânnâme'deki konuların tahlillerinin tekrarlandığı altıncı bölüm ise Allah'ın sıfatları ve sırların keşfiyle son bulmaktadır.

Hurûfî müellifler tarafından yazılan bütün eserlerde Câvidânnâme esas alınmış ve esere bol bol atıflarda bulunulmuştur. Kitaplarını "nâme" sözüyle bitirmeyi bir gelenek haline getiren müelliflerin çoğu Câvidânnâme'den iktibas ettikleri bölümlerin şerhleriyle yetinmişlerdir.

Henüz tenkitli bir neşri yapılmamış olan Câvidânnâme'nin dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (bk. Münzevî, II/1, s. 1111-1112; Dihhudâ, XI, 485-486, 488; Browne, s. 69-86; Gölpınarlı, s. 56-59, 100-102). Gürgân lehçesiyle yazılan eserler ve özellikle Câvidânnâme için çeşitli sözlükler hazırlanmıştır. Bunların ilki, anonim bir eser olan Lugat-ı Esterâbâdî'dir. Aynı konuda son zamanlarda Sâdık Keyâ tarafından Vâjenâme-i Gürgânî adıyla bir eser daha yayımlanmıştır (Tahran 1330 hş.).

Câvidânnâme, Câvidânnâme-i Sagīr esas alınarak 1048 (1638-39) yılında Derviş Murtazâ adlı bir Bektaşî tarafından Dürr-i Yetîm adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Dürr-i Yetîm'in mütercim hattıyla olan nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde Abdülbaki Gölpınarlı'nın kitapları arasında bulunmaktadır (Gölpınarlı, s. 144-147). Eseri ayrıca Abdülmecid Firişteoğlu da (ö. 864/1459-60) Işknâme (İstanbul 1288) adıyla kısaltarak Türkçe'ye tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fazlullah-ı Hurûfî, Câvidânnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, F, nr. 920; İÜ Ktp., FY, nr. 869; E. G. Browne, A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of the Cambridge, Cambridge 1896, s. 69-86; S. Nüzhet Ergun, Bektâşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 475-477; Şeybî, es-Sıla, II, 156; Sâdık Keyâ, Vâjenâme-i Gürgânî, Tahran 1330 hş., s. 34, 3940; DMF, I, 724; Münzevî, Fihrist, II/1, s. 1111-1112; Ali Alparslan, Câvidânnâme'nin Nesimi'ye Tesiri (doçentlik tezi, 1967), İÜ Ed.Fak., s. 28;

Abdülbâki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, s. 12, 56-59, 69, 100-102, 144-149; Hüsamettin Aksu, Emîr Gıyâseddin Muhammed elEsterâbâdî ve İstivânâme’si (doktora tezi, 1981), DİA Ktp., s. 71-73, 77-78; Dihhudâ, Lugatnâme, XI, 485-486, 488.

Hüsamettin Aksu

CÂVÎDNÂME

جاویدنامه

Muhammed İkbal’in (ö. 1938) felsefî-tasavvufî mahiyetteki Farsça manzum eseri.

Aruzun remel bahriyle yazılmış 1965 beyitlik bir mesnevi olan Câvîdnâme (ezelîlik kitabı), müellifinin deyimiyle “mi‘racın bir çeşit felsefesi” mahiyetindedir. Bu felsefenin gerisinde ise İslâm inancının evrenselliği yatar. İkbal kitabın son bölümünde adı Câvid olan oğluna seslenmekte, eseri ona ithaf etmekte ve onun şahsında sonsuza doğru akıp giden İslâm gençliğine bu dinin ezelî mesajını duyurmak istemektedir.

Câvîdnâme, gerçek peşinde koşan mâneviyat yolcusunun bir tür mi‘racını terennüm etmektedir. Bu yolcu semaları dolaşan “zerre”dir. Fakat onun kalbi çeşitli duygu, düşünce ve tasalarla yanıp tutuşmaktadır. O, “gönlünü kimseye kaptırmamış olan hür” insandır. Şüphesiz ki yolcu İkbal’in kendisidir. Onu Cemâleddîn-i Efgānî’ye takdim eden de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’dir.

Câvîdnâme’nin ana “senaryosu”nu İkbal’in bizzat kendisi özet halinde bir hayranına yazdırmıştır. Eser klasik edebî geleneğe bağlı olarak bir münâcât ile başlar. Bunu altı feleğe yapılan yolculuk takip eder ve kitap felekler ötesi âlemde karşılaşılan olayların tasviriyle son bulur.

Münâcât esere -ve yolculuğa-bir başlangıçtır. Vakit akşamdır; şair deniz kenarında Mevlânâ’dan beyitler okumaktadır. Sonunda gerçek rehber Mevlânâ mâna âleminde kendini gösterir. Şair büyük bir edep içinde mürşidi soru yağmuruna tutar. Bunların bir kısmı mi‘racın esrarı ile ilgilidir. Asıl öğrenmek istediği de insan ruhunun zaman ve mekânın ötesine nasıl geçebildiğidir. Burada zamanmekân kavramları Zarvan (Zurvan) adı altında kişileştirilmiştir. Zarvan (eski İran’da zaman ilâhı) şaire zamanmekân kaydından kurtulmanın şart olduğunu anlatır. Bir müddet sonra şair, Mevlânâ’nın refakatinde göklere doğru yükselmeye başlar. Bu yolculuk

esnasında sırasıyla şu feleklerden geçilir:

1. Ay feleği. Mânevî yolculuğun bu ilk basamağında bir Hint ârifi olan Cihan Dost ile karşılaşılır (bu zat büyük bir ihtimalle Bişvamitra'dır). Tefekkür ve teemmül üzere olan Cihan Dost, Mevlânâ'dan yeni gelenin kim olduğunu öğrenip onunla tanıştıktan sonra şaire çeşitli sorular sorar. Maksat onun ruhanî tekâmül seviyesini ölçmektir. Şair bu mülâkattan başarı ile çıkar. Daha sonra adı Yargamîd olan "tavâsîn deresi"ne ulaşılır. Burada Buda, Zerdüşt, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed'in "tâsînler"iyle, yani bu kişileri ve onların insanlığa getirdiklerini özlü biçimde anlatan "levhalar"la karşılaşılır. İkbal bu levhaları tasvir etmekte, onların arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu dört büyük levha ile dört büyük sima, dört büyük medeniyetin temsilcileri durumundadır. İkbal gerek burada gerekse daha sonraki bölümlerde adı geçen medeniyetleri ciddi bir eleştiriye tâbi tutarak mânevî yolculuğuna devam eder.

2. Utârid (Merkür) feleği. Burada bir yandan Cemâleddîn-i Efgānî, Said Halim Paşa gibi İslâm dünyasının ünlü fikir ve aksiyon adamlarıyla, bir yandan da Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi büyük sûfîlerle karşılaşılır. Bu durum İkbal'e İslâm medeniyetini bir süzgeçten geçirme fırsatı verir. Efgānî Rus halkına bir mesaj gönderir ve emperyalizmin gayri insanî yönlerini gördüğü için Marks'ı över; ancak "meleksiz bir peygamber" (dinsiz ve ateist) olduğu için de onu yerer. Said Halim Paşa ile konuşulacak en önemli konu, İslâm'ın Batı dünyasına doğru hızla koşmasının ortaya çıkardığı problemlerdir. Özellikle hızla Batıcı bir yol takip eden Türk toplumunun bir temsilcisini orada bulmak şair için son derece önemli bir hadisedir.

İkbal bu âlemden itibaren artık Mevlânâ'nın kendisine verdiği "Zinderûd" (yaşayan ırmak) adıyla bilinecektir (beyit 514). Irmak sembolü Goethe'nin "Mahomets Gesang" (Muhammed'in nağmeleri) adlı şiirinde de kullanılmıştır. Orada Hz. Peygamber bu pınardan çıkan ve daha sonra bütün öteki akarsuları sinesinde toplayarak ilâhî ummana ulaşan ırmağa benzetilmiştir. Irmak sembolü aynı anlamda İslâm literatüründe de kullanılmıştır.

3. Zühre (Venüs) feleği. Burası eski İran tanrısı Marduh ve Araplar'ın

tanrısı Baal gibi putların diyarıdır. Zulmün büyük temsilcileri firavunlar, Lord Kitchener'ler de (Sudan'da Mehdî hareketini bastıran İngiliz) burada ikamet etmektedirler. Putlar memnundurlar, çünkü insanlar yeniden "görünen"e tapmaya başlamışlardır. Firavunların, yani kudret sarhoşu olup gaybı hesaba katmayanların sayısında da bir artış vardır. Bu âlemde hâkim olan zihniyet, "Fesat çıkar, böl ve hâkim ol" zihniyetidir. Şair burada İslâm dünyasının böyle bir siyasete mâruz kaldığını belirtir ve ırkçılık, maddî gelişme, makam ve şöhret gibi "putlar" uğruna muhteşem iman ve ahlâk binasının feda edilmekte olduğundan yakınır.

4. Merih (Mars) feleği. İkbal mânevî yolculuğunun bu safhasında, bugün Batı âleminde görülen teknoloji ağırlıklı medeniyetten çok üstün bir medeniyetle karşılaşır. Buranın sakinleri henüz ruhlarını bedenlerine satmamışlardır. Fakat onların da başlarında büyük bir belâ vardır. Şeytan (Farmarz) İngiltere'den bir kadın kaçırmış ve "siyaset" adı altında ne kadar hile ve kurnazlık varsa hepsini ona öğretmiştir. Kadın peygamberlik iddiasındadır. Ona göre dünyaya kadın hâkim olmadıkça, hatta erkeklerin dünyaya gelmesi önlenmedikçe huzur olmayacaktır. "İki vücudun birleşmesinden kurtulmak kadının tevhidi" olacaktır (beyit 1046). Mevlânâ burada Zinderûd'a şöyle der: "Bu yeni âyinli asrın mezhebine bak; dinsizlik terbiyesinin mahsulünü gör" (beyit 1047). Câvîdnâme'nin bu kısmında aslında faydalı olan bilim ve teknolojinin kurnaz ve hilekâr siyaset yüzünden yıkıcı hale sokulduğu anlatılır ve özellikle Mevlânâ'nın diliyle Batı medeniyeti derin bir tahlil ve tenkitten geçirilir.

5. Müşteri (Jüpiter) feleği. Şair burada Hallâc, "Gālib" mahlasıyla tanınan Türk asıllı İranlı şair Mirza Esedullah Han ve 1852'de İran'da idam edilen Kurretülayn Tâhire gibi büyük sûfî ve şairlerle karşılaşır. Gālib ile şiir üstüne konuşulur. Hallâc, ayağının altında ateş bulunan âşıkların önderidir. Onlara cennette emin bir yer teklif edilmiş, fakat onlar kâinatın sonsuzluğu içinde dâimî bir hareket halini tercih etmişlerdir. Allah'ın âyetlerinin sonsuz olduğu bir âlemde âşık bir yerde nasıl kapanıp kalabilir! Bu arada şeytanla karşılaşılır; onun da derdi, büyük bir kolaylıkla zafer üstüne zafer kazanmanın getirdiği bıkkınlıktır. İnsanlar artık onu yormamakta, her istediğini yapmaktadırlar. Şeytan derdini şöyle anlatır: "Boynumu bükecek yiğit istiyorum; her emrimi yerine getiren kullardan bıktım". İkbal'in bu âlemi anlatırken işlediği tema, acı çekmenin benliğin idrak ve takviyesi

üzerindeki derin etkileridir.

6. Zühal (Satürn) feleği. Cehennemin bile kabul etmediği hainler ve sefiller

bu felekte dolaşmaktadırlar. Bunlar arasında önde gelen iki kişi Mîr Sâdık ve Mîr Câfer'dir. Her ikisi de düşmanla iş birliği yapmış, vatanlarına ihanet etmişlerdir. Daha sonra Hindistan'ın ruhu ile karşılaşılır. İkbal burada Hint cemiyetini öne sürerek bütün Doğu topluluklarının mâzilerine körü körüne bağlılıklarını tenkit eder. Katı gelenekçilik fanuslarındaki alevi söndürmüş ve onlara "eski örneklerden bir hapishane yapmıştır" (beyit 1307). Onlar kendi sırlarını (imkân ve kabiliyetlerini) unuttukları için artık kendi sazlarını çalamamaktadırlar. "Sabır ve cebir" onların hayat felsefesi olmuştur.

Felekler ötesi. Burada karşılaşılan en önemli sima, kalbi mümin kafası kâfir olan Alman filozofu Nietzsche'dir. O "darağacı olmayan Hallâc"dır (beyit 1357). Bu filozof her şeyi akılla ölçen, aşkı kapıdan içeri sokmak istemeyen, dini bile bir törenden ibaret sayan Avrupa'nın kafasına tokmak indirdi. Ne yazık ki İkbal'e göre kendisi de "lâ"da kaldı ve "illâ"yı söyleyip tevhide varamadı. Bu onun "abdühû" makamını bilmemesinden ileri geliyordu (beyit 1373).

Daha sonra cenneti firdevse hareket edilir. Şair burada mâna âleminin uzun bir tasvirini yapar; akıl (kıyas) ile kalbi (derunî tecrübe) karşılaştırır. Bu arada Şerefünnisâ'nın (Keşmir halkının mânevî önderi ve Lahor Valisi Abdüssamed Han'ın kızı) sarayına gidilir ve orada Keşmir'in dertleri dile getirilir. Kılıç (maddî güç) ve Kur'an'ın birlikte bulunmasının şart olduğu ifade edilir. Burada ayrıca Ali Hemedânî, Molla Tâhir Ganî, Nâdir Şah ve Tîpû Sultan'la da sohbet edilir. Özellikle devlet adamlarıyla yapılan konuşmalarda Türkler, İranlılar ve Araplar'ın Batı medeniyetinin cazibesine kapılmalarının tehlikelerine işaret edilir. İkbal çok meşhur olan şu beytini burada söyler: "Daha çabuk ol, vuruşun daha sert olsun; yoksa iki cihanda bedbaht olursun" (beyit 1454). Hûriler Zinderûd'dan bir süre kendileriyle kalmasını rica ederler. Ateş ve şiir sahibi Zinderûd kalamayacağını söyler; çünkü o âşıktır ve âşık "ibn sebîl"dir (gezgin). Nihayet huzura doğru yolculuk başlar. Cebrâil mi'racın son halkasında Hz. Peygamber'i nasıl yalnız bıraktıysa Mevlânâ da Zinderûd'u yalnız bırakır. İnsan ilâhî huzura

tek başına gitmek durumundadır. Burada cemâl*in nidasını duyar. Kendisine ilâhî tecellî, Allah-insan ilişkisi, insanın nasıl bir varlık olması gerektiği hususunda bilgiler verilir. Sonra celâl*in tecellisine nâil olur. İkbal'in iman, ahlâk, aşk ve kudrete dayanan "ene" felsefesinin bir özeti eserin bu son kısmında yer alır.

Göklere yolculuk çok eski zamanlardan beri çeşitli kültürlerde edebî bir tema olarak kullanılmıştır. Zerdüşt geleneğinin Arda Virafnâme'si, Arda Viraf'ın Ahura Mazda'nın huzuruna kadar ulaştığı bir seyahati anlatır. Benzer eserler eski Çin, Mısır ve Yunan kültürlerinde de vardır. İslâm'daki mi'rac motifinin, çeşitli müslüman müelliflerin bu konudaki eserleri yanında, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve İbnü'l-Arabî'nin eserleri vasıtasıyla bu alanın en ünlü eserlerinden biri olan Dante'nin İlâhî Komedya'sına ilham kaynağı olduğu Asin Palacios ve Enrica Cerulli gibi araştırmacılar tarafından ispatlanmıştır. Goethe'nin Faust'u da bu alanın önemli eserlerinden sayılır. Câvîdnâme, bu geleneğin son ve yüksek örneklerinden biri olup göklere yükseliş, çeşitli gezegenlerde veya gök tabakalarında iyi ve kötü ruhlarla, şeytan ve meleklerle karşılaşıp konuşma, cennet, cehennem, ilâhî huzura ve en yüksek mutluluk ülkesine kavuşma gibi türün başlıca ortak konuları bu eserde de vardır. Ayrıca Câvîdnâme ile İlâhî Komedya arasında meselâ Utârid, Merih, Müşteri ile ilgili müşahedelerde, yine Câvîdnâme ile Faust arasında özellikle Allah-İblîs diyaloguyla ilgili ifadelerde benzerlikler görülmektedir. Ancak bunlar söz konusu edebî türün geleneksel üslûbu olup Câvîdnâme'nin orijinalitesini zedelemez.

İslâm dünyasında Farsça olarak yazılmış manzum eserler zincirinin çok önemli bir halkasını oluşturan Câvîdnâme, Muhammed İkbal'in şiir hayatının bir şaheseri sayılır. Eser neşredildiği zaman (Lahor 1932), İkbal daha önce kaleme aldığı Esrâr-ı Hodî (Lahor 1915), Rumûz-ı Bîhodî (Lahor 1918), Peyâm-ı Meşrık (Lahor 1923), Zebûr-ı ʿAcem (Lahor 1927) gibi şiir kitapları ve The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore 1930) gibi nesirleriyle bir mütefekkirşair olarak ününün doruğundaydı. Gerek bu Farsça eserlerde, gerekse Urduca yazılmış başka eserlerindeki duygu ve düşüncelerin önemli bir kısmı, Câvîdnâme'de parlak bir dil ve tefekkür seviyesiyle tekrar ortaya konmuştur.

Câvîdnâme ilk defa Lahor'da 1932'de basılmış, sonraki yıllarda da birçok

baskısı yapılmış ve İkbal'in öteki eserleri gibi başlıca dünya dillerine tercüme edilmiştir. Bunlardan Alessandro Bausani'nin yaptığı İtalyanca tercüme Il Poema Celeste (Roma 1952), Annemarie Schimmel'in hazırladığı Almanca tercüme Das Buch der Ewigkeit (Münih 1952), yine Schimmel'in yaptığı açıklamalı Türkçe tercüme Câvidnâme (Ankara 1958, 1989) adlarıyla yayımlanmıştır. Eserin Fransızca tercümesi Le Livre de l'Eternité adıyla Muhammed Mukrî ve Eva Meyerovitch tarafından yapılmıştır (Paris 1962). Mahmud Ahmed'in İngilizce manzum tercümesi Pilgrimage of Eternity (Lahor 1961, 1964), A. J. Arberry'nin yaptığı tercüme Javid Nama (London 1966) başlığını taşır. İn'âmullah Han Nâsır ve Asgar Hüseyin Han Nâzir'in birlikte hazırladıkları Urduca manzum tercümeyi (Lahor 1966) çeşitli Hint dillerinde daha başka manzum ve mensur tercümeler takip etmiştir (Karaçi 1967; Mültan 1973; Lahor 1976, 1977). Muhammed Saîd Cemâleddin, 1972'de Kahire Aynişems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırladığı doktora tezi içinde Câvîdnâme'nin Arapça tercümesini de yapmış ve bu tercümeyi daha sonra Risâletü'l-hulûd ev Câvîdnâme adıyla yayımlamıştır (Kahire 1974). Hüseyin Mücîb el-Mısrî de eseri manzum olarak Arapça'ya çevirmiş ve Fi's-Semâʾ başlığıyla neşretmiştir (Kahire 1973).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed İkbal, Câvîdnâme (Külliyyât içinde, nşr. Ahmed Serûş), Tahran 1343; a.e. (trc. A. Schimmel), Ankara 1989, ayrıca bk. mütercimin önsözü, s. V-XLIV; S. A. Vahid, Glimpses of Iqbal, Karaçi 1974, s. 173-174; Khurshid Alam, "The Vision of Utopia in Javeed Nama", Iqbal: A Critical Study (nşr. M. H. Siddiqui), Lahore 1977, s. 51-58; N. M. Khan, "Javeed Nama: In Iqbals Own Words", a.e., s. 102-107; Saiyed Abdul Hai, Iqbal The Philosopher, Dacca 1980, s. 60-66; Ahmed Muavvad, el-ʿAllâme Muhammed İkbâl, Kahire 1980, s. 262-266; M. Maruf, "Javeed Nama: A Study of the World Civilization", Iqbal Congress Papers (University of the Pancab), Lahore 9-11 November 1983, V/II, s. 229-241.

Mehmet S. Aydın

CAWNPUR

(bk. KANPÛR)

CEALİYYÛN

الجعليّون

Sudan’da bir kabile grubu.

Esasını, yerleşik hayata geçmiş olan ve daha ziyade Dongola’dan güneydeki Sabalûka’ya kadar uzanan sahalarda yaşayan kabileler teşkil etmektedir.

Kordofan ve başka yerlerdeki aşiret ve kabileler kendilerini hep bu gruptan saymaktadırlar. Cealiyyûn aşiretleri arasındaki irtibat eskiden beri nesep bağıyla sağlanmıştır. Bu gruba adını veren şahıs, Abbâsîler’e mensup olduğu iddia edilen İbrâhim Ceal’dir. Cealiyyûn’un ortak vasıfları daha belirgin olarak Nübye’deki kolunda görülür. Denâkıle veya grubun kuzey kabileleri hâlâ bir Nübye dili konuşurlar.

Tarih boyunca Nil vadisinden sık sık göçler olmuştur. Bu ise Sudan’ın diğer kısımlarında yaşayanların Cealî soyuna mensup olduklarına dair iddiaların temelini teşkil etmektedir. Meselâ Sinnâr bölgesindeki Hamac ile Nil’in batı yakasında yaşayan kabileler bu iddiadadırlar. Diğer yerlerde ise başa geçmiş olan kabile, bir Cealî muhacirin mahallî bir kadınla evlenmesinden doğan bir sülâleden geldiğini iddia etmektedir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Şâikıyye Konfederasyonu’nun kuruluşuyla Dârfûr’un kültür ve ticaretine tesir eden Denâkıle-Cealiyyûn göçleri başladı. İnanışa göre İbrâhim Ceal Abbas’ın ahfadından kabul edildiği için Abbâsî kelimesi Sudan dilinde Cealî ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Dârfûr ve Veday hânedanlarının Abbâsîler’e mensup oldukları hakkındaki iddialar buradan kaynaklanmaktadır.

Atbara ile Nil’in birleştiği yerle Sabalûka çağlayanı arasında yaşayan grubun en güneyindeki kabile de Cealiyyûn adıyla anılmaktadır. Cealîler, Func Krallığı’nın hâkim olduğu dönemde güney komşuları olan Abdallâb’a bağlıydılar. Abdallâb’ın irsî reisi olan Ved Acîb, Sultan Sinnâr’ın riyâsetindeki Arap kabilelerine hâkim bir durumda bulunuyordu.

Cealiyyûn'un kurduğu mahallî krallık, XVI. yüzyılın sonundan itibaren Sa'dâb aşiretinin mek (çoğulu mükûk) denilen reisleri tarafından idare ediliyordu. Bunların merkezi Nil'in sağ yakasındaki Şendî idi.

Meczûbîler adıyla meşhur olan fakih ailesi, XVIII. yüzyılda Atbara kavşağının güneyindeki Cealîler arasında dinî esaslara dayalı bir kabile yönetimi kurdu. Bu idarenin kurucusu Hamad b. Muhammed el-Meczûb (ö. 1776) bir zâhid ve davetçi olarak Cealîler arasında büyük bir şöhrete kavuşmuş, Damer merkez olmak üzere bölgenin en güçlü hükümdarı olmuştu. 1814'te Damer'i ziyaret eden Burckhardt yörede Hamad'ın torunu Muhammed el-Meczûb'un (1796-1831) hüküm sürdüğünü söyler. Mısır ve Mekke'de öğrenim görmüş olan hocalar Cealîler'in okullarında din dersleri veriyorlardı. Cealî Krallığı, son reis (mek) Nimr Muhammed'in idaresinde oldukça zayıflamış olan Abdallâb'ınkinden çok daha önemliydi. Kızıldeniz ve Mısır'ın iç kısımlarından gelen yolun kavşak noktasında bulunan Şendî 1814'te Doğu Sudan'ın ticaret merkezi olmuştu. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Sudan'a müdahalesi sırasında Mek Nimr, Serasker İsmâil Kâmil Paşa'ya teslim oldu (28 Mart 1821). Ertesi yıl İsmâil Paşa Sinnâr'dan döndüğü zaman Şendî'de Mek Nimr tarafından karşılandı. Daha sonra köle ticareti yüzünden aralarında ihtilâf çıktı. Bu durum yeni fethedilen topraklarda büyük bir gerginliğe yol açtı. Bunu Cealîler'in ve bunların güneyindeki kabilelerin isyanı takip etti. Bu isyan serasker Defterdar Mehmed Hüsrev Bey tarafından Kordofan'da kanlı bir şekilde bastırıldı. Şendî kasabası tahrip edilince Nil'in sol yakasında yer alan Metemme kasabası kabilenin taşradaki başlıca merkezi oldu.

Ticaret kabiliyeti üstün ve zeki bir topluluk olan Cealiyyûn Osmanlı idaresi altında umumiyetle çok müreffeh yaşamışlardır. Cealiyyûn, Kordofan ile Dârfûr'da ve özellikle ülkenin küçük tüccarlar için daha uygun bir ticaret merkezi olan güney tarafında dağınık olarak bulunurlar. Cellâbe denilen bu tüccarların köle ticaretiyle meşgul olmaları, vali C. G. Gordon Paşa'nın 1879'da ciddi tedbirler almasına sebep oldu. Bundan dolayı Cealiyyûn'un Muhammed Ahmed el-Mehdî (ö. 1885) taraftarı olması şaşırtıcı değildir. Cealiyyûn ve nehir kenarında yaşayan diğer kabileler Mehdî'nin ilk yıllarında hâkim mevkideydiler. Mısır'daki İngiliz kuvvetlerinin kumandanı olan general H. Herbert Kitchener, Sudan'ı işgal etmek için Ümmüdürmân'a doğru ilerlediği zaman Metemme'deki Cealî reisi

Abdullah Saʻd, Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin yerine geçen Halîfe'nin Mehdî'ye bağlı kuvvetlere üs yapmak istediği şehri tahliye etmeyi reddetti. Metemme daha sonra Mehdî'nin askerleri tarafından ele geçirildi ve Abdullah Saʻd öldürüldü (1 Temmuz 1897). Daha sonraki yıllarda ticaret ve eğitim sahasında büyük imkânlar elde eden Cealîler bugün Sudan Cumhuriyeti'nin her tarafında yaşamaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ömer et-Tûnisî, Teşhîrü'l-ezhân bi-sîreti bilâdi'l-ʿArab ve's-Sûdân (nşr. H. M. Asâkir – M. M. Muscid), Kahire 1965, s. 85; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, London 1965, s. 17-19, 82, 84, 96, 110, 180, 182, 198, 224-226, 237, 245; Yusuf Fadl Hasan, The Arabs and the Sudan, Edinburgh 1967, s. 136, 145-154; Dırâr Sâlih Dırâr, Târîhu's-Sûdân elhadîs, Beyrut 1968, s. 26, 28-30, 32-34, 3637, 45-46, 48-49, 86, 96-97, 195, 202, 214; Magali Morsy, North Africa 1800-1900, London 1984, s. 18, 123, 125, 127, 222, 249, 254, 262; P. M. Holt, el-Mehdiyye fi's-Sûdân (trc. Cemîl Ubeyd), Kahire 1978, s. 16, 27, 55, 70; a.mf., "Djaʿaliyyūn", EI² (İng.), II, 351-352; P. M. Holt – M. W. Daly, A History of the Sudan, London 1988, s. 3-5, 10, 34-35, 40-41, 50-51, 55-57, 59, 64, 88, 99, 111; S. Hillelson, "Sûdan", İA, X, 777, 778, 780.

Hulûsi Yavuz

CEB-i HÜMÂYUN

(bk. CEYB-i HÜMÂYUN)

CEBÂNET

(bk. KORKAKLIK)

CEBBÂR

الجبّار

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” anlamındaki cebr kökünden mübalağa ifade eden bir sıfattır. Râgıb el-İsfahânî’ye göre cebr kelimesinin asıl mânası “herhangi bir şekilde zor kullanarak bir şeyi ıslah etmek”tir; bununla beraber kelime bazan zor kullanmaksızın düzeltme, bazan da düzeltme söz konusu olmadan zor kullanmayı da ifade eder. Bu sözlük anlamlarına göre cebbâr “kırık dökük ve bozuk olan şeyleri düzeltip onaran, her şeyi tasarrufu altına alan ve iradesini her durumda yürüten” demektir. Cebbâr, “alabildiğine boy verip yükselen hurma ağacı” anlamındaki “nahletün cebbâre” kullanımından hareketle “ulaşılamayacak derecede azamet (ceberût) sahibi” mânasında da kullanılmıştır (“zü’l-ceberût” için bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 147; Müsned, V, 388, 396-397). Kelime beşerî bir sıfat olarak kullanıldığında “başkasına hak tanımayan, bencil, kibirli, zorba, Allah’a karşı boyun eğmek istemeyen, fizyolojik ve ruhî yapısı bakımından kaba insan” anlamlarına gelir.

Kur’ân-ı Kerîm’de cebbâr, ikisi çoğul (cebbârîn) şeklinde olmak üzere on âyette geçmektedir. Bir grup esmâ-i hüsnâyı ihtiva eden bir âyette (el-Haşr 59/23) cebbâr ismi azîz ve mütekebbir isimleri arasında yer almış, doksan dokuz ismi ihtiva eden hadiste de aynı tertip içinde zikredilmiştir (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10). Hasan Basri Çantay Kur’an tercümesinde, “el-azîzü’l-cebbârü’l-mütekebbir” diye sıralanan bu ilâhî isimleri “gālib-i mutlak, halkın halini kemâl-i salâha götüren, büyüklükte eşi olmayan” şeklinde tercüme etmek suretiyle cebbâra “ıslah” mânası vermeyi uygun bulmuştur. Cebbâr kelimesi diğer dokuz âyette yergi ifade eden beşerî mânalar taşır. Bunların bir kısmında Hz. Muhammed ile Hz. Îsâ’nın, beşerî anlamda kötü olan bu sıfattan münezzeh oldukları ifade edilir. Cebbâr hadislerde de sözlük ve terim mânalarıyla geçmekte, esmâ-i hüsnâdan biri olarak Allah’a nisbet edilmektedir (bk. Wensinck, Muʻcem, “cbr” md.).

Cebbârın asıl mânası, Râgıb el-İsfahânî'nin de belirttiği üzere, bozulan, nizamından çıkan her şeyi yerine göre zor kullanarak ıslah etmektir. Gerçekten Allah, "yaratılmışların halini iyileştiren, hakkı galip getiren, her güçlüğü kolaylaştıran, her kırığı onarandır" (Râzî, s. 198). Abdullah b. Abbas'ın rivayetine göre Hz. Peygamber namazın iki secdesi arasında okuduğu duada cebr kökünden türeyen emir sigasını kullanarak, "Allahım!... Dağınıklığımı toparla, bana dirlik düzenlik ihsan et!..." şeklinde niyazda bulunurdu (Tirmizî, "Salât", 95; İbn Mâce, "İkāmet", 23). Hz. Ali'ye nisbet edilen bir duada da, "Ey her kırılanı onaran (câbir) ve her güçlüğü kolaylaştıran!..." yakarışı yer almaktadır. Cebbâr bu muhteva ile birlikte cebir anlamı taşıyan bir unsuru da ihtiva etmektedir. Ancak buradaki cebir haksızlık ve zulüm gibi beşerî özellikler taşımaz. Aksine haksızlıkları, zulmü ve zorbalığı ortadan kaldırmayı hedef alan bir niteliğe sahiptir.

Cebbâr ismi bu mânalarıyla Allah'ın kâinat ve insanla ilgili isimlerinden ve fiilî sıfatlarından biri olarak kabul edilir. Cebbârın kapsadığı azamet ve aşkınlık (müteâl oluş) anlamı göz önünde bulundurulduğu takdirde ise Allah'ı niteleyen zâtî isim ve tenzîhî sıfatlar grubuna girer. Çünkü zât-ı ilâhiyyeyi duyularla idrak etmek, mahiyetini akıl yoluyla kavramak veya O'nu hayalde canlandırmak mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "cbr" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "cbr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "cbr" md.; Wensinck, Muʿcem, "cbr" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "cebbâr" md.; Müsned, V, 388, 396-397; İbn Mâce, "Duʿâ", 10, "İkāmet", 23; Ebû Dâvûd, "Salât", 147; Tirmizî, "Daʿavât", 82, "Salât", 95; Halîmî, el-Minhâc, I, 195, 203-204; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve's-sıfât, vr. 87ᵃ-b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve's-sıfât (İmâdüddin), I, 122; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, s. 51; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 232-233; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (Sa'd), s. 197-200; Ebü'l-Kāsım es-Sem'ânî, Ravhu'l-ervâh fî şerhi esmâʾi'l-Meliki'l-Fettâḥ (nşr. Necîb

Mâyil-i Herevî), Tahran 1368/1989, s. 53-59; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VI, 330; Suat Yıldırım, Kur'ânda Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 271-272.

Bekir Topaloğlu

CEBBÂR b. SAHR

جبّار بن صخر

Ebû Abdillâh Cebbâr b. Sahr b. Ümeyye el-Ensârî (ö. 30/650-51)

Hz. Peygamber ve Hz. Ömer zamanlarında vergi tahmin memurluğu yapan sahâbî.

Medineli olup Hazrec kabilesinin Benî Selime kolundandır. Hz. Peygamber'e biat eden hanımlardan biri olan annesi Suâd bint Seleme de aynı kabiledendir.

Hicretten yaklaşık otuz iki yıl önce doğdu. Ne zaman müslüman olduğu bilinmemektedir. Birinci ve ikinci Akabe biatlarında bulundu. Hicretten sonra Hz. Peygamber onunla Mikdâd b. Amr arasında kardeşlik bağı (muâhât) kurdu. Bedir ve Uhud savaşlarına katıldı. Diğer bütün gazvelerde de Hz. Peygamber'in yanında yer aldı. Hayber'in fethedilmesi üzerine (7/628) Hz. Peygamber tarafından Zeyd b. Sâbit'le birlikte ganimet mallarının tesbitiyle görevlendirildi. Hayber'de kalan yahudilerin ödeyeceği vergileri tahmin etmekle görevli olan (hâris) Abdullah b. Revâha Mûte Savaşı'nda şehid düşünce Hz. Peygamber tarafından bu göreve tayin edildi. Cebbâr hasat zamanı Hayber'e gider, üzüm ve hurma gibi mahsulü ağaç üzerinde tahmin eder, hasattan sonra yarıya bölerek yahudilere hakkını verir, kalan kısmı beytülmâl adına teslim alırdı. Birkaç yıl bu görevi yaptı. Bir ara Hz. Peygamber onu su kuyularının düzeltilmesi işiyle görevlendirdi. Hz. Ömer zamanında da Medine'de vergi tahmin memurluğunu yürüttü. Bunun yanı sıra pazar kolculuğu (hisbe) görevinde bulundu. Hz. Ömer'in yahudileri Hayber'den çıkardıktan sonra paylaştırdığı Vâdilkurâ arazisinden Cebbâr'a da bir hisse düştü.

Hz. Osman'ın halifeliği döneminde Medine'de vefat eden Cebbâr'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadis Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indedir (III, 421).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 421; Müslim, “Zühd”, 74; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 91, 92, 138, 170, 234, 375; II, 691, 720, 721; III, 985, 993; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 369; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 161; İbn Abdülber, el-İsti‘âb, I, 88; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 316; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 449-450.

Mücteba Uğur

CEBECİ

Osmanlı Devleti'nin merkez kuvvetlerini oluşturan kapıkulu ocaklarından biri.

"Silâh, zırh" anlamına gelen Moğolca cebe kelimesinden Türkçe +ci ekiyle türetilen cebeci Yeniçeri Ocağı neferlerine ok, yay, kılıç, zırh, tüfek, barut, kurşun, kazma, kürek gibi silâh ve savaş malzemesi temini, bunların yapımı, tamiri ve korunması ile uğraşan ocağın adıdır. Kuruluş tarihi kesin olarak tesbit edilememekle beraber XV. yüzyıl ortalarından itibaren varlığı bilinmektedir.

Cebeci Ocağı'na nefer sağlanması Yeniçeri Ocağı'nınki gibi acemi oğlanlarından olurdu. Ocağa yeni alınan nefere önceleri şâkird, daha sonra ise usta denirdi. Ocak nizamının bozulması ile birlikte Acemi Ocağı dışından da nefer alınmış, evlenen cebecilerin çocuklarının kaydı yapılır olmuştu. Savaş zamanı yazılan gönüllü cebecilere "cebeci serdengeçtisi" denirdi.

Cebeci Ocağı da Yeniçeri Ocağı gibi orta ve bölüklere ayrılırdı. Bunların bir kısmı nakkaşân, tîrgerân, tûğî ve saykalî gibi özel isimli bölüklerdi. Bölük sayısı altmış altıya, cemaat ortası adedi ise altmış ikiye varırdı.

Ocağın en büyük zâbiti cebecibaşı idi. Bunun teşrifattaki yeri kapıcılar kethüdâsından sonra, topçubaşından önce gelirdi. Bu makama ocak içinden tayin yapıldığında genellikle başkethüdâ cebecibaşı olursa da bazan cebehâne başçavuşunun da getirildiği olurdu. Ocağın cebecibaşından sonra gelen yüksek rütbeli zâbitleri dört kethüdâ ile cebeciler başçavuşu idi. Bunların ardından orta ve bölük kumandanları, daha aşağıda odabaşılar, onların da altında her birine usta denilen öteki küçük rütbeli zâbitler gelirdi. Cebeci Ocağı'nda ayrıca kalem işlerini yürüten cebeciler kâtibi, başhalife ve kesedar gibi görevliler de vardı. Bunlar cebehâne masraflarını, cebecilerin ulûfe defterlerini tutarlardı. Her cebecibaşı değişikliğinde cebehânedeki mühimmatın hesabı çıkarılarak noksan ve fazlalık tesbit edilir, eksik mühimmatın yarısını cebecibaşı, öbür yarısını ise cebehâne

başhalifesi öderdi. Cebecibaşının görevlerinden biri de Ahırkapı, Ayasofya ve Hocapaşa taraflarının asayişini sağlamaktı.

Ordunun başında padişah veya serdâr-ı ekrem sıfatıyla sadrazam sefere çıkarsa cebecilerin tamamı, eğer bir başkası serasker sıfatıyla orduya kumanda ederse gereği kadar cebeci katılır ve cebehâne götürülürdü. Cebecilerin mevcudu Yeniçeri Ocağı'nınki ile paralel olarak azalıp çoğalmıştır. Kanûnî devrindeki sayıları 700 iken XVI. yüzyılın sonlarında 4000'e yaklaşmış, IV. Murad zamanında 7000-8000'e varmış, fakat daha sonra 2500 civarına düşmüştür.

Cebeciler kış aylarında haftada bir, yaz aylarında ise haftada iki gün tüfek tâlimi yaparlardı. Maaşlarını öteki kapıkulu ocakları gibi ulûfe veya mevâcib adıyla üç ayda bir alan cebeci neferlerine ayrıca yılda bir defa 30'ar akçe yay parası (âdet-i kemanbahâ) verilirdi. Cebeci maaşları için gerek merkezdeki gerekse taşradaki kale cebehânelerinde muntazam mevâcib defterleri tutulurdu.

Yeniçerilerin mevcut olduğu bazı serhad kalelerinde bulunan cebecilerin başındaki âmirlere de cebecibaşı adı verildiği olurdu. Ancak merkezdeki asıl cebecibaşı ile karıştırılmamaları için bunlara genellikle cebecibaşı vekili denirdi.

Cebecilerin kışlaları Ayasofya Camii karşısında idi. Bunların yanında malzeme deposu ile her cins malzemenin yapıldığı ve tamir edildiği atölyeler bulunurdu. İmal edilecek malzemenin temini için gerekli para mühimmat akçesi adıyla devlet hazinesinden tahsis edilirdi. Gerekirse ocak dışındaki esnafa da ücreti ödenerek mühimmat imalâtı için sipariş verilebilirdi. Ocak için gerekli çadırların kumaşı Mehterhâne'den satın alınır ve çadırlar çadırcılar esnafına yaptırılırdı. Taşradaki kale cebehânelerine mühimmat gönderilmesi işi, oralardaki cebecibaşı vekillerinin arzı üzerine merkezden görevlendirilen mübaşirler tarafından yerine getirilirdi.

Cebeci Ocağı Yeniçeri Ocağı'nın ilgası ile birlikte 1826 yılında ortadan kaldırılmış, fakat kısa süre sonra yapılan bir düzenleme ile Cebehâne-i Âmire adıyla yeniden kurulmuştur. Hazırlanan kanunnâmeye göre

cebecibaşı tabirinin yerini "cebehânecibaşı" almış ve ocağın mevcudu 1054 kişi olarak belirlenmiştir. Yeni ocağa alınacak neferler için on beşotuz yaş sınırı da getirilmiştir. Cebehânecibaşı'dan sonra cebehâne nâzırı gelirdi. Nâzır cebehânenin teknik işlerinden sorumlu idi. Yeni sisteme göre cebehâne neferleri iki ana kola ayrılmış, bunların her biri sağ ve sol kol bölükbaşısı adı altında iki zâbitin emrine verilmiştir. Bunların üstünde iki beşyüzbaşı ile bir başbölükbaşı vardı. Bölükbaşıların altındaki 105'er kişilik beşer safın başında birer yüzbaşı bulunurdu. Kumanda zincirinin en altında bulunan onbaşıların emrinde ise onar nefer vardı. Her safa birer imam, sancaktar ve çavuş ile hepsine birden iki yoklama kâtibi, tabip ve cerrah tayin edilmişti. Yeni düzenlemeye göre cebeci neferleri her gün kışlalarında "kuru tâlim"le meşgul olacaklar, pazartesi ve perşembe günleri ise Sultanahmet Meydanı'nda ateşli silâhlarla tâlim yapacaklardı.

Cebehânede görevli bir nefer on iki yıl hizmetten sonra dilerse emekliye ayrılabilecekti. Yaşlılık veya hastalıktan dolayı emekli olursa maaşının yarısı ile, savaşta yaralanmışsa üçte ikisi veya duruma göre daha fazlasıyla emekli olabilecekti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, IX, 281; LII, 112; LIII, 85; LVIII, 200; BA, MAD, 792, 795, 16.315, 21.179; BA, HH, 17.655, 19.471; BA, Cevdet-Askerî, nr. 2557, 2708, 3852, 6979, 13.180, 14.347, 23.599; BA, KK, 7413; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 90; Silâhdar, Târih, I, 12; d'Ohsson, Tableau général, VII, 362-363; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 89; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 3-31; a.mlf., "Cebeci", İA, III, 35-36; Pakalın, I, 263-264; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (nşr. N. Türsan – Ş. Türsan), Ankara 1983, s. 3; Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 32.

Yasemin Kılıçarslan

CEBEHÂNE-i ÂMİRE

(bk. CEBECİ)

CEBELE

جبلة

Suriye’de Lazkiye’nin güneydoğusunda küçük bir liman şehri.

Nusayriye dağı eteklerinde kurulmuş olan Cebele, eski tarihlerden beri önemli bir ticaret merkezi ve Ortaçağ’ın müstahkem şehirlerinden biriydi. Hz. Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın kumandanlarından Ubâde b. Sâmit

tarafından fethedildi (17/638). O sırada Bizans İmparatorluğu’nun hâkimiyetinde bulunan Suriye’nin sahil şehirlerinden Lazkiye’nin fethi üzerine Rumlar Cebele’yi tahliye ettikleri için İslâm ordusu hiçbir mukavemetle karşılaşmadan şehre girerek surları ve kaleyi tahrip etti. Daha sonra Muâviye b. Ebû Süfyân surların dışında yeni bir kale inşa ettirerek buraya müslümanları yerleştirdi.

Uzun yıllar İslâm hâkimiyetinde kalan şehir 245’te (859-60) vuku bulan depremde büyük zarar gördü. Hamdânî Emîri Seyfüddevle’nin ölümü üzerine 968’de Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas, 975’te de Iohannes Çimiskes tarafından işgal edildi. Kadı İbn Suleyha (Ebû Muhammed Ubeydullah b. Mansûr) 1080’de Rumlar’ı kovarak şehre hâkim oldu ve Trablusşam’da hüküm süren Ammâroğulları’nı metbû tanıyarak hâkimiyetini sürdürdü. Antakya’yı işgal eden Haçlı reislerinden Godefroi de Bouillon ile Robert de Flandre 1099 yılı Şubat ayı sonunda Cebele’yi ele geçirdiler ve buradan Arka’ya hareket ettiler.

Kadı İbn Suleyha daha sonra Ammâroğulları’yla ilişkilerini kesti ve Fâtımîler yerine Abbâsîler adına hutbe okutmaya başladı. Bunun üzerine Fahrülmülk İbn Ammâr Dımaşk Selçuklu Meliki Dukak’a haber gönderip onu Cebele’yi zaptetmesi için tahrik etti. Dukak Atabegi Tuğtegin ile birlikte şehri kuşattıysa da sonuç alamadı (1100). Ardından Haçlılar şehre göz diktiler. Tancred Lazkiye çevresini işgal ederek daha güneyde bulunan Cebele’yi ele geçirmeye teşebbüs etti. 1100’de Bahemund da Cebele’ye

başarısız bir sefer düzenledi. Tancred 1101'de şehri tekrar kuşatınca İbn Suleyha Haçlılar'la başa çıkamayacağını düşünerek Atabeg Tuğtegin'e haber gönderip Cebele'yi Dukak'a teslim etmeye karar verdiğini bildirdi, ailesi ve ağırlıklarıyla Bağdat'a ulaşıncaya kadar bir muhafız birliğinin kendisine refakat etmesini istedi. Tuğtegin bu teklifi kabul ederek oğlu Böri'yi gönderip şehri teslim aldı. Bu gelişmelerden haberdar olan Trablusşam Hâkimi Kadı İbn Ammâr Dukak'a, İbn Suleyha'yı kendisine teslim etmesi halinde 300.000 dinar vereceğini bildirdi. Ancak Dukak böyle bir davranışı tasvip etmedi (1101).

Cebele'yi teslim alan Böri ve adamları halka çok kötü davranmaya başladılar. Halkın şikâyeti üzerine İbn Ammâr asker göndererek Cebele'yi zaptetti ve Böri'yi esir aldı. Önce Trablusşam'a götürülen Böri burada İbn Ammâr'dan yakın ilgi gördü ve daha sonra babasının yanına gönderildi. İbn Ammâr bu hareketinden dolayı Tuğtegin'den özür diledi ve şehrin Haçlı istilâsına mâruz kalmasından endişe ettiği için böyle davranmak zorunda kaldığını bildirdi. Böylece Cebele tekrar Ammâroğulları'nın hâkimiyetine girdi. Haçlılar'a karşı yardım sağlamak niyetiyle Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ve Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh ile görüşmek için Bağdat'a giden İbn Ammâr dönüşünde Trablusşam'ın Haçlılar tarafından işgal edildiğini duyunca Cebele'ye gitti. Tancred 1109 Mayısında şehri kuşatınca İbn Ammâr onun vassâli sıfatıyla burada kalması şartıyla teslim oldu. Ancak Tancred sözünde durmadı ve onu şehri terketmek zorunda bıraktı (23 Temmuz 1109).

Yaklaşık seksen yıl Haçlı işgali altında kalan Cebele, Kadı Mansûr b. Nebîl'in davet ve teşvikiyle Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından fethedildi (18 Cemâziyelevvel 584/15 Temmuz 1188). Selâhaddin Cebele'de işleri yoluna koyduktan sonra şehri Şeyzer Hâkimi Sâbıkuddin Osman b. Dâye'ye tevdi ederek oradan ayrıldı. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil 1221'de Dimyat'ı tahliye etmeleri şartıyla Cebele ile birçok sahil şehrini Haçlılar'a bırakacağını bildirdiyse de Haçlılar bunu kabul etmediler. 1192-1285 yılları arasında Templier ve Hospitalier şövalyeleri şehri ele geçirmek için sürekli mücadele verdiler. 628'de (1230-31) Cebele'ye girip birçok esir ve ganimet aldılar, fakat daha sonra üzerlerine gönderilen kuvvetler karşısında esir ve ganimetleri iade etmek zorunda kaldılar. Memlük Sultanı Kalavun 1285'te şehri zaptederek idarî açıdan Hama'ya bağladı. Yavuz Sultan Selim 1516'da

Cebele'yi de Osmanlı topraklarına kattı. XIX. yüzyılda Cebele Beyrut vilâyetinde Lazkiye sancağına bağlı ve 5000 nüfuslu bir kaza merkezi olup 216 köyü vardı. Bugün Cebele bölgesinin merkezi olan Cebele'de şehir nüfusuna kayıtlı 32.000 kişi vardır. Ancak dışarıdan gelenlerle bu rakam 45.000-50.000'i bulmaktadır. Küçük bir limanı olan şehrin ekonomik hayatı tarım ve ticarete dayanmaktadır. Cebele'de dört lise, dört ortaokul ve on iki ilkokul vardır. 1968'de kurulan Kültür Merkezi'nin 8000 ciltlik bir kütüphanesi mevcut olup merkez tarafından et-Türâsü'l-İslâmî adlı aylık bir dergi yayımlanmaktadır. Şehirdeki on iki cami ve mescidin en önemlileri Memlük Sultanı Kalavun (1280-1290) adına yaptırılmış olan el-Câmiu'l-Mansûrî ile meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem'in (ö. 161/777-78) adını taşıyan Câmiu's-Sultân İbrâhim'dir. İbrâhim b. Edhem'in mezarının burada olduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 190-191; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 325; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 76, 98; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 243; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 165, 178; Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538) (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 26, 27, 30; İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 226, 527; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 105-106; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 492; VII, 87; X, 308, 311-312, 411, 454; XII, 7, 9, 12, 49, 50, 110, 329, 504; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 448, 509; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1770; Ali Cevâd, Memâlik-i Osmâniyye'nin Târih ve Coğrafya Lugatı, İstanbul 1313-17, I, 281; Philip K. Hitti, Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn, Kahire 1958-59, II, 195, 203, 228; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 581; Kemal M. Salibi, Syria Under Islam, New York 1977, s. 70; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 252-254, 258; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 105-132; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 16, 17, 26, 29, 38, 87; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 24, 208, 231-232, 250; II, 9, 27, 44, 47, 53, 54, 95, 151, 256, 260, 394; III, 70, 75, 86, 89, 151, 181; Fr. Buhl, "Cebele", İA, III, 36-37; N. Elisséeff, "Djabala", EI² (İng.), II, 353.

Abdülkerim Özaydın

CEBELE b. EYHEM

جبلة بن الأيهم

Ebü'l-Münzir Cebele b. el-Eyhem el-Gassânî (ö. 21/642'den sonra)

Suriye'de hüküm süren Gassânîler'in son emîri.

Ata binince ayakları yere değecek kadar uzun boylu olduğu söylenen Cebele b. Eyhem'in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bizans kaynaklarında, belki de Herakleios'un Suriye ve Filistin'deki Sâsânî işgaline son vermesinden sonra, çok güçsüz ve önemsiz bir duruma gelmiş olmalarından dolayı, son Gassânî emîrlerine ve bu arada Cebele'ye hiç yer verilmemiştir. Gassânîler'in Cefneoğulları koluna mensup olan Cebele aslen Yemen'in Ezd kabilesine mensuptu. Bu bakımdan Medine'de yaşayan Evs ve Hazrec kabileleriyle akraba idi. Hz. Peygamber'in

meşhur şairlerinden Hassân b. Sâbit'in Câhiliye çağında sık sık Suriye'ye gidip Cebele'yi ziyaret ettiği, onu ve Cefneoğulları'nı metheden şiirler söylediği ve onlardan çeşitli hediyeler aldığı rivayet edilmektedir. Cebele'nin İslâmiyet'i kabul ettiği, sonra da hıristiyan olup Bizans'a sığındığı, İstanbul'da Herakleios tarafından büyük bir merasimle karşılandığı ve orada çok şatafatlı bir hayat yaşadığı hemen bütün kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak efsane ile karışık olarak ve çok mübalağalı bir şekilde anlatılan bu rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber'in, elçisi Şücâ‘ b. Vehb el-Esedî ile kendisine gönderdiği davet mektubunu alınca müslüman olduğu zikredilirken diğer bazı rivayetlerde onun Hz. Ömer'in hilâfetinde Yermük Savaşı'ndan sonra (15/636) müslüman olduğu nakledilmektedir.

Cebele'nin İslâmiyet'i kabul ettiğine dair rivayetlerin tutarsız olduğu ve gerçekle hiçbir ilgisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Doğru olan rivayetlere göre ise Yermük Savaşı'dan önce Bizans İmparatoru Herakleios Lahm, Cüzâm ve diğer hıristiyan Arap kabilelerinden oluşan 12.000 kişilik bir kuvveti ordusunun öncü birliği olarak Cebele'nin kumandasına verdi.

Ancak savaşta Bizans ordusu mağlûp oldu ve Cebele kabilesiyle birlikte kendi topraklarına çekildi. Sonradan kendisine müslüman olup zekât vermesi veya kendi dininde kalıp cizye ödemesi yahut yurdundan ayrılıp istediği yere gitmesi teklif edildi. Buna cevap olarak zekât verebileceğini, ancak dininden dönmeyeceğini bildiren Cebele'ye dininde kaldığı takdirde cizye ödemesi gerektiği hatırlatıldı. O da cizye ödemeyi küçüklük kabul ederek yanındaki 30.000 kişiyle Bizans'a gitti. Belâzürî, Hz. Ömer'in bu haberi alınca pişman olduğunu kaydetmekte ve tanınmış sahâbîlerden Ubâde b. Sâmit'in halifeye, "Eğer onun zekât vermesini kabul etseydin kendisini İslâmiyet'e ısındırmış olurdun!" dediğini bildirmektedir. Hz. Ömer 21 (642) yılında Umeyr b. Sa'd el-Ensârî'yi büyük bir ordunun başında Bizans topraklarına gönderirken kendisinden, aralarındaki akrabalık dolayısıyla Cebele'nin dostluğunu ve gönlünü kazanmasını, zekât verme teklifinin geçerli olduğunu söyleyerek onu İslâm topraklarına döndürmesini istedi. Ancak bu daveti kabul etmeyen Cebele Bizans topraklarında hıristiyan olarak öldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 607; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 42-43; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 265, 338-339; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 593, 644; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 160-161, 194; Ya'kubî, Târîh, II, 132; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2065, 2347; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd (nşr. Müfîd Muhammed Kamîha v.dğr.), Beyrut 1404/1983, I, 310-315; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 84-86; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XV, 157-173; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 532; İbn Hudeyde, el-Misbâhu'l-mudî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, II, 242-249; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 102; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 581; Cevâd Ali, el-Mufassal, III, 418-419, 426-435, 444-447; IV, 240-242; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, İstanbul 1989, s. 158, 160; J. Schleifer, "Gassânîler", İA, IV, 720; İrfan Kawar, "Djabala b. al-Ayham", EI² (Fr.), II, 364.

Mustafa Fayda

CEBELE b. HÂRİSE

جبلة بن حارثة

Cebele b. Hârise b. Şerâhîl el-Kelbî

Zeyd b. Hârise’nin büyük kardeşi, sahâbî.

Bi’setten önce doğduğu sanılmaktadır. Babası Hârise de sahâbîdir. Cebele henüz çocuk yaşlarında iken annesi ölünce küçük kardeşi Zeyd’le birlikte öksüz kaldı. İki kardeş bir süre annelerinin babası olan dedelerinin himayesine girdiler. Daha sonra amcaları gelerek yeğenlerini büyütmeye kendilerinin daha lâyık olduklarını söylediler ve Cebele ile Zeyd’i istediler. Ancak dedelerinin arzusu üzerine Zeyd’i ona bıraktılar, Cebele’yi yanlarına aldılar. Kabilelerine yapılan bir baskın sonucu esir alınan Zeyd Mekke’de Hz. Hatice tarafından satın alındı ve sonra Resûlullah’a hediye edildi. Hz. Peygamber Mekke’de iken Cebele bir ara babasıyla Mekke’ye gitti. Babası Zeyd’in yanında kaldı, Cebele geri döndü. Daha sonra tekrar Resûl-i Ekrem’in huzuruna çıkarak müslüman oldu. Muhtemelen babasının ölümü üzerine Hz. Peygamber’in yanına tekrar geldi ve kardeşi Zeyd’i istedi. Resûl-i Ekrem âzat etmiş olduğu Zeyd’i ağabeyi ile gidip gitmemekte serbest bıraktı. Ancak Zeyd hiç kimseyi Hz. Peygamber’e tercih edemeyeceğini söyleyince Cebele geri dönmek zorunda kaldı. Esasen daha önce de Zeyd’i alıp götürmek üzere babası ile amcası Mekke’ye gelmiş, Zeyd ise Hz. Peygamber’in yanında kalmayı tercih etmişti. Cebele’ye, “Sen mi büyüksün yoksa Zeyd mi ?” diye sorulduğu, onun da, “Ben önce doğdum, ama o benden büyüktür” dediği rivayet edilir. Cebele’nin ne zaman ve nerede vefat ettiği belli değildir.

Tâbiîn âlimlerinden Ebû İshak es-Sebîî ile Ebû Amr eş-Şeybânî’nin kendisinden rivayette bulundukları kaynaklarda zikredilen Cebele’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği bir hadise Nesâî’nin es-Sünen’inde yer verdiği anlaşılmaktadır (bk. İbn Hacer, I, 456-457). Bu rivayete göre Cebele Hz. Peygamber’den kendisine faydalı bir şey öğretmesini istemiş, Hz. Peygamber de yatağına girdiği zaman uyumadan önce Kâfirûn sûresini

okumasını tavsiye etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Menâkıb”, 40; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 217, 218; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 93; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 319; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ, I, 223-225; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 456-457; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, II, 61.

Mücteba Uğur

CEBELİ

(bk. CEBELÜ)

CEBELİBEREKET

جبل برکت

Eski adı Gâvurdağı olan bugünkü Amanos dağlarının Düldül dağından Belen Boğazı’na kadarki bölümüne ve merkezi Yarpuz olan sancağa verilen ad.

Cebelibereket (bereket dağı) adı, Fırka-i Islâhiyye’nin bu yörede ıslahatta bulunmasından sonra, tahminen 1890 yılından biraz önce arazinin verimliliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Cevdet Paşa 1891’de kaleme aldığı Ma‘rûzât adlı eserinde Gâvurdağı’na yakın zamanlarda hükümetçe Cebelibereket ismi verildiğini belirtmektedir (s. 124). Bölgede daha 1568 yılından itibaren Halep eyaletine bağlı, merkezi Payas olan Üzeyr sancağı bulunuyordu. Sancağın bu statüsü Fırka-i Islâhiyye’nin 1865 yılında yöreden ayrılmasından sonra da devam etmiştir. Nitekim Ekim 1881’de yeniden kurulan Halep vilâyetinin bir sancağı olarak görülmektedir. Bu sırada sancak Payas, Osmaniye ve Belen kazalarından oluşmaktaydı. Sancak merkezi 1880’de Payas’tan, Cebelibereket üzerinde hâkim bir noktada bulunan Yarpuz’a nakledilmiştir.

1890 yılında Adana vilâyetine bağlanan ve Cebelibereket adı verilen sancağa

Payas ve Osmaniye kazaları dışında İslâhiye, Hassa ve Bulanık kazaları da eklenmiş, sancak bu şekilde kuzeyden Ceyhan nehri ve Kozan sancağına, doğudan Halep vilâyetine, güneyden İskenderun körfezi ve batıdan Adana sancağına kadar olan alana yayılmıştır. 3020 müslüman, 357 hıristiyan nüfusa sahip sancak merkezi Yarpuz’da bir cami, bir rüşdiye, bir sıbyan mektebi, yirmi beş dükkân, üç fırın, iki han ve bir salhâne bulunuyordu. Beş nahiye ve altmış köyü olan İslâhiye kazasında da 8355 müslüman, 293 hıristiyan nüfus yaşamaktaydı.

İslâhiye, 1865’te Fırka-i Islâhiyye’nin bölgeye gelmesi sırasında Gâvurdağları’nda Nigolu Kalesi civarında yöredeki aşiretlerden bir miktar

hâne yerleştirilmek suretiyle kurulmuş ve Fırka-i Islâhiyye'den dolayı bu adı almıştır. Çeltik ziraatının yaygın olarak yapıldığı İslâhiye'de bir cami, bir mektep, altmış ev, on beş dükkân ve üç değirmen vardı. Hassa kazasının merkezi olan Hassa kasabası da Fırka-i Islâhiyye tarafından kurulmuş ve ilk hassa taburlarının buraya gelmesi dolayısıyla kasabaya Hassa denilmiştir. Hassa, Ekbaz, Tiyek, Hacılar ve Çavuşlu nahiyeleri buraya bağlanmak suretiyle bir kaza haline getirilmiştir. Otuz yedi köyün bulunduğu kazada 7080 müslüman, 595 hıristiyan yaşamaktaydı. Burada yedi cami, beş kilise, bir kışla, bir kale, yirmi iki değirmen ve on çeşme mevcut olup bez, kilim, seccade vb. dokunmakta ve kereste üretimi yapılmaktaydı.

Merkezi Bahçe kasabası olan Bulanık kazasında ise 8747 müslüman ve 2317 hıristiyan nüfus bulunmaktaydı. Bahçe kasabasında bir cami, bir mektep, üç fırın, yirmi yedi dükkân, iki kilise ve yakınlarında da bir kaplıca vardı. Osmaniye kazası ise Kıyı köyleri, Cerid, Tecirli ve Çendoğlu nahiyelerinden meydana geliyordu. Kaza dahilinde 7764 müslüman, 100 de hıristiyan yaşamaktaydı. Hacıosmanlı köyü üzerinde Fırka-i Islâhiyye tarafından kurulmuş olan Osmaniye kasabasına da Tecirli, Cerid ve Ulaşlı aşiretlerinden bir miktar hâne yerleştirilmiştir. Kazada bir cami, beş han, üç fırın, otuz dükkân, iki mektep, yedi değirmen ve iki dink bulunmaktaydı. Ulaşlı aşiretinin ve özellikle bu aşirete mensup Küçükalioğulları'nın elinde olan Payas, hac yolunun geçtiği çok önemli bir mevkide yer almaktaydı. Aynı zamanda sancağın eski merkezi olan Payas'ın Yumurtalık adıyla bir nahiyesi olup kazada 13.207 müslüman ve 3623 hıristiyan nüfus mevcuttu. Bütün sancakta toplam 48.173 müslüman ve 7285 hıristiyan yaşıyordu.

1908'de merkezi Yarpuz'dan Osmaniye'ye nakledilen Cebelibereket sancağı, 23 Aralık 1918'de Fransızlar tarafından işgal edildi. Ancak Ankara İtilâfnâmesi ile 24 Aralık 1921'de kurtuldu ve mutasarrıflık haline getirildi. 1923'te vilâyet yapıldı, 1933'te ise ikiye bölünerek bir kısmı Adana'ya, bir kısmı da Gaziantep'e bağlandı. Hatay'ın anavatana katılmasından (1939) sonra Hassa ve Dörtyol kazaları bu vilâyete dahil edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, III, 223; a.mlf., Ma‘rûzât, s. 124, 127; Cuinet, II, 98-108; Adana Salnâmesi 1308, s. 152-159; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nda Derbent Teşkilâtı, İstanbul 1967, s. 116-117; Metin Kunt, Sancaktan Eyalete, İstanbul 1978, s. 141, 157; Yusuf Halaçoğlu, “Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân”, TD, sy. 27 (1973), s. 6-12.

Yusuf Halaçoğlu

CEBELİNUR

جبل النور

Mekke'nin kuzeydoğusunda Hz. Peygamber'e ilk vahyin geldiği mağaranın bulunduğu Hira dağının diğer adı.

(bk. HİRA)

CEBELİRAHME

جبل الرحمة

Arafat vadisinde bulunan, eteğinde Hz. Peygamber'in vakfe yaptığı küçük dağ.

Arafat vadisinin kuzeydoğusunda yer alan 70 m. yüksekliğinde bir tepedir. Üzerinde bulunduğu vadiye nisbetle Cebeliarafat olarak da bilinir. Halk tarafından bu adlarla anılan dağın esas ismi İlâl veya Elâl'dir. Birinci şekil dil âlimlerinin çoğunluğu, ikinci şekil ise Cevherî tarafından tercih edilmiştir. Hacılar burayı görünce vakfe yerine bir an evvel ulaşmak üzere yürüyüşlerini hızlandırdıkları için bu mânayı ifade eden elv kökünden türemiş bir isimle adlandırılmıştır (Tâcü'l-ʿarûs, "ell" md.). İlâl adının İslâmiyet'ten önce burada bulunan bir putun veya makamın isminden gelebileceği de ileri sürülmüştür (EI² [İng.], I, 604). Ayrıca Cebelirahme'nin asıl adının Kebkeb olduğu da rivayet edilmiştir. Ancak Muhibbüddin et-Taberî, Kebkeb adıyla meşhur olan dağın Senâyâ (EIEuΔcLA) yakınlarındaki Na'mân'ın üst kısımları olduğunu, burada yaşayan insanlara da Kebâkîbe denildiğini kaydetmektedir (el-Kırâ, s. 386).

Hz. Peygamber Vedâ haccında, Cebelirahme'nin eteğinde bulunan ve Neb'a ile Nübey'a tepeleri arasında kalan Nâbit tepesi üzerinde vakfe yapmıştır. Bu mevki Ebû Dâvûd hadisinde "Hablülmüşât" (حبل المشاة) veya bir nokta farkıyla Cebelülmüşât (جبل المشاة) olarak geçmektedir (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56). İbn Kayyim'e göre bu adın, "insanların toplanma yeri" anlamını ifade eden Hablülmüşât şeklinde okunması daha uygundur.

Hz. Peygamber'in vakfe yaptığı yerde vakfeye durmak, bu mümkün olmadığı takdirde oraya yaklaşmak müstehaptır. Bu yer Cebelirahme'nin eteğinde olduğuna göre arefe günü tepeye tırmanmak için özel gayret sarfetmeyi gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Hatta bazı âlimler bunu bid'at olarak kabul etmişlerdir. Azîmâbâdî'nin Nevevî'den naklettiğine göre insanların bu dağa karşı gösterdikleri aşırı ilginin sebeplerinden biri de vakfenin yalnızca burada yapılacağını

zannetmeleridir. Halbuki Arafat vadisinin tamamı vakfe yeridir.

Cebelirahme’de zamanla bazı yapılar inşa edilmiş ve çeşitli değişiklikler meydana gelmiştir. İbn Cübeyr (ö. 614/1217), Cebelirahme’nin taş parçalarından oluşmuş çıkılması zor bir tepe olduğunu, Zengî Veziri Cemâleddin el-Cevâd tarafından dört tarafına basamaklar inşa ettirildiğini, dağın tepesinde Ümmü Seleme’ye nisbet edilen bir kubbe ile kubbenin ortasında mescid ve mescidin etrafında Arafat’a hâkim bir düzlüğün bulunduğunu nakleder. Kıble yönünde ise içine mihrapların yerleştirildiği bir duvar, dağın eteğinde ve kıble yönünün solunda, üzerinde odalar bulunan ve Hz. Âdem’e nisbet edilen çok eski bir ev, bunun sağında Hz. Peygamber’in vakfe yeri, ayrıca Cebelirahme’nin etrafında büyük su sarnıçları ile kuyuların ve küçük bir mescidin mevcut olduğunu söyler. Evliya Çelebi (ö. 1093/1682), ziyaret ettiği Cebelirahme’nin, sahranın doğu tarafında yer alan, çevresi 5000 adım uzunluğunda alçak ve siyah bir dağ olduğunu, dağın güney tarafında Hz. Peygamber’in hutbesini okuduğu Makām-ı Suffe-i Resûlullah’a 70, tepesine ise 170 basamaklı bir merdivenle çıkıldığını belirtir. Yine onun kaydettiğine göre burada Hz. Âdem ile Havvâ’nın buluştukları rivayet edilen Kubbe-i Arafât vardır. Dört kemer üzerine oturtulan bu kubbenin her tarafı açık olup sadece kıble yönünde mihraplar bulunmaktadır. Dağın dibindeki büyük havuzların ilkini Hârûnürreşîd’in hanımı Zübeyde, diğer üçünü de 931 (1524-25) yılında Kanûnî Sultan Süleyman yaptırmıştır. Eyyûb Sabri Paşa (ö. 1890), Cebelirahme’nin güney eteğinde 30 ayak uzunluğunda ve 28 ayak eninde Mescidi Cebeliarafat bulunduğunu, Mekke mollasının arefe günü hutbeyi burada okuduğunu kaydeder.

Bugün Cebelirahme’de, tepesine çıkılan bir merdiven ve tepe noktasındaki dikili taştan başka hiçbir şey bulunmamaktadır. Çok yakınındaki su deposu, daha büyük ve modern depoların inşa edilmesi sonucu devre dışı kalmıştır. Cebelirahme her mevsimde en çok ziyaret edilen bir makam olma özelliğini günümüzde de korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “ell” md.; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, V, 7-8, 13; İbn Cübeyr, erRihle, Beyrut 1400/1980, s. 151-152; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 409-410; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, I, 242-243; Muhibbüddin et-Taberî, el-Kırâ li-kāsidi Ümmilkurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 385-387; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 111-112; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’lbeledi’l-harâm, Beyrut, ts. (Darü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 303-304; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 692-694, 696-697; Adevî, Hâşiye ʿalâ Kifâyeti’t-tâlibi’r-rabbânî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), I, 474; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), II, 506; Mir’âtü’l-Haremeyn (Mekke), II/2, s. 1138-1142; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Haremeyn, I, 46-47; Azîmâbâdî, Avnü’l-maʿbûd, V, 379-380; [A. J. Wensinck], “Arafat”, İA, I, 549-550; a.mlf. – H. A. R. Gibb, “Arafa”, EI² (İng.), I, 604.

Salim Öğüt

CEBELİTÂRIK

جبل طارق

İspanya'nın güneyinde aynı adı taşıyan dağın eteğinde kurulmuş kasaba ve Avrupa ile Afrika'yı birbirinden ayıran boğaz.

Cebelitârık, İspanya'nın güney vilâyetlerinden Cádiz'in (Kadis) güneybatısında, kalkerli kayalıklardan oluşan 425 m. yükseklikte bir dağdır. Bu dağın eteğinde kurulmuş olan kasaba ile Kuzey Afrika'yı İberik yarımadasına bağlayan boğaz da aynı adla anılmaktadır. Daha önce Calpe adını taşıyan ve eski çağlarda Akdeniz havzasında yaşayan toplumlarca dünyanın batı istikametindeki en son noktası olarak kabul edilen söz konusu dağ, Endülüs fâtihi Târık b. Ziyâd'ın 92 (711) yılında ordusuyla birlikte ilk ayak bastığı ve askerî karargâh olarak kullandığı yer olması sebebiyle İslâm kaynaklarında "Cebelü Târık" diye adlandırılmıştır. Bu isim İtalyanca'ya Cebiltarre, öteki Avrupa dillerine de Gibraltar şeklinde geçmiştir. Cebelitârık'a İslâm kaynaklarında Cebelü'l-feth de denilmektedir.

Muvahhidler'in Endülüs'e geçişine kadar Cebelitârık ve eteğindeki koy daha ziyade muhtelif cins gemiler için bir sığınak mahalliydi. Endülüs Muvahhidler'in hâkimiyetine geçince (540/1145) Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min (1130-1163) Afrika seferinden dönüşünde İşbîliye'de bulunan veliahdı Yûsuf b. Abdülmü'min'e haber göndererek hıristiyanlara karşı düzenleyeceği seferlerde karargâh ve kışla olarak kullanmak üzere Cebelitârık'ın eteğinde bir şehir kurmasını emretti. Bunun üzerine Yûsuf, Gırnata'da bulunan kardeşi Osman'ın da yardımıyla çok sayıda usta ve işçi toplayarak 554-555'te (1159-1160), içinde büyük bir cami, saray, resmî binalar, kışla, güzel bahçeler ve su dağıtım şebekesinin bulunması planlanan şehrin inşasını başlattı. Şehrin mimarının Hadîdî lakabını taşıyan bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. İnşaat devam ettiği sırada Kastilya (Castilla) Kralı VIII. Alfonso Kurtuba'ya hücum etmişti. Bunun üzerine Muvahhidler Endülüs'e yardıma geldiler. Her ne kadar Endülüs'ün batısının büyük bir bölümünü kontrolleri altına almayı başardılarsa da doğu bölgesini elinde

bulunduran ve hıristiyanlardan destek sağlamış olan İbn Merdenîş karşısında aynı başarıyı gösteremediler. Ayrıca İbn Merdenîş,

Muvahhidler'in bu sırada kendi iç meseleleriyle meşgul olmalarından faydalanarak sınırlarını batıya doğru genişletmek istedi. Bunun üzerine Mağrib'de bulunan Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min bizzat Endülüs'e geçti. Askerleriyle birlikte oğlu tarafından Cebelitârık'ın eteğinde inşa edilen şehre yerleşti; ayrıca Endülüs'e geçiş gayesinin hıristiyanlar karşısında zafer kazanmak olduğunu ifade etmek üzere bu şehre "Medînetü'l-feth" adını verdi. Abdülmü'min Cebelitârık ve Medînetü'l-feth'i üs olarak kullanıp hem hıristiyanlara hem de İbn Merdenîş'e karşı başarılı seferler düzenledi.

Endülüs'te Muvahhidler hâkimiyetinin sona ermesine paralel olarak hıristiyan krallıklarının Endülüs üzerindeki baskıları da önemli ölçüde arttı. Bu durumda Gırnata ve çevresini ellerinde bulunduran Nasrîler (Benî Ahmer), o sırada Muvahhidler Devleti'ni yıkarak Mağrib'in büyük bir bölümünü hâkimiyetleri altına almış bulunan Merînîler'den yardım istemek zorunda kaldılar. Merînîler Endülüs'e geçtiklerinde Cebelitârık ve Medînetülfeth'i karargâh olarak kullanıp hıristiyanlara karşı cihad yaptılar. Ancak bir süre sonra Gırnata emîri ile Merînî Hükümdarı Ebû Yûsuf'un arası açıldı. Gırnata emîri Merînîler'in Endülüs'e geçmesini engellemek için Kastilya Kralı X. Alfonso ile antlaşma yaptı. Bu ittifak her ne kadar Merînîler'in Endülüs'e geçmesini engellediyse de ittifaka taraf olan Kastilya kralını Endülüs topraklarını işgal fikrinden alıkoymadı. Nitekim 709 (1309) yılında Alonso Pérez de Guzmán el-Bueno Kastilya Kralı IV. Ferdinand adına Cebelitârık'ı istilâ etti. Gırnata Emîri Muhammed b. İsmâil Merînîler'i yardıma çağırmak zorunda kaldı. Bunun üzerine Endülüs'e geçen bir Merînî ordusu 733'te (1333) Cebelitârık'ı geri aldı. Ancak çok geçmeden bu ordu, müttefik Portekiz ve Kastilya ordusu önünde yenilgiye uğradı. 741'de (1340) Kastilya Kralı XI. Alfonso Cebelitârık'ı kuşattı; ancak başarılı olamadı. 756'da (1355) Merînî Valisi Süleyman b. Dâvûd'un idaresinde olan Cebelitârık 1410-1462 yılları arasında Nasrîler'in elinde kaldı. Daha sonra Şezûne (Sidonia) dükü tarafından istilâ edildi. Cebelitârık'ın hıristiyanların hâkimiyetine geçmesinden sonra Endülüs müslümanları Mağrib ile irtibatlarını sağlayan önemli bir stratejik noktayı kaybetmiş oldular. Nitekim bundan sonra Mağrib'den gerekli yardımın

sağlanamaması sebebiyle elde kalan Endülüs şehirleri teker teker kaybedildi ve nihayet 897'de (1492) Endülüs'te İslâm hâkimiyeti tamamen sona erdi. I. Isabella 1502'de Cebelitârık'ı İspanya Krallığı'na kattı. 947'de (1540) Barbaros Hayreddin Paşa'nın Cebelitârık üzerine bir sefer düzenlemesi üzerine şehir V. Karl tarafından iyice tahkim edildi.

XVI. yüzyılda İspanya'da takip edilen zorla hıristiyanlaştırma ve asimilasyon politikasına karşı çıkan ve bu sebeple İspanya'dan sürgün edilen Endülüs müslümanlarının (Moriskolar) büyük bir kısmı Kuzey Afrika'ya geçmek için Cebelitârık'tan gemilere bindirildi. Böylece sekiz asır önce İspanya'yı fethe gelen müslümanların ayak bastıkları ilk Endülüs toprağı olan Cebelitârık, bu defa sekiz asırlık yurtlarından sürülürlerken ayrıldıkları son Endülüs toprağı oldu.

1704'te İngilizler'in eline geçen Cebelitârık günümüzde de İngiliz idaresinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Sıfatü'l-Magrib, s. 177; Uzrî, Nusûs ʿani'l-Endelüs (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 182; İbnü'l-Kerdebûs, Târîhu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 46; İbn İzârî, el-Beyânü'l-Mugrib, II, 9; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. É. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 6; a.mlf., Miʿyârü'l-ihtiyâr (nşr. Muhammed Kemâl Şebâne), Muhammediye, ts., s. 82-83; Himyerî, er-Ravzü'l-miʿtâr (nşr. É. Lévi-Provençal), [baskı yeri ve yılı yok], s. 121; Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, el-İstiksâ, Dârülbeyzâ 1954-56, I, 97-99; II, 140-141; III, 109-110, 121-123, 137-138; A. Huici Miranda, Historia politica del imperio almohade (Instuto General Franco de Estudios e Investigación Hispano Arabe), Madrid 1956, I, 198; Dozy, Spanish Islam, s. 231; Chejne, Muslim Spain, s. 8, 99, 101, 138; Zikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. Luis Molina), Madrid 1983, s. 98; Abdülmecîd Na'naî, Târîhu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts., s. 47, 50, 52, 55, 143, 159; Emîn et-Tîbî, "Cebelü Târık (Cebelü Feth) Maʿkalün İslâmiyyün ʿabre'l-kurûni'l-vustâ", Mecelletü'l-Buhûsi't-

târîhiyye, I, Trablus 1979, s. 45-68; C. F. Seybold, “Cebel-i Târık”, İA, III, 37-38; a.mlf. – [A. Huici Miranda], “Djabal Tarık”, EI² (İng.), II, 352-353; Philip William Coleridge Dennis, “Gibraltar”, EBr., X, 399-401.

Mehmet Özdemir

CEBELÜ

Osmanlılar’da timar sahiplerinin sefere götürmekle yükümlü oldukları tam teçhizatlı asker.

“Silâh, zırh” anlamına gelen Moğolca cebe kelimesinden Türkçe +lü ekiyle türetilen cebelü (cebeli) “zırhlı, teçhizatlı asker” demektir. Moğollar’da ve Osmanlılar’dan önceki Türk-İslâm devletlerinde cebe askerî bir terim olarak cebepûş şeklinde geçmektedir. Osmanlılar’da da hemen hemen aynı mânada kullanılmakla beraber timar teşkilâtı içindeki uygulamayı belirten özel bir anlam kazanmıştır.

Cebelü asker, timar sahibinin geliriyle doğrudan ilgili olup sayıları bu gelirlere göre tesbit edilmiştir. II. Murad devrine ait 1431 tarihli Arvanid Sancağı Defteri’nde bu uygulamanın ilk örnekleri yer almaktadır. Bu deftere göre geliri 1000 akçenin altında olan timar sahipleri “kendüleri cebelü” ifadesiyle belirtilmiştir. Yani bunlar bizzat tam teçhizatlı olarak sefere katılacaklardı. 1500-2000 akçe timarı olanlar yine kendileri cebelü ve yanlarında kendi hizmetlerini gören bir “gulâm” veya “oğlan” getirmekle yükümlü tutulmuşlardı. 2000 akçenin üstünde timarı olanlar ise kendileri “bürüme” denilen mükemmel bir zırh ile ve gelirlerinin durumuna göre belirli sayıda tam teçhizatlı cebelü ile sefere katılırlardı. Meselâ 16.410 akçelik geliri olan bir sipahi, bürüme ile sefere katılmak ve ayrıca üç cebelü, bir gulâm ve çadır getirmekle yükümlüydü. Yine aynı deftere göre Arnavud Belgradı (Berat) subaşısı olup 50.762 akçelik geliri olan Adlu Bey on cebelü ile sefere gitmekteydi.

Cebelü miktarları Fâtih Kanunnâmesi ile standart hale getirildi. Buna göre 1000 akçe timarı bulunan kendi cebelü, 2000 akçe timarı olan kendi cebelü ve bir gulâm, 4000-5000 akçelik timar sahibi kendi bürüme ve bir cebelü, 9000 akçeye kadar iki cebelü, 9000-11.000 akçelik timar sahipleri üç cebelü, 12.000 akçelik timarı olanlar dört cebelü, 15.000 akçelik timarı bulunanlar ise beş cebelü getirmeye mecburdu. 15.000’i aşan timarların her 3000 akçesi için bir cebelü çıkartılırdı.

Bu genel hükümlere rağmen Fâtih dönemine ait bazı tahrir defterlerinde farklı rakamlara da rastlanmaktadır. Meselâ 867 (1463) tarihli Ankara Sancağı Defteri'ne göre 370 akçelik bir timar sahibi bir cebelü ile sefere giderken (BA, MAD, nr. 9, vr. 187[a]) 835 akçelik timar sahibi bürüme ile, 945 akçe timar geliri olan ise bir cebelü ile sefere katılıyordu. Bununla beraber Fâtih dönemine ait 1455 tarihli Teke-ili (BA, MAD, nr. 14), yine aynı tarihli Tırhala (BA, MAD, nr. 10) ve 1465 tarihli Akşehir (BA, MAD, nr. 241) defterlerinde kanunun genel hükümleri

aynen uygulanmıştır. Tırhala Sancak Beyi Ömer Bey sefer sırasında altmış üç cebelü getirirken Akşehir Beyi Ali Bey'in bir oğlu Anadolu'ya sefer olduğunda 300, Rumeli'ye sefer olduğunda elli cebelü ile gelirdi.

Ayn Ali Risâlesi'ne göre XVI. yüzyıl sonlarında timar sahipleri 3000 akçelik gelire karşılık bir cebelü, 10.000'den 20.000'e kadar olan gelirleri için üç cebelü çıkarırlardı. Subaşılar gelirlerinin her 4000 akçesi, zeâmet sahipleri ve sancak beyileri her 5000 akçesi için tam teçhizatlı bir cebelü getirirlerdi. Böylece en düşük gelire sahip bir beylerbeyi 200-300, sancak beyi ise 100-150 cebelü ile sefere katılırdı.

XV. yüzyıla nisbetle XVI. yüzyılda askere olan ihtiyacın biraz daha artması cebelü sayısının da fazlalaşmasına yol açtı. II. Bayezid devrinde cebelü sayısı 5372 olan Anadolu eyaletinde bu rakam 1560-1580'lerde 10.000'i aştı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru sadece Anadolu eyaletinden 17.000, Rumeli eyaletinden ise 33.000 cebelü sağlanıyor ve böylece devlet hemen hiçbir masraf yapmaksızın önemli sayıda asker temin etmiş oluyordu. XVII. yüzyılın başlarına ait bir yoklama defterine göre zeâmet, timar sahipleri ve cebelülerin sayısı Anadolu kısmındaki eyaletlerde 373.890, Rumeli kısmındaki eyaletlerde ise 127.883 idi. Ayrıca Rumeli'de yaya-müsellem statüsünde teşkilâtlanmış olan yörüklerin ve voynuk statüsündeki gayri müslimlerin sefer sırasında çıkardıkları "eşkinci"ye de cebelü denirdi.

Fâtih kanununa göre cebelü mızrak, kılıç, ok, yay ve kalkan gibi silâhlar taşır, süvari olarak sefere katılırdı. Kanun hükümlerine göre bir sipahinin cebelüsü yolda firar ederse, sipahi onun yerine bedel olarak bir başkasını koymak mecburiyetinde idi. Yapılan yoklamalarda sipahiler ve cebelülerin teftişini doğrudan beylerbeyiler yürütürlerdi. Sipahi, cebelüsünü genellikle

timar toprağındaki köy ahalisinden seçerdi. Köylerde özellikle bennâk* kayıtlı, evli ve çok az toprağa sahip olan veya hiç toprağı bulunmayan kişiler cebelü olarak tercih edilirdi. Nitekim 1463 tarihli Ankara Sancağı Defteri'nde bennâkler arasında kayıtlı "cebelü bennâk" tabiri bu durumun bir işareti olmalıdır (BA, MAD, nr. 9, vr. 18b, 19ª). Ayrıca sipahinin kendi oğullarını veya yakınlarını da cebelü olarak götürdüğü düşünülebilir. Çünkü "ibtidâ"dan timara geçişte, savaşlarda büyük yararlıklar gösteren cebelülerin şansları daha fazla idi.

Sadece normal timarlar değil aynı zamanda tasarruf bakımından bazı özelliklere sahip diğer timarlar da cebelü çıkartırlardı. Meselâ eşkincili mülk timara sahip olanlar cebelü çıkartmakla mükellef tutulmuşlardı. Bunların cebelüleri sefere gitmezse, timarlarının bir yıllık hasılatına devlet tarafından el konulurdu. Ayrıca yurtluk ve ocaklık olarak temlik edilmiş sancak ve has sahipleri de belirli sayıda cebelü getirtmekte idiler. Münâvebe statüsündeki timarlar ise cebelü çıkartmakla yükümlü değillerdi. Yaşları küçük olan timar sahipleri sefere gidecek yaşa geldikleri vakit cebelü getirmekle mükellef tutulurdu. Sipahiler gelirleri karşılığı cebelü çıkartmazlarsa, kendilerinden "bedel-i cebelü" adı altında vergi talep edilirdi. Cebelü bedeliyesi uygulaması hazinenin paraya olan ihtiyacı sebebiyle XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaygınlaştırılmıştır. Yeni savaş tekniklerin ortaya çıkması ve timar sisteminin giderek bozulması sonucu bu askerî teşkilât zamanla önemini yitirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 9, vr. 18b, 19ª, 75b, 187ª; nr. 10, vr. 1ª-b, 140b; nr. 14, vr. 181b, 191b, 120b, 203b; nr. 66, vr. 11b, 14b; nr. 241, vr. 27ª, 29ª; BA, TD, nr. 370, s. 96; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 1-120; Ayn Ali Efendi, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 39, 40, 43, 47; Avnî Ömer Efendi, "Kanûn-i Osmânî Mefhûm-i Defteri Hakânî" (nşr. İ. H. Uzunçarşılı), TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 390; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 15-16; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 147; P. Rycaut, State of the

Ottoman Empire, London 1668, s. 172-183; Kanunnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Mehmet Ârif, TOEM ilâvesi), İstanbul 1329, s. 11-13; Code de Lois Coutumières de Mehmet II: Kitāb-ı qavānīn-i ʿOsmanī (nşr. N. Beldiceanu), Wiesbaden 1967, vr. 9b-10ª, 11b-12ª; V. P. Mutafcaieva – Str. Dimitrov, Sur l’Ztat du système des timars, des XVIIe-XVIIIe ss., Sofia 1968, s. 26, tablo IV; Doerfer, TMEN, I, 284-286; N. Beldiceanu, XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla Osmanlı Devletinde Tımar (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1984, s. 36-37, 88, 90; İlhan Şahin, “Tımar Sistemi Hakkında Bir Risale”, TD, XXXII (1979), s. 911-921; Tuncer Gülensoy, “Cebe Adı Hakkında”, Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 257-265; O. F. Sertkaya, “Kelime Dağarcığımızdan (2): CEBELÜ ‘zırhlı’ ve YALANêAÇ YALINêAÇ ‘Çıplak”‘, TDl., LVI/439 (1988), s. 2-3; Ömer Lûtfi Barkan, “Timar”, İA, XII/1, s. 289; Halil İnalcık, “Djebeli”, EI^2 (İng.), II, 528-529; a.mlf., “Cebelî”, UDMİ, VII, 106-107.

Feridun Emecen

CEBELÜLHÂRİS

(bk. AĞRI DAĞI)

CEBERT

الجبرت

Habeşistanlı müslümanlara verilen isim.

Cebert veya Cebere esas olarak, Kuzey Somali'de liman şehri Zeyla'ın batısında kalan ve Evfât diye bilinen bir bölgenin adıdır. Daha sonra Güney Habeşistan'daki (Etiyopya) müslüman emirliklerin hepsine, nihayet bütün Habeşistan müslümanlarına cebert denilmiştir. Daha yaygın olarak Cebertî şeklinde nisbet ekiyle kullanılan bu kelime ne tarihî ne de modern anlamda bir milletin etnik adıdır (bk. Trimingham, s. 150-153). Habeşistanlı hıristiyanların Arap yarımadasındaki müslümanlara da cebert demeleri, bunun genel anlamda "müslüman" karşılığında kullanıldığını göstermektedir.

Habeşistan kaynaklarına göre cebert, Etiyopya dilinde "Tanrı'nın hizmetçileri" mânasına gelen gabr kelimesinin çoğulu agbertten alınmıştır. Habeşistanlı hıristiyanlar günümüzde müslümanlara Amhari dilinde easlâm (çoğulu easlâmoç) derler.

Habeşistan'ın dağlık bölgelerinde dağınık, küçük gruplar ve aileler halinde yaşayan Cebertîler, etnik ve dil bakımından hıristiyan komşularından ayırt edilemezler. Tigre (Tigrai) dilini konuşan Cebertîler'in çoğunluğu ise Eritre eyaleti ve oranın başşehri Asmara'da yaşamaktadırlar.

Cebertîler'in en önemli kolu, Hz. Osman'ın ve Habeşistan'a ilk hicret edenler arasında bulunan hanımı ile Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye'nin ve diğer muhacirlerin soyundan geldiklerini iddia ederler. Aslında bunlar, İslâm'a davetle meşgul olmuş ve Tigre'deki türbesi Cebertîler tarafından kutsal bir yer sayılan Mağribli Şeyh Âdem el-Kinânî'nin soyundandırlar. Soylu bir aileden geldiklerini iddia eden Serâi'deki Adî Hâi'de yaşayan Cebertîler diğer Cebertîler yanında büyük ve şerefli bir mevkiye sahiptirler.

Cebertîler'den bazıları, hicrî birinci yüzyılda, Hz. Peygamber'in Habeşli bir

sahâbîsi olan ve bugün Tigre'deki türbesi hâlâ önemli bir ziyaret yeri kabul edilen Ahmed en-Neceş sayesinde müslüman olduklarını söylerler. Diğer grupların özellikle ziraatçı köylerin İslâm'a dönüşü ise Güneydoğu Habeşistan'daki müslüman devletlere ve İmam Ahmed el-Mücâhid'in

akınlarına kadar uzanır. Bunların dışında ticarî merkezlere yerleşmiş ve Habeşî dil ve geleneklerini benimsemiş müslüman tüccar ailelerden gelenler de vardır. Seyyahlar bu bölgede İslâm'ın başarısını buradaki müslümanların ahlâklı, aktif ve enerjik oluşlarına bağlamaktadırlar. Afrika'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi burada da İslâm'ın yayılmasında ticaretin de rolü büyük olmuştur.

Genel olarak Cebertîler çevrelerindeki hıristiyanlarla iyi ilişkiler içerisinde yaşarlar. Zira aynı dili konuşmaktadırlar ve büyük ailelerin çoğu evliliklerle birbirine akraba olmuşlardır. Hatta aynı kabilede hem müslüman hem de hıristiyanlar bulunmaktadır. Kuzeydoğu Afrikalı birçok müslüman topluluktan daha yüksek bir hayat seviyesine sahip olan Cebertîler dinî yaşayışlarında fazla hassas değildirler. Oruç ve namaz konusunda yeterince duyarlı olmadıkları gibi hacca da önem vermezler; içlerinde pek az kimse hacca gitmiştir. Şahıs ve aile hukuku ile ilgili hususlarda şer'î hükümlere uymakla birlikte bu sahadaki uygulamalarda âdet ve geleneklerinin tesiri de büyüktür. Köyün reisi şeyh diye adlandırılır ve fıkhî konularda hüküm verir. Bunun dışında pek çok köyde genellikle Kur'an kurslarında hoca olan ve mescidlerin imamlığını yapan kadılar bulunur. Mezhep bakımından halk Şâfiî ve Mâlikî'dir, az da olsa Hanefîler'e de rastlanır. Âdem el-Kinânî Cebertîler arasında Sâmâniyye tarikatını yaymıştır. Kahire'ye göç edip orada Ezher'de Cebertiyye revakında ilim tahsil etmiş aslen Habeşistanlı ve Cebertî nisbesiyle bilinen pek çok âlim vardır. Tanınmış tarihçi Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî (ö. 1240/1825), ʿAcâʾibü'l-âsâr'ında bu âlimlerden bahseder. 1983 tahminlerine göre Etiyopya'da 207.000 Cebertî yaşamaktaydı (Muslim Peoples, II, 887, 918).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fâris), I-III; J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 30, 78, 103, 113, 147, 150-153, 227, 247; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 574-575; E. Ullendorff, The Ethiopians, Oxford 1973, bk. İndeks; a.mlf., "Djabart", EI² (İng.), II, 355; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 23-29, 134-135; Muhammed Abdullah en-Nakıre, İntişârü'l-İslâm fî Şarkı İfrîkıyye ve münâhedâtü'l-Garbi leh, Riyad 1402/1982, s. 226-239, 276-278; Muslim Peoples, I, 345-349; II, 887, 918; E. Mittwoch, "Cebert", İA, III, 39; Yusuf Halaçoğlu, "Ahmed el-Mücâhid", DİA, II, 109.

Mehmet Aykaç

CEBERTÎ, Abdurrahman b. Hasan

عبد الرحمن بن حسن الجبرتي

(ö. 1240/1825)

ʿAcâʾibü'l-âsâr adlı eseriyle meşhur Mısırlı tarihçi.

1167 (1753-54) yılında Kahire'de doğdu. Ataları Habeşistan'ın Cebert bölgesinden geldikleri için kendisi de Cebertî nisbesiyle şöhret buldu. Mensup olduğu Cebertî ailesi Hanefi mezhebinde ve İslâm'a çok bağlı kimseler olarak tanınmıştır. Hac için veya mücâvir* olarak Medine ve Mekke'ye yürüyerek gelmeleriyle meşhur olan bu aileye mensup âlimlerin Mescidi Nebevî'de, Harem-i şerif'te ve Ezher'de ders verdikleri üç revak vardı. Babası Şeyh Hasan da Ezher âlimlerindendi. Cebertî on bir yaşında iken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Babası oğlunda kabiliyet gördüğü için onun yetişmesine özen gösterdi. Ona büyük bir servet, kıymetli hocalar, öğrenciler ve devlet ileri gelenlerinden meydana gelen çok iyi bir çevre bıraktı. Cebertî Ezher'den mezun olduktan sonra astronomi, matematik, geometri alanlarındaki bilgisini arttırdı. Osmanlı Veziri Koca Yûsuf Paşa Cebertî'nin astronomi alanındaki engin bilgisine vâkıf olup ona takvimler hazırlattı ve bundan dolayı kendisini ödüllendirdi. Cebertî iyi yetişmiş Ezher âlimlerinin geleneğine uyarak öğretim halkaları teşkil etti, öğrenci yetiştirmeye önem verdi. Napolyon Mısır'ı işgal edince onu ülke yönetiminde bir vasıta olarak kullandığı âyan ve eşraf divanına üye tayin etti. Mehmed Ali Paşa'nın saray muvakkiti olarak da görev yapan Cebertî Hanefîler'le ilgili iftâ dairesine de nezâret etti.

Cebertî Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya baştan beri cephe aldı ve ölümüne kadar muhalefetini sürdürdü. 1822'de oğlu Halîl öldürüldü. Bu konuda birçok söylenti çıktı ve olayın, Cebertî'nin Mehmed Ali Paşa'nın idaresini tenkit etmesiyle ilgili olduğu dedikoduları yayıldı. Bu olaydan duyduğu büyük üzüntü sebebiyle Cebertî'nin gözleri görmez oldu, evine kapandı, vefatına kadar böyle kaldı. Onun bir suikasta kurban gittiği de söylenir. Cebertî ilmî usullere riayet eden objektif bir ilim adamı idi.

Eserleri. 1. ʿAcâʾibü’l-âsâr* fi’t-terâcim ve’l-ahbâr. 1688’den 1821’e kadar meydana gelen olayları ihtiva eden dört ciltlik bir Mısır tarihidir (Bulak 1297). 2. Mazharü’t-takdîs (Muzhirü’t-takdîs) bizehâbi (zevâli) Devleti’l-Fransîs. Cebertî Mısır’ın Fransızlar tarafından işgalini (1798-1801) konu alan bu eserini 1216’da (1801-1802) tamamlayarak Osmanlı Veziri Yûsuf Paşa’ya ithaf etti. Kitabında kendisinin Fransızlar’la ilişkisinden, General Menou zamanında divanda üye olduğundan söz etmediği gibi ʿAcâʾibü’l-âsâr’daki fikirlerinin aksine Napolyon Bonapart’ı ve Fransızlar’ı küçük düşürücü tenkitlere, Osmanlılar’ı, padişah ve veziri öven ifadelere yer verir. Osmanlı Veziri Yûsuf Paşa İstanbul’a dönünce eseri III. Selim’e sundu. Eser padişahın isteği üzerine Hekimbaşı Mustafa Behcet Efendi tarafından Türkçe’ye tercüme edildi. 1807 yılında tamamlanan tercüme Târîh-i Mısır adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1282). Mazharü’t-takdîs Mütercim Âsım Efendi tarafından da tercüme edilmiş (Osmanlı Müellifleri, I, 377), ayrıca Alexandre Cardin eseri Fransızca’ya çevirmiştir (Journal d’Abdurrahman Gabarti pendant l’occupation française en Egypte, İskenderiye 1835, Paris 1838). Muhammed Atâ Mazharü’t-takdîs’in Arapça orijinalini Yevmiyyâtü’l-Cebertî adıyla iki cilt halinde neşretmiştir (Kahire 1958).

Cebertî’nin kaynaklarda zikredilen Muhtasaru Tezkireti’ş-Şeyh Dâvûd el-Antâkî, Nakdün li-Kitâbi Elf leyle ve leyle ve Düstûru takvîmi’l-kevâkibi’s-sebʿa adlı üç eseri daha vardır (bk. Kehhâle, V, 133).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âsâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fâris), I-III; a.mlf., Târîh-i Mısır (trc. Mustafa Behçet), İstanbul 1282; Brockelmann, GAL Suppl., II, 730-731; Osmanlı Müellifleri, I, 377; Serkîs, Muʿcem, I, 675-676; Muhammed Abdullah İnân, Müʾerrihû Mısri’l-İslâmiyye ve mesâdirü’t-târîhi’l-Mısrî, Kahire 1388/1969, s. 177-189; Süleyman Ahmed es-Saîd, Teʾsîl mâ verede fî târîhi’l-Cebertî mine’d-dahîl, Kahire 1979, tür.yer.; Leylâ Abdüllatîf Ahmed, Dirâsât fî târîh ve müʾerrihî Mısr ve’ş-Şâm ebâni’l-asri’l-Osmânî, Kahire 1980, s. 190-214; Halil Mardem Bey,

Aʿyânü'l-karni's-sâlis ʿaşer, Beyrut 1981, s. 144; Abdülfettâh ed-Dîdî, Yenâbîʿu'l-fikri'l-Mısriyyi'l-muʿâsır, Kahire 1982, s. 9-15; Ali Berekât, Rüʾyetü'l-Cebertî li-ezmeti'l-hayâti'l-fikriyye, Kahire 1987; Muhammed Enîs, "el-Cebertî beyne Mazhari't-takdîs ve ʿAcâʾibi'l-âsâr", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XVIII/1, Kahire 1956, s. 59-70; David Ayalon, "The Historian al-Jabartı and his Background", BSOAS, XXIII (1960), s. 217-249; a.mlf., "Djabartı", EI² (İng.), II, 355-357; P. M. Holt, "AlJabartı's Introduction to the History of Ottoman Egypt", BSOAS, XXV (1962), s. 38-51; S. Moreh, "Reputed Autographs of 'Abd al-Rahman al-Jabartı and Related Problems", a.e., XXVIII (1965), s. 524-540; Ismail K. Poonawala, "The Evolution of al-Ğabartı's Historical Thinking as Reflected in the Muzhir and the Acaāʾib", Arabica, V, Leiden 1968, s. 270-288; D. B. Macdonald, "Cebertî", İA, III, 39-40; Ahmed Abdürrahîm Mustafa, "ʿAcâʾibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr li-Abdirrahmân el-Cebertî", Tİ, IV, 553-563.

Mehmet Maksudoğlu

CEBERTÎ, Hasan b. İbrâhim

حسن بن إبراهيم الجبرتي

Bedrüddîn Hasen b. İbrâhîm b. Hasen el-Akılî el-Cebertî ez-Zeylaî (ö. 1188/1774)

Ünlü Mısır müftüsü ve ilim adamı.

1110'da (1698-99) Kahire'de doğdu ve burada yetişti. Habeşistan'ın Cebert bölgesine mensup bir ulemâ ailesindendir. Bir aylıkken babasını kaybeden Cebertî, annesi Abdülvehhâb Efendi ed-Delcî'nin kızı Süteyte'nin yanında büyüdü. Daha sonra dedeleri gibi Ezher'de bu aileye ait bulunan Cebertî revakına yerleşerek tahsiline devam etti. On üç yaşında tanıştığı Hanefî fukahasından Şeyh Şürünbülâlî'nin oğlu Hasan b. Hasan eş-Şürünbülâlî'nin derslerine katılarak icâzet aldı (1123/1711). Hocasının ölümünden sonra Seyyid Ali ed-Darîr es-Sîvâsî ile Muhammed b. Abdülazîz ez-Ziyâdî'den fıkıh, Sabbâğ lakabıyla bilinen Ahmed b. Mustafa el-İskenderî'den akaid, tefsir, hadis, Îd en-Nemresî'den cebir, geometri, matematik, Ahmed el-İmâdî'den hadis, Hasan b. Ali el-Medâbigı'den de edebiyat okudu. Böylece Ezher ve Sinâniyye medreselerinde dinî ve aklî ilimler tahsil eden Cebertî büyük bir gayret göstererek akranları arasında temayüz etti.

1144 (1731) yılından itibaren özellikle ilgi duyduğu matematik, cebir, geometri, mantık ve coğrafya alanlarında bilgisini artırmak amacıyla Muhammed en-Necâhî ve Hüsâmeddin el-Hindî gibi âlimlerden ders aldı. Sudan'ın ilmü'l-hurûf alanında yetişmiş ünlü âlimi Muhammed el-Füllânî el-Kişnâvî ile beraber kalarak onun ölümüne kadar kendisinden istifade etti. Hacca gittiğinde Mekke ve Medine'de oturan âlimlerden Ahmed b. Muhammed en-Nahlî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Ebü'l-Hasan es-Sindî ve Muhammed Hayât es-Sindî ile görüşerek onlardan icâzet aldı. Cemâleddin Yûsuf el-Kilârcî, Ramazan el-Hânkî es-Seftî, Ezher hocalarından Ahmed el-Cevherî, dayısının oğlu Ahmed ed-Delcî, Ahmed er-Râşidî, İbrâhim Halebî, Süleyman b. Ahmed el-Fiştâlî el-Fâsî Cebertî'nin karşılıklı bilgi alışverişinde bulunduğu âlimlerden sadece birkaçıdır. Kendisine özel bir

değer veren Kutub Abdülhâlik b. Vefâ başına Vefâiyye tacını giydirmiş ve ona “Ebü’t-Tedânî” künyesini vermiştir. Hat sanatıyla da meşgul olan Cebertî Abdullah Efendi el-Enîs ile Hasan Efendi ez-Ziyâî’den sülüs ve nesih, Hintli nakkaş Ahmed Efendi’den de ta‘lik meşketti ve icâzet aldı; ayrıca divanî de öğrenen Cebertî çok iyi Türkçe ve Farsça biliyordu.

Yetiştirdiği çok sayıdaki öğrencilerinin en ünlüleri oğlu Abdurrahman el-Cebertî, Muhammed b. İsmâil en-Neferâvî, Abdurrahman el-Arîşî, Muhammed b. Ali es-Sabbân ve Muhammed el-Emîr’dir. Bunlardan başka Ali b. Ahmed el-Adevî, İbrâhim ez-Zemzemî, Ahmed b. Ahmed es-Sücâî, Hasan el-Cedâvî, Ahmed b. Yûnus el-Huleyfî, Muhammed b. Ahmed el-Cevherî, Sâlim el-Kayrevânî ve Cezayir müftüsü Muhammed Efendi gibi Anadolu, Dağıstan, Şam, Hicaz ve Kuzey Afrika’dan gelen birçok tanınmış bilgin de onun öğrencisi olmuştur. Oğlu Abdurrahman’ın bildirdiğine göre Avrupa ülkelerinden gelen bazı öğrenciler de kendisinden geometri dersi almışlardır.

Son günlerinde hastalığı sebebiyle sokağa çıkamadığından yarım yüzyıldan beri Ezher’de okuttuğu derslerini evinde vermeye devam eden Cebertî, 1188 yılı Safer ayı başlarında (Nisan 1774) vefat etti; Ezher’de kılınan cenaze namazından sonra Türbetüssahrâ’da Hatîb eş-Şirbînî ve Şemseddin el-Bâbilî’nin mezarları civarında seleflerinin yanına defnedildi.

Orta boylu, beyaz tenli, iri gözlü, gür sakallı ve heybetli bir kimse olan Cebertî ziyaretçilerini bizzat karşılar, onlara kendisi hizmet ederdi. Zengin bir kadın

olan büyükannesinin yardımları sebebiyle maddî durumu iyi idi. Bir ara ticaretle de uğraşmış ve özellikle bu sayede yirmi yıl süreyle evinde barındırdığı bazı öğrencilerinin bütün ihtiyaçlarını karşılamıştı. Hayatı boyunca yatağına uzanıp yatmadığı söylenen Cebertî çoğunlukla yaslandığı yerde uyur, gece ibadetlerini terketmez, bütün davranışlarında sünnete uymaya çalışır, ilim dışındaki bütün meşgaleleri boş şeyler olarak kabul ederdi. Dünyalık için hiç kimseye kin beslemez, öğrencilerine karşı bir hocadan çok arkadaş gibi davranır, kendisine aşırı saygı gösterilmesine ve elinin öpülmesine razı olmazdı.

Dinî ilimler dışında matematik, astronomi, kimya ve tıp alanlarındaki bilgisiyle XVIII. yüzyıl İslâm kültürünün son temsilcilerinden olan Cebertî'nin halkın meselelerini isabetli fetvalarıyla çözmesi, ilim çevrelerinde ve halk arasında haklı bir şöhrete kavuşmasına sebep olmuştur. Devlet erkânı nazarında da itibar sahibiydi; özellikle Hekimoğlu Ali Paşa ve Koca Râgıb Paşa'nın ona derin saygı besledikleri ve sık sık ziyaretine gittikleri bilinmektedir. Cebertî'nin, birçoğu Osmanlı ve Mısır devlet adamları ile Tunus ve Cezayir paşalarının hediye ettikleri kıymetli kitaplardan meydana gelen zengin bir kütüphanesi ve çeşitli ilmî âletlerden oluşan bir koleksiyonu vardı. Ancak ödünç vermede çok cömert davrandığından bunların büyük bir kısmı kaybolmuştur; bugün sadece bazıları Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye) muhafaza edilmektedir.

Üç ayrı evi ve her birinde hizmetçi ve câriyelerle beraber birer hanımı bulunan Cebertî'nin söylendiğine göre sayıları kırkı bulan çocuklarından sadece Abdurrahman el-Cebertî hayatta kalmış, diğerleri küçük yaşta ölmüşlerdir.

Eserleri. Kendi icadı olan yön tayini ve açı-meyil ölçme aletleriyle derece pergeli ve bir de tarih tablosu bulunan Cebertî, özellikle üzerinde durduğu bazı araştırmaları dışında kitap yazmaya pek önem vermemiştir. Kaleme aldığı yirmiden fazla risâlenin başlıcaları şunlardır: 1. el-Akvâlü'l-muʿribe ʿan ahvâli'l-eşribe. Hanefî mezhebine göre içilmesi haram ve câiz olan içecekler hakkındadır; bugüne kadar yayımlanmış tek eseri budur (Kahire 1327). 2. Bulûgu'l-âmâl fî keyfiyyeti'l-istikbâl. Kıble ve kıble tayiniyle ilgili fıkhî meselelere dairdir. Hâtime bölümünde Kâbe ve çevresinde bulunan makamların Mısır ziraına göre ölçüleri verilmektedir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 362/1, vr. 1b-16b; Zâhiriyye Ktp., nr. 2680, 17 varak; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, Riyâza, nr. 155). 3. Refʿu'l-işkâl bi-zuhûri'l-ʿaşr fi'l-ʿaşr fî gālibi'l-eşkâl. Havuz sularına ait fıkhî hükümlerden bahseder (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1171/9, vr. 68-75 [müellif nüshası], Bağdatlı Vehbi, nr. 560/1, vr. 1b-27b; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Ahmed Zeki Paşa, nr. 421, Mustafa Fâzıl, Riyâza, nr. 20, Dârü'l-kütüb, Felek ve Riyâza, nr. 4527, Tal'at, Riyâza, nr. 121, 55 varak, Teymûr, Riyâza, nr. 344, nr. 289, nr. 339). 4. Islâhu'l-isfâr ʿan vücûhi baʿzı muhadderâti'd-Dürri'l-muhtâr. Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin (ö.

1004/1595) eseri Tenvîrü'l-ebsâr'a Haskefî'nin (ö. 1088/1677) şerhi olan ed-Dürrü'l-muhtâr üzerinde yapılmış bir çalışmadır (Zâhiriyye Ktp., nr. 2682, 7 varak; diğer nüshalar için bk. Brockelmann, GAL, II, 404; Suppl., II, 428). 5. Risâle fi'l-cevâbi ʿan lugazin yeteʿalleku bi-vâcibi's-salât. Tenvîrü'l-ebsâr şerhi ed-Dürrü'l-muhtâr'ın, "Namazın 390 vâcibi vardır" ibaresi üzerine sorulan bir soruya cevap olarak yazdığı bu risâlede namazın vâcipleri ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 560/2, vr. 29b-36b; Zâhiriyye Ktp., nr. 2681, 16 varak). 6. Nüzhetü'l-ʿayneyn fî zekâti'l-maʿdeneyn. Zekâtın kimlere farz olduğu ve kimlere verileceği, altın ve gümüşün nisab miktarı ve zekâtın Benî Hâşim'e verilemeyeceği gibi meseleleri konu alan bu risâle bir mukaddime, üç bab ve bir hâtimeden ibarettir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 560/3, vr. 39b-54ª; Zâhiriyye Ktp., nr. 2679, 22 varak; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Felek ve Riyâza, nr. 10970, 15 varak). 7. el-Veşyü'l-mücmel fi'n-nesebi'l-muhmel (Zâhiriyye Ktp., nr. 2678, 5 varak). 8. el-ʿİkdü's-semîn fîmâ yeteʿallaku bi'l-mevâzîn. Tartı aletleri ve ağırlık ölçü birimleri hakkında olup son bölümleri muhtelif bölgelerde kullanılan ölçü birimi değerlerini gösteren cetvellere ve bunlara dair açıklamalara ayrılmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, 40 varak; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2476). Paris nüshasının bir kısmı (35-45. varaklar, Süleymaniye nüshasına göre 27b-37ª arası) M. H. Sauvaire tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (JRAS, X [1878], s. 253-284). 9. er-Risâletü'l-mufsıha ʿammâ (fîmâ) yeteʿallaku bi'l-estıha. Bir mukaddime, üç bab ve bir hâtimeden oluşan bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2719, 28 varak, h. 1181; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, Riyâza, nr. 343/1, 55 varak, Dârü'l-kütüb, Hey'et, nr. 97, 19 varak [son kısmı noksan]). 10. esSemerâtü'l-mecniyye min ebvâbi'l-Fethiyye. Sıbtu'l-Mardînî'nin a'mâl-i ceybiyye (sinüs işlemleri) konusundaki er-Risâletü'l-fethiyye'sinden istifade edilerek yazılmıştır (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mîkat, nr. 502, 5 varak). 11. en-Nesemâtü'l-feyhiyye ale'r-Risâleti'l-fethiyye. er-Risâletü'l-fethiyye'ye ek olarak yazılmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkat, nr. 259, 8 varak; Mustafa Fâzıl, Mîkat, nr. 232, 10 varak). 12. Hakāʾiku'd-dekāʾik ʿalâ Dekāʾiki'l-hakāʾik. Sıbtu'l-Mardînî'nin Dekāʾiku'l-hakāʾik fî maʿrifeti hisâbi'd-derec ve'd-dekāʾiḳ'ı üzerinde yapılan bir çalışmadır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2542, 51 varak; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 186/3, vr. 14b-49b, nr. 49, nr. 652, Mustafa Fâzıl, Mîkat, nr. 78, Ahmed Zeki Paşa, nr. 748/2). 13. Cedvelü't-tevkīʿât ve mevkıʿu ʿakrabi's-sâʿa fi'ş-şühûri'l-Kıbtıyye (Dârü'l-

kütübi'l-Mısriyye, Mîkat, nr. 789, 7 varak; Teymûr, Riyâza, nr. 346). 14. el-ʿUcâle ʿalâ aʿdeli âle (Darü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, Riyâza, nr. 256; Ahmed Zeki Paşa, nr. 402, 10 varak). 15. Risâle fî maʿne'l-heyelâc ve'l-kethudâh... (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, el-Hurûf ve'l-evfâk, nr. 82, 4 varak). 16. Risâle fî maʿrifeti buʿdi'ş-şems ʿale's-sathi'l-münharif (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2488). 17. ez-Zıllü'l-menkusu's-sittînî (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4352, vr. 25-34). 18. Ahsarü'l-muhtasarât ʿalâ rubʿi'l-mukantarât (Münih, Staatsbibliothek, nr. 860).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, I, 440-466; Serkîs, Muʿcem, I, 674-675; Brockelmann, GAL, II, 217, 404, 472; Suppl., II, 428, 487; Îzâhu'l-meknûn, II, 640; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 300; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 193-194; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 575; Muhammed Mutî' el-Hâfız, Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye: elfıkhü'l-Hanefî, Dımaşk 1400-1401/1980-81, I, 67, 111, 395-396; II, 245-246, 290; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmanes dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, I, 5-6; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 178; D. A. King, Fihrisü'l-mahtûtâti'l-ʿilmiyyeti'l-mahfûza bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1986, II, 205-206, 258, 316, 505, 571, 603-604, 763-764, 956, 990; Fuat Sezgin, Beiträge Erschliessung der arabischen Handschriften in Deutschen Bibliotheken (München und Hamburg), Frankfurt 1987, II, 378; M. H. Sauvaire, "Arab metrology", JRAS, X (1878), s. 253-284.

Kasım Kırbıyık

CEBERTÎ, İsmâil b. İbrâhim

إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي

İsmâîl b. İbrâhîm b. Abdissamed el-Cebertî (ö. 806/1403)

Cebertiyye tarikatının kurucusu Yemenli mutasavvıf.

722'de (1322) Yemen'in Zebîd şehrinde doğdu. Gençliğinde ilim tahsiliyle meşgul oldu, bir süre hocalık yaptı, daha sonra kendisini zühd ve ibadete verdi. Kısa sürede bölgenin en tanınan ve itibar gören bir şeyhi oldu. Çevresine birçok mürid toplandı. Bunlar arasında devrin hükümdarı Sultan Eşref de dahil olmak üzere birçok devlet adamı ve âlimler de bulunmaktaydı. Ordusu Zeydîler'in imamı Sabahaddin Herevî tarafından kuşatılan Sultan Eşref'e bu kuşatmanın başarısızlıkla sonuçlanacağını müjdelemesi Cebertî'nin itibarını daha da arttırdı. Şevkânî'nin ifadesine göre dindarlar ibadet ve zikir maksadıyla, ihtiyaç sahipleri itibarından faydalanmak için, işi gücü olmayanlar da semâ için çevresinde toplanmışlardı (el-Bedrü't-tâli, I, 139).

Vird* olarak Yâsîn sûresini okur ve bu sûreyi her gün belli sayıda okumanın maddî ve mânevî bütün ihtiyaçları gidereceğini söylerdi. Bundan dolayı mensuplarına "ehl-i Yâsîn" de denilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine son derece bağlı olduğundan onun Fusûsü'l-hikem'inin bir nüshasına mutlaka sahip olunmasını tavsiye ederdi. Gerek bu düşünceleri gerekse Yâsîn sûresinin faziletine dair yazdığı bir risâlede mevzû hadislere yer vermesi sebebiyle çeşitli tenkitlere mâruz kaldı. Ulemâdan Ahmed en-Nâşirî Cebertî'ye ve müridlerine şiddetle karşı çıkmış, ancak Sultan Eşref şeyhe sahip çıkınca giriştiği mücadeleden bir sonuç alamamıştır. Yemenli şair Züvâlî, Sâlih el-Mısrî adlı bir âlimin bir manzumesinde şeyhi eleştirdiği için Hindistan'a sürgün edildiğini söyler (bk. Sehâvî, II, 284).

Müridlerine kerametten çok istikamete değer vermelerini tavsiye eden Cebertî semâın velîlerin yolu olduğunu söyler ve "semâ insanın mihenk

taşıdır" derdi. Semâa düşkün olduğu halde mânasını kavrayamayanların ve semâ esnasında okunan şiirlerden uygun anlamlar çıkaramayanların semâ yapmalarının haram olduğunu ifade ederdi. Ona göre "semâ kaygan bir zemindir; bu zeminde ancak er olanlar yürüyebilir".

Zebîd'de vefat eden Cebertî Bâbüssihâm Mezarlığı'nda toprağa verildi ve burada kendisi için muhteşem bir türbe yapıldı. Zebîd'in mânevî sahibi ve koruyucusu sayılan Cebertî'ye, Cebertiyye adlı bir tarikat nisbet edilmektedir.

Cebertî'nin şeyhi Ebû Bekir b. Ömer el-Ehdel'e Ehdeliyye tarikatı nisbet edildiğinden Cebertiyye de bu tarikatın bir şubesi sayılmıştır. Kaynaklarda Ehdeliyye bazan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye isnat edilen Ekberiyye'nin, bazan da İbnü'l-Arabî'nin Abdülkadir-i Geylânî ile münasebeti dolayısıyla Kadiriyye'nin şubelerinden biri olarak gösterilir. Cebertî'nin, yanında Fusûsü'l-hikem bulunmayan müridlere iltifat etmediği göz önüne alınırsa Cebertiyye'yi Ekberiyye'nin bir şubesi olarak kabul etmek daha doğru olur. Cebertiyye tarikatı şeyhin ölümünden sonra oğlu Radıyyüddin tarafından devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, Tabakātü'l-havâs, Beyrut 1406/1986, s. 101-108; Sehâvî, ed-Dav'ü'l-lâmi, II, 282-284; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 139-140; Harîrîzâde, Tibyân, I, 212ª-213b; Zebîdî, İkd, s. 45; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 358.

İrfan Gündüz

CEBERTİYYE

الجبرتيّة

İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî’ye (ö. 806/1403) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. CEBERTÎ, İsmâil b. İbrâhim)

CEBERÛT

الجبروت

Mülk ile melekût âlemleri arasında veya melekût âleminin üstünde zaruretin hüküm sürdüğü âlem; Allah'ın zâtı, azamet ve celâl sıfatı.

Arap dilcileri ceberût kelimesinin "kahr, zorlama, hâkimiyet" anlamındaki cebr kökünden geldiğini, bu mânayı daha kuvvetle ifade etmesi için sonuna bir "t" harfinin eklendiğini ileri sürerler (Tâcü'l-ʿarûs, "cbr" md.). Bunun yanı sıra ceberûtun İbrânîce'deki gebûrah kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğunu söyleyenler de vardır (İA, III, 40). Kur'an'da rastlanmayan ceberût kelimesi hadislerde "kibriyâ, azamet, cebbarlık, zorbalık" anlamlarında geçer.

İlk sûfîlerde genellikle ceberût tabirine rastlanmaz. Daha sonra gelen Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Azîz Nesefî, Abdülkerim el-Cîlî ve Sühreverdî el-Maktûl gibi mutasavvıflar ceberût kelimesini tasavvufî bir kavram haline getirmişler, bazan bunu ideler âlemi şeklinde açıklamışlar, bazan da a'yân-ı sâbite* anlayışıyla birleştirmişlerdir.

Bir kısım mutasavvıflara göre ceberût, mülk* ile melekût* âlemi arasında bir orta âlemdir (Gazzâlî, IV, 250; İbnü'l-Arabî, Istılâhât, "ceberût" md.). Diğer bazı kaynaklarda genellikle üç âlemin en yükseği ceberût, ortası melekût, en alttaki mülk olarak kaydedilir. Meselâ Sühreverdî bu üçlü âlem sıralamasını verdikten sonra bunları akıl, nefis ve madde âlemi olarak da adlandırır ve feyzin yukarı âlemlerden aşağıya doğru basamak basamak indiğini belirtir (Se Risâle, s. 103, 166).

Azîz Nesefî, yokluk âleminin kuvve halinde bulunan varlıklarına ceberût, mâkul varlıklar âlemine melekût, maddî varlıklar âlemine de mülk adını verir. Mülk melekûtun, melekût da ceberûtun örneği ve aynası olduğundan bunlardan altta bulunan üstündeki âlemi daha ayrıntılı biçimde yansıtır. Bundan dolayı ceberûta "cuma gecesi", melekûta "cuma günü" denilmiştir. Her şey ceberûtta takdir edilir, melekût ve mülkte bunların ayrıntıları verilir.

Ceberût mâhiyetler, melekût mâkuller, mülk maddeler âlemidir. Erzurumlu İbrâhim Hakkı ise üç âlemin en üst tarafına arşı, ortaya ceberûtu, en alta kürsüyü koyar; bu âlemleri gösteren bir de şema verir (Ma‘rifetnâme, s. 5, 22). Bunlardan bir üstteki alttakini her yönden kuşatır. Buna göre ceberût, melekût ve mülk âlemini kuşatan geniş âlemdir. Ayrıca İbrâhim Hakkı, en latif, en nurlu ve en yüce âlemin ceberût olduğunu, bunu ruhlar âleminin takip ettiğini söyler.

Bazı mutasavvıflar Allah'ın zâtına ceberût, ezelî sıfatlarına melekût, diğer bazıları zâta lâhût, sıfatlara ceberût adını verirler. Buna göre ceberût zâtla melekût arasında bulunur. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî de ceberûtu sıfatlar ve isimler âlemi şeklinde anlamıştır. Vahdet ve hakîkat-i Muhammediyye mertebesine de ceberût denilmiştir.

Ceberût âleminde tam bir cebir hali hüküm sürer. Burada Hak, halk için neyi irade ve takdir etmişse o olur. Bu âlemde insan iradesinden eser yoktur. Bütün eşyanın ceberût âlemindeki küllî sûretleri ve a‘yân-ı sâbiteleri, daha aşağı âlemlerdeki cüz'î sûretlerini varlık sahasına

çıkmaya zorladığı için buna ceberût âlemi denildiği de söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ceberût" md.; İbnü'l-Arabî, Istılâhât, "ceberût" md.; a.mlf., el-Fütûhât, I, 246; III, 206; IV, 461; VI, 371; et-Ta᾿rîfât, "ceberût" md.; Tâcü'l-᾿arûs, "cbr" md.; Tehânevî, Keşşâf, "ceberût" md.; Wensinck, Mu᾿cem, "ceberût" md.; Seyyid Ca‘fer Seccâdî, Ferheng-i ᾿Ulûm-i ᾿Aklî, Tahran 1361, "ceberût" md.; a.mlf., Ferheng, "ceberût", md.; Gazzâlî, İhyâ, IV, 250; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1366, II, 47-50; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Ma‘rifetnâme, İstanbul 1310, s. 5, 22-23; Hasan Muhammed eş-Şerkāvî, Elfâzü's-sûfiyye, İskenderiye, ts., s. 122; Se Risâle ez Şeyh-i İşrâḳ (nşr. Necef Kuli Habîbî), Tahran 1397, s. 51, 103, 166; Azîz Nesefî, İnsân-ı Kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 344-390; M. Gazî Arabî, en-Nusûs fî mustalahi't-Tasavvuf, Dımaşk 1985, s.

26; B. Carra de Vaux, “Ceberût”, İA, III, 40; L. Gardet, “ʿ Ālam”, EI² (İng.), I, 351.

İrfan Gündüz

CEBESOY, Ali Fuat

(ö. 1882-1968)

İstiklâl Savaşı'nda ilk batı cephesi kumandanı ve siyaset adamı.

İstanbul'da doğdu. Anne tarafından dedesi 93 Harbi'nin ünlü kumandanlarından Mehmed Ali Paşa, babası Büyük Millet Meclisi'nin ilk Nâfia Vekili İsmâil Fâzıl Paşa'dır. Erzincan Askerî Rüşdiyesi'ni ve Saint Joseph Lisesi'ni bitirdikten sonra girdiği Harp Okulu'nda Mustafa Kemal ile tanıştı. 1902'de Harp Okulu'ndan, 1905'te de Harp Akademisi'nden mezun oldu. Beyrut ve Rumeli'de görev yaptı, burada İttihat ve Terakkî Cemiyeti mensuplarıyla münasebeti oldu. Roma ataşemiliterliğinden (1909-1911) sonra 7. Kolordu'da (Manastır-Üsküp) görev aldı, Balkan Harbi'nde Yanya Kalesi müdafaalarına katıldı. I. Dünya Savaşı'nda önce 25. Tümen kumandanı olarak I. Kanal Seferi'nde, arkasından 14. Tümen kumandanı olarak doğu cephesinde 1916 yılı muharebelerinde görev aldı. 1917'de tekrar Sînâ-Filistin cephesine gönderildi, daha sonra 20. Kolordu kumandanı olarak Bi'rûssebi'-Gazze muharebeleri ve Kudüs müdafaasında büyük yararlıklar gösterdi. Bu sırada generalliğe terfi ettirildi. Mütareke sırasında diğer kumandanlarla birlikte ordu kalıntılarını, silâh ve malzemeyi süratle Anadolu'ya taşımaya çalıştı; bölgesinde jandarmayı güçlendirme gayretleri daha sonra güneyde Millî Mücadele'nin çekirdeğini teşkil etti. Bir süre Mustafa Kemal Paşa'nın yerine Yedinci Ordu kumandanlığına vekâlet etti, daha sonra İstanbul'a gitti. İstanbul'da vatanın kurtarılması için çareler arayan askerî-sivil birçok kişi ile görüştü. Bu arada Mustafa Kemal'e destek vaadinde bulundu ve onun da isteğiyle 20. Kolordunun hazerî karargâhı olan Ankara'ya döndü.

Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçişiyle beraber kolordusunun bütün imkânlarını kullanmak suretiyle gerek Amasya Tamimi gerekse Sivas Kongresi hazırlıkları ve Hey'et-i Temsîliyye'nin çalışmalarında batıda en büyük desteği Ali Fuat Paşa teşkil etmiştir. Bu kolordu, ileride Millî Mücadele yıllarında kurulacak batı cephesinin de temelini oluşturmuştur. İstanbul hükümetince görevden alınmasına rağmen Hey'et-i Temsîliyye

kendisine Garbî Anadolu Umum Kuvâ-yı Milliyye kumandanı unvan ve selâhiyetini verdi (9 Eylül 1919). O da I. ve II. Eskişehir Harekâtı ile (Eylül-Ekim 1919, 18-28 Mart 1920) İngilizler'in İzmit'e kadar çekilmelerini sağlayarak Anadolu'da millî iradenin kuvvetle yerleşmesine vesile oldu. Batı cephesi kumandanlığı sırasında Yunan ilerleyişini durdurmak için giriştiği Gediz taarruzundan istenilen sonuç elde edilemeyince cephe kumandanlığından alınarak Moskova büyükelçiliğine tayin edildi.

Ali Fuat Paşa'nın Moskova'daki faaliyetleri, Bolşevik rejiminin uzak yakın gerçek niyetlerini öğrenmek, Millî Mücadele'ye gerek diplomatik gerekse maddî açıdan destek sağlamak, Rusya'daki İttihat ve Terakkî liderleri ve Türk unsurlarıyla temas ederek Ankara'ya bilgi vermek şeklinde özetlenebilir. Buradaki faaliyetleri çerçevesinde 16 Mart 1921 tarihli Moskova Antlaşması'nın hükümlerinin uygulanmasına çalıştığı gibi Sakarya Savaşı'nın kazanılmasında önemli rol oynayan Sovyet malî yardımının çabuklaştırılmasını da sağladı. Ayrıca Enver ve Cemal paşalarla yaptığı temaslar sonucu Anadolu'daki Millî Mücadele'ye dışarıdan yapılabilecek olumsuz tesirleri önlemeye çalıştı.

1922 Mayısında Ankara'ya döndü; önce Müdâfaa-yı Hukuk grubu reisliğine, arkasından Büyük Millet Meclisi II. başkanlığına seçildi (13 Aralık 1922). Oldukça çetin müzakerelerle geçen Lozan görüşmelerinde meclis oturumlarının çoğunu dirayetle idare etti. Daha sonra bu görevden ayrılarak (24 Ekim 1923) ordu müfettişliğine tayin edildi. Bir yıl sonra bu vazifeden de istifa etti ve sadece milletvekilliği görevini sürdürdü. 17 Kasım 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nda umumi kâtip olarak görev aldı. Fırka kısa zamanda mecliste etkili bir muhalefet olarak kendini gösterdi. Ali Fuat Paşa fırkanın kuruluş maksadının Mustafa Kemal'e değil hükümete muhalefet olduğunu ve mecliste bir murakabe sisteminin oluşmasını temine çalıştığını ifade ettiği halde parti kapatıldı; üyelerinin çoğu İzmir Suikasti davasında yargılandılar. Ancak Ali Fuat Paşa ile diğer Millî Mücadele liderleri beraat ettiler.

Ali Fuat Paşa'nın emekliye sevkedilişinin arkasından yaşadığı sıkıntılı yıllar, 1933'te Atatürk'ün isteğiyle Konya'dan bağımsız milletvekili seçilince sona erdi. 1934'te Atatürk kendisine Cebesoy soyadını verdi. 24

Mart 1939'dan itibaren de Cumhuriyet Halk Partisi Konya mebusu sıfatıyla Nâfia (1939-1943) ve Münâkalât vekillikleri (1943-1946) görevini yürüttü. Kâzım Karabekir'in ölümü üzerine meclis başkanlığına seçildi (OcakEkim 1948). Daha sonra Cumhuriyet Halk Partisi'nden ayrılarak 14 Mayıs 1950 seçimlerinde Demokrat Parti listesinden Eskişehir bağımsız milletvekili, 1954 ve 1957 seçimlerinde ise İstanbul bağımsız milletvekili seçildi. 27 Mayıs 1960 İhtilâli'nden sonra aktif siyasî hayattan çekildi. 10 Ocak 1968'de vefat etti, vasiyeti üzerine Sakarya'nın Geyve ilçesine bağlı Ali Fuat Paşa adıyla anılan kasabaya defnedildi.

Ali Fuat Cebesoy'un Atatürk ile Harp Okulu'nda başlayan dostlukları ömür boyu devam etmiş, Millî Mücadele'nin kader ve ideal arkadaşları arasında daha sonra ortaya çıkan siyasî dargınlıklarda kendisi arabuluculuk yapmak gibi gönüllü bir faaliyet içinde bulunmuştur. Rauf Orbay ve Kâzım Karabekir ile Atatürk'ü görüştürme gayretleri bazı çevrelerin engellemesiyle olumlu sonuçlanmamıştır. Katıldığı savaşlarda gösterdiği başarılar dolayısıyla Osmanlı Devleti ile Alman ve Avusturya devletlerince kendisine çeşitli madalya ve nişanlar verilmiş,

1920'de çıkarılan bir kanunla da İstiklâl madalyası ile taltif edilmiştir.

Eserleri. Çeşitli baskıları yapılan eserleri yer yer belge niteliğinde olup Millî Mücadele'nin başlıca kaynakları arasındadır. 1. Bi'rüssebi-Gazze Meydan Muharebesi ve 20. Kolordu (Ankara 1938). Filistin Cephesi'ne ait belgesel nitelikte bir eserdir. 2. Millî Mücadele Hatıraları (İstanbul 1953). Tamamen belgelere dayanılarak hazırlanmıştır. 3. Siyasî Hatıralar (İstanbul 1957, 1960). 1922 sonrası Türk siyasî hayatını anlatan birinci elden bir kaynaktır. 4. Sınıf Arkadaşım Atatürk (İstanbul 1967). Atatürk'ün gençlik ve yetişme çağı ile ilgili olarak kaleme alınan çeşitli eserlere kaynaklık etmiştir. 5. Moskova Hatıraları (Ankara 1982). Millî Mücadele yıllarındaki TürkSovyet münasebetleri ve İttihat Terakkî liderlerinin yurt dışındaki faaliyetleriyle ilgili kaynak mahiyetinde bir eserdir. Bunlardan başka çeşitli dergilerde neşredilen, hâtıralarını esas alarak hazırladığı makaleleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Fuat Cebesoy, Millî Mücadele Hatıraları, İstanbul 1953; a.mlf., Siyasî Hatıralar, İstanbul 1957; a.mlf., Sınıf Arkadaşım Atatürk, İstanbul 1967; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927), İstanbul 1981, I, 17-49, 100-103, 139-176, 215-217, 239-240; II (1982), s. 440-461, 495-511, 594-596, 661-696, 718-727, 792-798, 804-808, 852-861, 881-895; K. von Kressenstein – Mazhar Besim Özalpsan, Türklerle Beraber Süveyş Kanalına, İstanbul 1943, s. 41-58, 164-175, 185-187; Cemal Paşa, Hatıralar (haz. Behçet Cemal), İstanbul 1959, s. 154-215; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz (İstanbul 1960), 2. bs. İstanbul 1988, s. 48, 69, 111-151, 302-364, 414 vd., 868-880, 900-905, 954-975, 1067-1069; L. von Sanders, Türkiye'de Beş Yıl (trc. M. Şevki Yazman), İstanbul 1965, s. 43, 61-62, 282-283, 344-345; A. Andonyan, Balkan Harbi Tarihi (trc. Zaver Biberyan), İstanbul 1975, s. 425-438; Selâhattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, Ankara 1977, I, 3878, 226; II, 38-39, 412; III, 124-125, 175-176; IV, 48-62; S. Yerasimos, TürkSovyet İlişkileri, İstanbul 1979, s. 166-229, 288-291, 314-349, 397-398; Yusuf Kemal Tengirşek, Vatan Hizmetinde, Ankara 1981, s. 141-239; Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Ankara 1981, s. 103-115, 160-164; Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri (1923-1927), Ankara 1982, s. 22-56, 91-112, 345-391; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1983, s. 287, 424-437; İsmet İnönü, Hatıralar (haz. Sabahattin Selek), Ankara 1985, I, 109-122, 211-213; II (1987), s. 43, 200-214; E. J. Zurcher, Millî Mücadelede İttihatçılık (trc. Nüzhet Salihoğlu), İstanbul 1987, s. 67-94, 247-255, 268-278; Ayfer Özçelik, Ali Fuat Cebesoy: Hayatı ve Faaliyetleri (doktora tezi, 1989), AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

Ayfer Özçelik

CEBİR

الجبر

İslâm matematik tarihinde denklemlerin düzenlenme, incelenme ve çözümlenmesine verilen ad.

Klasik kaynaklarda “ilmü’l-cebr ve’l-mukābele” terkibi içinde kullanılan el-cebr, Arapça’da “kırık kemiği yerine koyma, düzeltme; zorlama” gibi mânalara gelmekte ve kelimenin Batı dillerine algebra şeklinde geçtiği görülmektedir. Mukabele ise “karşılaşma; karşılaştırma, örneğini getirme” anlamlarını taşımaktadır (geniş bilgi için bk. Saliba, s. 189-204).

Klasik dönemde ilimlerin tasnifi hakkında eser yazan müellifler, ilmü’l-cebr ve’l-mukābeleyi genelde “ilmü’l-hisâb”ın bir dalı olarak kabul etmişlerdir. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) Mefâtîhu’l-ʿulûm adlı eserinde (s. 116) bu ilmin konusunu “hisâb sanatlarından bir sanat” olarak tanımlamış ve gayesinin muâmelât, miras, vasiyet vb. konulardaki zor problemlerin çözümü olduğunu söylemiştir. İbn Haldûn ise (ö. 808/1406) ilmü’l-cebr ve’l-mukābeleyi öncekilerden farklı olarak ilmü’l-hisâb gibi sayılar teorisinin (el-ulûmü’l-adediyye) bir dalı olarak görmüş ve “var sayılan bilinenlerden bilinmeyen niceliğin çıkarılması” şeklinde daha matematiksel bir tanım vermiştir (el-ʿİber, II, 898). Taşköprizâde ise (ö. 968/1561) farklı bir yaklaşımla ilmü’l-aded ve ilmü’l-hisâbı aynı konunun farklı iki adı şeklinde benimsemiş ve ilmü’l-cebr ve’l-mukābeleyi bu ilimlerin dalı olarak “denklem yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemini öğreten ilim” diye tarif etmiştir (Miftâhu’s-saʿâde, I, 391). Daha sonraki dönemlerde bu tarif, Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) Keşfü’z-zunûn (I, 578) ve Sıddîk Hasan Han’ın (ö. 1889) Ebcedü’l-ʿulûm’da (II, 205) yaptıkları tanımlamalarla son şeklini almış ve ilmü’l-cebr ve’l-mukābele, “denklem yoluyla bilinenlerden bilinmeyen niceliklerin çıkarılması yöntemini öğreten ilim” olarak ilmü’l-hisâbın bir dalı şeklinde kabul görmüştür. İslâm matematikçileri de bu tanımı benimsemişlerdir (Cemşîd el-Kâşî, s. 392).

Kaynaklarda cebir ve mukabele terimlerinin matematik işlem anlamları şu şekilde verilmektedir: Cebir, eşitliğin herhangi bir tarafında bulunan negatif (müstesna) bir terimin diğer tarafa aynısı eklenmek suretiyle izâle edilmesidir; yani $f(x)$, $g(x)$, $h(x)$ tek terimli olmak üzere eğer $f(x)-h(x)=g(x)f(x)=g(x)+ h(x)$ olmasıdır. Mukabele ise eşitliğin her iki tarafında bulunan benzer terimlerin çıkarma yoluyla izâlesidir; yani $f(x)$, $g(x)$ tek terimli ve a ile b sabit sayılar olmak üzere eğer $f(x)+a=g(x)+b$ $f(x)=g(x)+(b-a)$ olmasıdır. İslâm cebirinde bu iki temel kavramın yanı sıra işlemlerde kullanılan diğer iki önemli kavram da red (geri çevirme) ve ikmal veya tekmildir (tamamlama). Red, $f(x)$ tek terimli ve a, b sabit sayılar olmak üzere $af(x)=bf(x)=b/a$ olmasıdır. Aynı şekilde ikmal de yine $f(x)$ tek terimli ve a, b sabit sayılar olmak üzere $f(x)/a=bf(x)=ab$ şekline dönüşmesidir (Saliba, s. 195). Bu iki işlemin amacı, denklemde birinci terim olan ax'in a=1 olacak şekilde düzenlenmesidir.

İslâm Öncesi Dönem. Mısır-Bâbil. Eğer cebir "sayılabilen, ölçülebilen ve tartılabilen şeylerin aralarındaki ilişkinin matematiksel ifadesi" şeklinde tanımlanırsa cebirin bu ifadeyi veren ilk matematiksel düşünce ile başladığını kabul etmek gerekir. Ancak ilim tarihçileri bu tanımdan daha özel olan "bilinmeyenin tesbitine yönelik hisâbın dallarından bir dal" şeklindeki tanımlamayı benimsemiş ve buna uygun "cebir bilgisi"nin Mısır, Bâbil, Hint ve Grek medeniyetlerinde mevcut olduğunu ifade etmişlerdir.

Geometride önemli yol kateden Mısırlılar'da cebir fikrinin bazı temel özellikleri bulunmakla beraber onların geniş ve düzenli bir cebir bilgisine sahip oldukları söylenemez. Bu alanda ilk sistematik teşebbüs Bâbilliler'de görülmektedir. Altmış tabanlı-konumsal sayı sistemine sahip olan Bâbilliler, birinci dereceden (linear) ve ikinci dereceden (quadratic) denklemleri kurmuş ve çözmüşlerdir. Bu denklemler bir bilinmeyenli olabildiği gibi çok bilinmeyenli de olabiliyordu. Bugüne kadar incelenen tabletlerden elde edilen bilgilere göre Bâbilliler, Hârizmî'nin tasnifine benzer bir denklemler tasnifine sahiptiler; ayrıca üçüncü dereceden (cubic) bazı denklemleri de çözmüşlerdi. Bazı araştırmacılara göre ise kökü pozitif sayı olmak şartıyla her türlü üçüncü dereceden denklemi çözebilecek cebir bilgileri mevcuttu. Ancak bu çözümler için cebirsel veya geometrik ispata sahip olup olmadıkları bilinmemektedir.

Hint. Hint kültüründe cebir, Bîrûnî’nin ifade ettiği şekliyle tatbiki kolay, ancak belirli bir ispat anlayışına dayanmayan

kurallardan oluşmaktaydı. Hintli bilginler, Grek matematikçisi Diophantos (ö. 410 [?]) gibi belirsiz denklemlerle uğraşmışlar, ancak ondan farklı olarak sadece bir çözümle yetinmeyip bütün çözümleri incelemişlerdir. Özellikle Âryabhat (ö. 499 [?]) ve Brahmagupta (VII. yüzyıl), $ax+by=c$ tipinden herhangi bir belirsiz denklemi gerçekleyebilecek bütün tam sayı köklerini araştırmış, ayrıca $xy=ax+by+c$ tipi bir denklemi çözmeyi başarmışlardır. Hintliler’in önemli bir yönleri de özellikle negatif ve irrasyonel sayılarla ilgilenmeleridir. Bunların yanı sıra cebirde bazı sembolleri kullanmaya teşebbüs ettikleri de dikkati çekmektedir. Hint cebirinin İslâm cebirine en önemli etkisi ise “hisâbü’l-hataeyn” ve “hisâbü’t-teâküs” gibi cebir problemlerinin çözümünde kullanılan metotlarladır. Ayrıca İslâm cebir kitaplarında sıkça geçen bazı lafzî problem tipleri de Hint eserlerinden alınmıştır. Ancak bu seviyeye varan Hint cebir bilgisi onu matematiğin bir dalı şeklinde kurmaya yetmemiş ve cebir Hint matematiğinde bir hesap yolu olarak kalmıştır.

Grek. Grek medeniyetinde mevcut olan cebir bilgisi hakkındaki ilk önemli işaret, Öklid’in (m.ö. III. yüzyıl) Elemento Geometricae’inde (Usûlü’l-hendese) bulunmaktadır. Bu eserde Öklid $x2+ax=b-2$ denklemi için geometrik çözüm vermiş ve $xy=z2$, $x+y=a$ ve $x2-y2=a-2$ gibi denklemlerin çözümünde de kareye tamamlama yöntemini kullanmıştır. Ancak Grekler’in gerçek cebir tavrı, Diophantos’un Aritmetica adını verdiği, Kustâ b. Lûka el-Ba‘lebekkî tarafından Sınâʿatü’l-cebr adıyla Arapça’ya tercüme edilen ve dört makalesi zamanımıza kadar gelen eserde görülmektedir. Bu eserin İslâm cebiri üzerindeki etkisi büyük olmuş, Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî ve Hasan b. Heysem gibi ünlü matematikçiler tarafından şerhedilmiştir. Öte yandan Kerecî, Kitâbü’l-Fahrî adlı eserinde Diophantos’tan pek çok problem almış, Muhammed b. Hüseyin, Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi âlimler de kitapta zikredilen bazı problemleri çözmüşlerdir.

Diophantos’un Aritmetica’sının çeşitli cebir problemleri ihtiva ettiği, ancak bunların çözümünde belirli bir yöntem izlemediği görülür. Problemler birinci ve ikinci, hatta daha üst dereceden olmalarına rağmen çözümleri birinci veya ikinci dereceden denklem tiplerinin özelliklerine göre

verilmiştir. Yalnızca özel bir üçüncü dereceden denklem içeren eserde denklemlerden bazıları bir, iki veya daha çok bilinmeyene sahip olabilmektedir; ancak çoğunluk büyük oranda belirsiz denklem tiplerinden meydana gelmektedir. Eserde görülen cebir tavrına rağmen Diophantos hiçbir zaman ortaya koyduğu problemler için genel bir çözüm yolu veya bir kaide (formül) tesbit etmemiştir. Ayrıca belirsiz denklemler için birçok çözümün varlığını idrak etmesine rağmen çözümü gerçekleyen pozitif bir tam sayı bulmakla yetinmiş, diğerlerini zikretmemiştir. Diophantos cebirinin bir özelliği de bazı önemli cebirsel kavramlar için semboller kullanmasıdır. x, x2, x3 için Grekçe isimlerinin ilk harflerini benimsemiş, diğer bazı cebirsel işlemler için de semboller icat etmiştir.

İslâmî Dönem. A) Doğu İslâm Dünyasında Cebir. Me'mûn döneminde (813-833) Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî tarafından yazılan ve tarihte ilk defa ismi içerisinde "cebir" kelimesini taşıyan Kitâbü'l-Muhtasar fi'l-cebr ve'l-mukābele adlı eserle cebir, eski ve yeni birçok ilim adamının üzerinde birleştiği görüşe göre bağımsız bir bilim halinde kurulmuş oluyordu. Bu genel görüşe itiraz eden tek kişi, o şerefin dedesi Abdülhamîd b. Vâsi' b. Türk'e ait olduğunu iddia eden Ebû Berze'dir; ancak onun bu itirazı çağdaşı Ebû Kâmil eş-Şücâ' tarafından şiddetle reddedilmiştir (Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele, vr. 2[a]). Ayrıca Hârizmî'nin cebirdeki öncülüğü, kendisinden sonra gelen Sinân b. Feth, Hasan b. Yûsuf ve İbn Mâlik ed-Dımaşkı gibi âlimler tarafından da kabul edilmektedir. Aynı görüşü daha sonraki dönemlerde İbn Haldûn (el-ʿİber, II, 899) ve Kâtib Çelebi de (Keşfü'z-zunûn, II, 1407-1408) desteklemişlerdir.

Hârizmî'nin eserinin bu konuda ilk olmadığı şeklindeki iddialar, kitabın isminde "muhtasar" kelimesinin yer alması, bizzat Hârizmî'nin kendi eserinin ilk olduğunu ileri sürmemesi, zikredilen cebir bilgilerinin ve kullanılan terminolojinin nisbeten gelişmiş olması, İbn Türk'ün kitabı ile Sind b. Ali'nin zamanımıza ulaşmayan konuyla ilgili benzer bir eserinin mevcut olması gibi sebeplere dayanmaktadır. Gerçekte diğer İslâmî ilimlerde görüldüğü gibi İslâm matematiğinde de bir eserin önce muhtasar telif edilip daha sonra şerh ile mufassal hale getirilmesi veya tam tersinin yapılması sıkça görülen bir husustur. Ancak özellikle ikinci ve üçüncü sebepler, Hârizmî cebirinin menşei problemini gündeme getirmektedir. Bu konuda şimdiye kadar oldukça yoğun tartışmalar yapılmıştır. Bazı

matematik tarihçileri, Hârizmî cebirinin temelinde Mezopotamya-Bâbil, bazıları Hint-İran, bir kısmı Mezopotamya-Yunan, diğer bir kısmı ise Mezopotamya-İbrânî geleneğinin bulunduğunu iddia etmişlerdir (Sezgin, V, 228-239). Bunların yanında dördüncü sebebin ifade ettiği, Hârizmî öncesi İslâm medeniyetindeki cebir bilgisinin seviye itibariyle tesbit edilememiş olması hususu, bu konudaki tartışmaları daha da karmaşık hale getirmektedir. Son dönemlerde, cebirle ilgili genel bilgilerin daima “hisâbü’l-yed”den bahseden kitaplarda bulunması ve tamamen cebire ait birçok eserin de “hisâb” adını taşıması gibi noktalardan hareketle İslâm dünyasındaki cebirin yine İslâm dünyasında gelişen hisâbü’l-yedden türediği ileri sürülmüştür (A. Selîm Saîdân, Târîhu ʿilmi’l-hisâbi’l-ʿArabî, s. 48; a.mlf., Târîhu ʿilmi’l-cebr, II, 611). Bugün genellikle kabul edilen görüş, Hârizmî’nin, zamanında var olan cebir ve mukabele bilgilerini derleyip toparladığı ve bir ilim dalı haline getirdiği şeklindedir.

Hârizmî eserinin önsözünde, Halife Me’mûn’un isteği üzerine insanlara miras, ölçüler, ticaret, yer ölçümü ve benzeri konulardaki problemlerini çözmede yol gösterecek muhtasar bir kitap telif ettiğini kaydeder. Bu amacına uygun olarak eseri cebir problemleri, geometrik ölçümler ve miras-vasiyet konuları şeklinde üçe ayırır. Öncelikle cebirin dayandığı üç temel kavramın (durûb) cezr (x), mal (x2) ve el-adedü’l-müfred (c) olduğunu söyler ve adedi cezr ile maldan ayırmak için “dirhem” diye adlandırır. Hârizmî cebiri, özellikle cezr ve mal kavramlarının kullanımı açısından yer yer muğlaklık göstermesine rağmen daha sonra gelen İslâm matematikçileri tarafından bütün Ortaçağ boyunca değiştirilmeden aynen benimsenmiş, daha açık tanımlamalar yapılmakla birlikte daha dakik mefhumlar getirilememiştir (A. Selîm Saîdân, Târîhu ʿilmi’l-cebr, I, 32).

Hârizmî, ortaya koyduğu bu üç temel kavramdan hareket ederek altı cebir formülü (el-mesâilü’s-sitte) verir. Böylece kendinden sonraki İslâm ve Avrupa matematiğinde kullanılacak olan temel cebirsel denklem formüllerini kurar. Hârizmî cebirinde bu formüller, eşitliğin iki yanında birer terim bulunduğunda “müfredât”, herhangi bir tarafında iki terim

bulunduğunda da “mukterenât” olarak adlandırılır. Buna göre,

1. ax2=bx

2. ax2=c

3. bx=c müfredât,

4. ax2+bx=c

5. ax2+c=bx

6. ax2=bx+c ise mukterenâttır.

Hârizmî önce bu formüllerle çeşitli sayısal örnekler çözer, daha sonra kareye tamamlama yöntemiyle geometrik ispatlarını verir; ancak buradaki ispat kavramı daha çok formüllerin geometrik yolla resmedilmesi anlamını taşımaktadır. Ortaya koyduğu bu formüllerin köklerinin tesbitiyle ilgili ifadeleri ise şu şekilde verir:

1. x-=ba

2. x-=ca 1/2

3. x-=ca

4. x-=b-22+c1/2 _-b-2

5. x-=b-2+_-b-2 2 _ c1/2

6. x-=b-2 +-b-2 2 + c1/2

Bu ifadelerde dikkati çeken nokta, Hârizmî'nin beş rakamlı denklemde c-=b-22 x-=b-2 ve eğer c-b-22x'in çözümünün "müstahil" (imkânsız) olduğunu belirtmesidir; böylece bu denklem için üç ihtimal (çözüm) vermiş olmaktadır. Ardından (a+_b) (c+_d) , a, b, c, d Q+ çarpımlarını ayrı ayrı verir. Dördüncü babda ise avb=va-2b, va.vb=vab,... gibi cebirsel işlemleri zikreder ve daha sonraki bölümlerde sırasıyla altı cebir formülüne indirgenebilir problemleri, "eladedü'l-erbaatü'l-mütenâsibe" (dört orantılı sayı) yoluyla çözülen ticarî problemleri ve yer ölçümü ile vasiyet

problemlerini ele alır.

Hârizmî cebirinin genel özelliği, Hint ve Grek cebirinden farklı bir biçimde tamamen lafzî olmasıdır. Ayrıca denklemler için sadece pozitif kök kabul edilmekte, negatif kök zikredilmemektedir. Öte yandan gerek kullandığı geometri, gerekse yer ölçümü (el-mesâha) bölümünde verdiği bilgi ve kaideler oldukça iptidaidir. Ancak Hârizmî yeni bir ilmin temellerini atmış ve eserinde sadece uzmanlara değil tâcir, kadı, devlet memuru ve diğer insanlara hitap etmeyi amaçlamıştır; bundan dolayı kitabının yarısından fazlası pratik cebir problemlerinden oluşmaktadır. Bu iptidailik yanında bazı geometri problemlerinin cebirle nasıl çözülebileceğini göstermiş, böylece bu iki ilim dalı arasındaki ilişkiye de açık olarak işaret etmiştir. Hârizmî'nin eserinin daha sonra gelen matematikçiler üzerindeki etkisi güçlü olmuş, Abdullah b. Hasan el-Hâsib, Sinân b. Feth el-Harrânî ve Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî gibi ünlü matematikçiler tarafından şerhedilmiştir.

Hârizmî'nin eserini şerheden bu âlimlerin yanı sıra çağdaşı Abdülhamîd b. Vâsi' b. Türk, Sâbit b. Kurre, Saydanî ve Ebû Kâmil eş-Şücâ' gibi büyük matematikçiler tarafından da cebir ilmine ciddi katkılar yapılmaya başlanmıştır. İbn Türk, özellikle mukterenât denklemlerini incelediği bir risâle kaleme almış ve ax2+c=bx denkleminin bazı özel hallerini Hârizmî'den daha ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. İbn Türk cebiri diğer yönleriyle Hârizmî cebiriyle aynı özellikleri taşımaktadır (Sayılı, Abdülhamîd İbn Türk'ün..., s. 28, 67).

İslâm cebirine ikinci önemli katkı, Ebû Kâmil eş-Şücâ' b. Eslem b. Muhammed b. Şücâ' el-Mısrî el-Hâsib (III./IX. yüzyıl) tarafından yapılmıştır. Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele adlı eserinde Ebû Kâmil, Hârizmî'nin amelî açıklamalarını kullanmayarak cebiri sıkı mantık kurallarına bağlamış ve cebirin temel kavramlarını gelişmiş Öklid geometrisine dayandırmıştır. Ebû Kâmil ilk defa irrasyonel sayıları (el-a'dâdü's-semmâ) kullanmış ve Öklid'in geometrik problemlerini cebir yoluyla çözmüştür. Eserinin üçüncü bölümünde ise Diophantos'un Aritmetica'sından etkilenmeksizin belirsiz denklemlerle (el-muâdelâtü's-seyyâle) uğraşmıştır. Cebirin hisâbı da içine alacak şekilde genişletilebileceğini ilk olarak gören ve onun mekanik algoritmik tekrarlardan uzak bir yaratıcılık alanı olduğunu vurgulayan Ebû Kâmil ile

bu ilmin hem muhtevası hem de şekli değişmiş ve böylece cebir yeni bir yön kazanmaya başlamıştır.

Hârizmî'nin temelini attığı cebir Ebû Kâmil ile bir bina halini almış, ancak bu binanın tamamlanması Kerecî'nin başlattığı yeni cebir hareketiyle gerçekleşmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Hâsib el-Kerecî (ö. 410/1029), Kitâbü'l-Fahrî fî sınâʿati'l-cebr adlı eseriyle İslâm matematik tarihinde cebirin aritmetikleştirilmesi esasına dayalı cebir okulunun kurucusu ve R. Râşid'in ifadesiyle bu ilmin yenileyicisidir (Târîhu'r-riyâziyyâti'l-ʿArabiyye, s. 33-47). Kerecî bu anlayışla cebiri Öklid geometrisinin dışına taşıyarak tamamen bağımsız bir ilim haline getirmiş ve cebir ifadeleri üzerinde, sayısal ifadeler üzerinde yapılanlara benzer işlemler yapılabileceğini göstermiştir. Böylece cebir hisâb ilmini tamamen ihtiva eder hale gelmiştir. Ayrıca Kerecî (x+1)n açılımı ile ilgilenmiş, Pascal üçgenini keşfetmiş ve çeşitli türde serilerle uğraşmış, bunların yanı sıra çeşitli Diophantik denklemleri incelemiş ve çözmüştür.

Kerecî'nin eserleriyle onun öğrencisi olmuş Semev'el b. Yahyâ el-Mağribî (ö. 570/1175), kısmen el-Fahrî'nin bir şerhi olan el-Bâhir fi'l-cebr adlı kitabında ilk defa Hint rakamlarına yer vermiş ve bundan daha önemlisi, sayı ve miktarları harflerle sembolleştirerek bugünkü cebirde kullanılan tarzda soyut bir üslûp takip etmiştir. Eserinde, Kerecî ve daha önceki matematikçilerin zikrettikleri, ancak ispatlayamadıkları cebirsel ifadeleri ispatlamış, ispatlanmış olanlara da yeni ve daha güçlü çözümler getirmiştir. Semev'el b. Yahyâ, Kerecî'nin başlattığı cebirin aritmetikleştirilmesi anlayışını geliştirerek eserinin ikinci bölümünde İslâm matematiğindeki en geniş seri incelemelerinden birini yapmış ve bu konudaki ispatlarını verirken matematiksel tümevarım yöntemini (el-istintâcü'r-riyâzî) başarılı bir şekilde kullanmıştır. Eserinin dördüncü bölümünde, Meşşâî filozofların varlığı zorunlu, mümkin ve imkânsız şeklindeki tasnifinden esinlenerek İslâm matematiğindeki genel ontolojik-epistemolojik yapıyı ifade eder tarzda cebirsel problemleri üç kısma ayırmıştır. 1. Doğruluğu ispatlanabilen ve sonlu veya sonsuz çözüm bulunabilen problemler (el-mesâilü'l-vâcibe). 2. Çözümsüz problemler (el-mesâilü'l-mümtenia). 3. Çözümü mümkün olan, ancak doğruluğu veya yanlışlığı konusunda ispat bulunamayan - gelecek nesillerin belki ispat bulabileceği-problemler (el-mesâilü'l-mümkine [el-Bâhir fi'l-cebr, s. 227-251]). Bu özellikleriyle Semev'el b.

Yahyâ’nın eseri, İslâm dünyasında yazılmış ve bugüne ulaşmış cebir konusundaki en mükemmel birkaç eserden biridir.

Buraya kadar ele alınan İslâm cebiri, genelde temel cebirsel ifadelerin yanında birinci ve ikinci dereceden denklemlerin incelenmesini esas kabul eden bir cebirdir. Bu dönem zarfında üçüncü ve daha yüksek dereceden denklemlerin ancak bazı özel halleri ele alınmıştır. Meselâ Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, $x4+bx3=c$ gibi dördüncü dereceden bir denklemi geometrik yolla çözmeyi başarmıştır. Üçüncü dereceden cebirsel denklemleri

matematik tarihinde ilk defa sistematik bir sınıflandırmaya tâbi tutan ve Hârizmî’nin birinci ve ikinci dereceden denklemlerde yaptığı formülasyonu bu tür denklemlerde gerçekleştiren kişi Ömer Hayyâm’dır (ö. 526/1132 [?]); ayrıca Hayyâm, bu konuda kendinden önceki teşebbüslerin de bir tarihçesini vermiştir. Ona göre İslâm dünyasında üçüncü dereceden bir denklemi formüle eden ilk kişi Ebû Abdullah Muhammed b. Îsâ el-Mehânî’dir (ö. 261/874 veya 271/884). Mehânî, Arşimed’in Arapça’ya Kitâbü’l-Kürât ve’l-üstuvâne adıyla çevrilen eserindeki bir problemi cebirsel olarak çözmeye kalkışmış, karşısına $x3+c=ax2$ tipinde üçüncü dereceden bir denklem çıkınca çözümü başaramamış ve onu Semev’el b. Yahyâ’nın tasnifindeki ikinci kategoriye yerleştirmiştir. Mehânî’den yaklaşık bir asır sonra gelen Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan el-Hâzin (ö. 350/961 veya 361/971) bu denklemi çözmeyi başarmış, Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî’nin öğrencisi ve Bîrûnî’nin hocası Emîr Ebû Mansûr b. Irâk ise (ö. 427/1036) $x3+ax2=c$ tipinde bir üçüncü dereceden denklemi koni kesitleriyle (tekatuu’l-kutûi’l-mahrûtiyye) çözmüştür. Yine Ömer Hayyâm’ın verdiği bilgilere göre bu ilim adamlarının yanı sıra Ebü’l-Cûd Muhammed b. Leys (ö. 440/1048) üçüncü dereceden, İbnü’l-Heysem de (ö. 431/1039) dördüncü dereceden bir denklemi koni kesitleri yardımıyla çözmüşlerdir (Resâʾilü’l-Hayyâm el-cebriyye, s. 1-2, 90-91).

Kendi dönemine kadar yapılan çalışmaları derleyip toparlayan Ömer Hayyâm, telif ettiği cebire ait iki risâle ile İslâm medeniyetinde ilk defa üçüncü dereceden denklemleri sistematik bir şekilde incelemiş ve bunları on üç kısma ayırmıştır.

1. $x3+bx=c$

2. x3+c=bx

3. c+bx=x3

4. x3+ax2=c

5. x3+c=ax2

6. c+ax2=x3

7. x3+ax2+bx=c

8. x3+ax2+c=bx

9. x3+bx+c=ax2

10. x3=ax2+bx+c

11. x3+ax2=bx+c

12. x3+bx=ax2+c

13. x3+c=ax2+bx

Ömer Hayyâm bu denklemlerin her biri için geometrik ispat ve koni kesitlerine dayalı çözümler bulmuş ve bu çözümlerden yalnız pozitif olan kökü kabul etmiştir. Böylece bu önemli başarısı ile “el-mesâilü’l-mümtenia”nın çözümleri için bir yol açmış ve analitik geometrinin temellerini atmıştır. Ömer Hayyâm cebire getirdiği yeniliğin farkındadır ve bu denklemler için ortaya koyduğu ispatların geometrik olduğunu, sayısal ispatın mümkün görünmediğini belirtmektedir. Ancak, “Umulur ki bizden sonra gelenler bunu çözebilirler” ifadesiyle cebirin ilerlemeye açık bir ilim olduğuna ve o gün çözülemeyen meselelerin daha sonra çözülmesinin mümkün olabileceğine işaret etmiştir.

Ömer Hayyâm’dan yaklaşık bir asır sonra gelen Şerefeddin Muzaffer b.

Muhammed et-Tûsî (ö. 610/1213 [?]), onun çizgisini takip ederek üçüncü dereceden denklemleri on üç kısma ayırır ve bunları, sekizi "en az bir pozitif köke sahip denklemler", beşi de "bazan çözümü imkânsız olan denklemler" olmak üzere iki grupta inceler. Tûsî, Ömer Hayyâm gibi pozitif kökü çözüm olarak alır ve ispatlarını aynı şekilde koni kesitleriyle verir; ancak bu ispat tarzını onun gibi çözümü bulmak için değil sayısal biçimde tesbit ettiği çözümü Hârizmî gibi resmetmek için kullanır. Tûsî'nin bu çözüm anlayışında, bugünkü matematikte mevcut olan varlık teorisinin (existence theorem) benzeri bir yorum görülmektedir. Aynı şekilde Tûsî, her denklem tipi için mümkün olan çözümleri tek tek araştırırken modern matematikte ilk önce Pierre de Fermat (ö. 1665) tarafından kullanılan "minima" ve "maxima" anlayışına benzer bir tavır sergilemiştir.

Bugünkü bilgilerin ışığında, Tûsî'den sonra İslâm ilim tarihinde üçüncü dereceden denklemlerle ilgili orijinal katkıların sona erdiği söylenebilir. Ancak bu konuda Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'nin (ö. 832/1429) Miftâhu'l-hisâb'ında verdiği bilgiler oldukça ilginçtir (s. 413-414). Ona göre eğer a, x, x2, x3 gibi dört terim çeşitli şekillerde düzenlenirse yirmi beş denklem ortaya çıkar. Bunların ilk altısı meşhur "el-mesâilü's-sitte"dir; geriye kalan on dokuz denklemi ise İmâdüddin el-Kâşî'nin bildirdiğine göre Şerefeddin Mes'ûdî çözmüştür. Cemşîd el-Kâşî'ye göre eğer a, x, x2, x3, x4 gibi beş terim yine farklı şekillerde tertip edilirse doksan beş denklem elde edilir. Bunların yirmi beşi yukarıda zikredilenlerdir; geriye kalanların ve beş terimden fazla olan denklemlerin çözümünü daha önceki matematikçiler verememişlerdir. Cemşîd el-Kâşî, kendisinin ise Mes'ûdî'nin çözdüğü on dokuz denklemle yedi tane daha denklemin nasıl çözüldüğünü açıkladığını, bunlardan başka birçok denklemin çözümünü verdiğini ve ayrıca bu konuda ayrı bir kitap telif edeceğini belirtmektedir; ancak bununla ilgili günümüze herhangi bir eseri ulaşmamıştır. Cemşîd el-Kâşî'nin bu ifadesi, çağdaşı İbn Haldûn'un açıklamalarını doğrulamaktadır. İbn Haldûn, "Bize ulaşan bilgilere göre Doğu matematik âlimlerinden bazıları altı türden daha fazla denklem kurmuş ve yirmiden çok denklem tesbit etmişlerdir; ayrıca her biri için yeterli örnekler vermiş ve geometrik ispatlarını yapmışlardır" (el-ʿİber, II, 899) demektedir. Sâlih Zeki'nin verdiği bilgilere göre, yine aynı yüzyılda yaşamış ismi bilinmeyen bir matematikçi, 834 (1430) yılında telif ettiği Ziyâdetü'l-mesâʾili'l-cedîde ʿale's-sitte adlı eserinde Cemşîd el-Kâşî'nin cümlelerini hatırlatan ifadeler kullanmış ve a, x, x2, x3 dört terimlisinden

yirmi beş çeşit denklem elde edileceğini belirtmiştir. Bu bilgiler, Tûsî'den sonraki İslâm cebirinde üçüncü ve daha üst dereceden denklemlerle uğraşıldığını göstermektedir. Son olarak Doğu İslâm dünyasında, Kâşî'den sonra Hulâsatü'l-hisâb adlı meşhur eserinde cebire özel bir yer ayıran, ancak herhangi bir yenilik getirmeyen Bahâeddin el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) adı anılmalıdır.

B) Batı İslâm Dünyasında Cebir. Cebir tarihinin Batı İslâm dünyasındaki durumu Doğu'dakinden pek farklı değildir. Bu alanda eser veren birçok matematikçinin varlığına rağmen sembolleştirme dışında konunun özüne bir yenilik getirilmemiştir.

Cebir konusunda İbnü'l-Yâsemîn (ö. 601/1204) yazdığı el-Urcûzetü'l-Yâsemîniyye adlı manzum eser daha sonra İbnü'l-Hâim, Kalasâdî ve Sıbtu'l-Mardînî gibi ünlü matematikçiler tarafından şerhedilmiş, Batı ve Doğu İslâm dünyasında yaygın bir el kitabı olarak kullanılmıştır. Sıbtu'l-Mardînî'nin şerhinde dikkati çeken nokta, mesâil-i sitteden müfredât denklemlerinin "Mağrib-Mısır" ve "Acem" adlarıyla iki ayrı tertipte verilmesidir (el-Lemʿatü'l-Mârdîniyye, s. 31). Batı İslâm dünyasında, bundan başka Ebû Abdullah İbn Bedr'in (VII./XIII. yüzyıl) Kitâbü İhtisâri'l-cebr ve'l-mukābele ve

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin (ö. 721/1321) Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele adlı eserleri görülmektedir. Bu iki eserin yanında Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Kalasâdî'nin (ö. 891/1486) cebiri de ihtiva eden Keşfü'l-esrâr ʿan ʿilmi'l-gubâr adlı kitabı da zikre değer niteliktedir.

Batı İslâm dünyasının cebire yaptığı en önemli iki katkı, İslâm ilmiyle beraber İslâm cebirinin Avrupa'ya geçmesini sağlaması ve cebirsel sembolleri ilk defa kullanmasıdır.

C) Osmanlı Döneminde Cebir. Osmanlı cebiri üzerine henüz müstakil çalışmalar yapılmadığı için bu dönemdeki cebirin tarihî gelişimini muhtevadan çok, önemli eserlerin ve müelliflerinin isimlerini vermek suretiyle sınırlı biçimde göstermek mümkün olmaktadır. Osmanlılar Selçuklu Türkleri vasıtasıyla klasik İslâm medeniyetinin bu konudaki

birikimine sahip olmuşlar ve ilk dönemlerden itibaren telif eserler vermeye başlamışlardır.

Osmanlı ilminin öncülerinden Kadızâde-i Rûmî (ö. 835/1431 [?]), Semerkant'a gitmeden önce Bursa'da 784 (1382) yılında Muhtasar fi'l-hisâb (er-Risâletü's-salâhiyye fi'l-kavâʿidi'l-hisâbiyye) adlı eserini telif etmiş ve ikinci bölümünü cebir ve mukabeleye ayırarak burada temel cebirsel ifadelerle mesâil-i sitteyi incelemiştir. Bu durum, daha Osmanlılar'ın ilk döneminde Anadolu'da böyle bir eserin telifini mümkün kılacak bilgi birikiminin mevcut olduğunu göstermektedir. Bu esere kısa bir süre sonra (786/1385) adı bilinmeyen bir müellif tarafından Şerhu Muhtasar fi'l-hisâb adıyla bir şerh yazılmış ve böylece Osmanlı ilminin Fâtih Sultan Mehmed öncesine rastlayan bu teşekkül döneminde telif edilen genel hisâb kitapları içinde cebir özel olarak ele alınmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed ile başlayan Osmanlı ilminin yükseliş döneminde Semerkant'tan İstanbul'a giden Kadızâde'nin öğrencileri Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Fethullah eş-Şirvânî (ö. 891/1486) ile beraber matematik sahasında bir canlanma görülür. Bu birikim üzerinde Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) Fethu'l-Mübdiʿ fî şerhi'l-Mukniʿ adıyla İbnü'l-Hâim'in cebire dair eserini şerhetmiş ve bu telif hareketi Mîrim Çelebi (ö. 931/1524), Abdülalî el-Bircendî (ö. 934/1527-28 [?]), Hayreddin Halîl b. İbrâhim ve Mehmed Edirnevî tarafından devam ettirilmiştir. Daha sonra Abdülazîz b. Abdülvâcid el-Miknâsî (ö. 964/1557) Nüzhetü'l-elbâb ve zübdetü't-telhîs li'l-hisâb adlı eserinde cebire özel bir bölüm ayırmış, Matrakçı Nasuh (ö. 971/1564 [?]) Türkçe kaleme aldığı Umdetü'l-hisâb adlı kitabının dördüncü bölümünü cebire tahsis etmiş ve Abdülmâcid es-Sumulî (X./XVI. yüzyıl) er-Risâletü'n-nâfiʿa fi'l-hisâb ve'l-cebr ve'l-hendese adında bir eser yazmıştır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru büyük astronom-matematikçi Takiyyüddin er-Râsıd (ö. 993/1585), Kitâbü'n-Nisebi'l-müteşâkile fi'l-cebr ve'l-mukābele adıyla bir kitap telif etmiştir. Aynı dönemde Dâvûd-i Antâkî de (ö. 1008/1599) Risâletü'l-muhtasar fi'l-cebr ve'l-mukābele adlı eserini yazmıştır. Bu yıllarda ortaya konan en önemli matematik-cebir kitabı, Ali b. Velî Hamza el-Mağribî'nin 999 (1590) yılında Türkçe olarak telif ettiği Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd isimli eserdir. Farklı bir terkim

usulünün (yük usulü) kullanıldığı eserin üçüncü makalesinde “erbaa mütenâsibe” ve “hisâbü’l-hataeyn” yöntemleri incelendikten sonra üçüncü bölümde cebir ve mukabele ele alınmıştır. Mağribî bu bölümde denklemler konusunda yenilik getirmemesine rağmen meseleyi bütün ayrıntıları ile incelemiş ve oran (tenasüp) bahsinde bir aritmetik dizi ile bir geometrik dizi arasında ilişki kurarak logaritmaya oldukça yaklaşmıştır. Dördüncü makalede ise birçok problemi cebir ve mukabele yoluyla çözmüştür. Sâlih Zeki’nin ifadesine göre bu eserin cebir açısından taşıdığı diğer bir önemli özellik de Kalasâdî’den daha gelişmiş biçimde cebirsel notasyon ve sembol kullanmasıdır. Bu durum, XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı cebirinde notasyon ve sembollerin kullanıldığını açıkça göstermektedir.

Osmanlı cebirinin XVI. yüzyılın sonlarına doğru bulunduğu seviye ve ortaya koyduğu cebir anlayışı, şüphesiz en iyi şekilde Taşköprizâde’nin Miftâhü’s-saʿâde adlı eserinden takip edilebilir. Taşköprizâde, cebir ve mukabele tanımlamalarından sonra muhtasar kitap olarak İbn Fellûs el-Mardînî’nin Nisâbü’l-cebr ve İbn Mahallî el-Mevsılî’nin el-Müfîd’ini verir. Orta tipte (mutavassıt) eser olarak Muzaffer et-Tûsî’nin üçüncü dereceden denklemleri ele alan Kitâbü’z-Zafer’ini zikretmesi ise oldukça ilginçtir. Geniş kitap (mebsût) olarak da İbn Mahallî’nin Câmiʿu’l-usûl’ü ile Ebû Şücâʻ b. Eslem’in el-Kâmil’ini kaydeder. Muhtemelen bu tasnifte, eserlerin ihtiva ettiği bilgilerin mahiyetinden çok hacimleri göz önüne alınmıştır. Taşköprizâde’nin ifadelerinde dikkati çeken diğer bir nokta, İslâm cebirinde aritmetiksel cebir ile geometrik cebir ekollerinin varlığını bilmesidir. Nitekim, “Semev’el cebir meselelerini aritmetikle, Hayyâm ise geometri ile ispat etmiştir” demektedir (Miftâhu’s-saʿâde, I, 391). Daha sonra Batı İslâm âleminin ünlü matematikçisi İbnü’l-Yâsemîn’in Urcûze’sinin ve şerhinin önemini ifade eden Taşköprizâde, arkasından da daha faydalı bilgi için Cemşîd el-Kâşî’nin Miftâhu’l-hisâb’ında üçüncü dereceden denklemlerle ilgili bilgi verirken zikrettiği Şerefeddin Muhammed b. Mesʻûd b. Muhammed el-Mesʻûdî’nin risâlesini kaydeder. Bu bilgiler, XVI. yüzyıl Osmanlı cebirinin daha önceki klasik İslâm kültürünün bütün cebir bilgisini kapsadığını, ayrıca Osmanlı ilim adamlarının ve matematik okuyan öğrencilerin takip ettikleri temel kitapların klasik İslâm cebirinin ulaştığı seviye ile orantılı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

XVII. yüzyıl Osmanlı matematiğinde cebirle ilgili telif hareketleri devam

etmiş, özellikle medreselerde temel ders kitabı olarak okutulan Bahâeddin el-Âmilî'nin bu ilim dalına özel bir yer ayıran Hulâsatü'l-hisâb'ı (el-Bahâʾiyye), Hasan es-Suhranî, Tekfurdâğî Mustafa Efendi, Ramazan b. Ebû Hüreyre b. Cezerî, Ömer b. Ahmed el-Mâî el-Cîlî gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir. Bu şerhlerin yüzlerce nüshasının mevcudiyeti, XVII. yüzyıl Osmanlı matematik ve cebirinde, klasik ilim paradigması çerçevesinde de olsa, yoğun bir telif hareketi bulunduğunu göstermektedir.

XVIII. yüzyılda el-Bahâʾiyye geleneğine bağlı cebir anlayışı devam etmiş, Muhammed b. Ahmed b. Hasan el-Gazzî ve Maraşlı Abdürrahim b. Ebû Bekir gibi matematikçiler tarafından bu eser yeniden şerhedilmiştir. Ayrıca yeni yazılan genel hisâb kitapları içinde klasik İslâm cebiriyle ilgili bilgiler daima muhafaza edilmiştir.

Osmanlı klasik ilminden Batı ilmine geçiş çizgisinde yer alan ve modern matematik konularından logaritma hakkında eseri bulunan Gelenbevî İsmâil Efendi (ö. 1205/1791) Osmanlı dünyasında klasik İslâm cebirinin son ünlü temsilcisi sayılabilir. Bir yenilik getirmemekle

birlikte Türkçe telif ettiği Hisâbü'l-küsûr adlı eserin dördüncü bölümünde klasik geleneğe bağlı cebir bilgisini sunmuş ve mesâil-i sitteyi incelemiştir. Dikkati çeken nokta Gelenbevî'nin, Cemşîd el-Kâşî'nin Miftâhu'l-hisâb'ında mesâil-i sitte dışındaki denklemler hakkında yazacağını vaad ettiği risâleyi bulamadığı için üçüncü ve daha üst dereceden denklemlerden bahsedemediğini söylemesidir. Bu durum, o dönem (XVIII-XIX. yüzyıl) âlimlerinin muhtemelen Ömer Hayyâm ve Şerefeddin et-Tûsî'nin bu konulardaki çalışmalarından haberdar olunmadıklarını göstermektedir. Gelenbevî, altı denklem için geometrik ispat dahi vermemiş, eserinin son bölümünde ise cebir ve mukabele ile çözdüğü bazı problemleri zikretmiştir (Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, II, 294-301).

İslâm Cebirinde Notasyon ve Sembol. Hârizmî'den itibaren İslâm cebirinin lafzî cebir olduğu bilinmektedir. Buna rağmen bazı lafzî semboller, başka bir deyişle kısaltmalar, meselâ toplama için و veya إلى, çıkarma için إلا, çarpma için في, bölme için على ve oran (nisbet) için إلى kullanılmıştır. İslâm cebirinde notasyon ve sembol konusundaki tartışmalar, Woepcke'nin 1854 yılında Kalasâdî'nin Keşfü'l-esrâr adlı eserini incelemesiyle başlamış ve

Woepcke bu eserde görülen sembollerle İbn Haldûn’un Mukaddime’sindeki bazı ifadelerden hareket ederek İslâm cebirinde notasyon ve sembol kullanımının en erken XIII. yüzyılda başladığını belirtmiştir. Ancak Sâlih Zeki, kitaplarda yer almamasına rağmen cebir öğretiminde notasyon ve sembollerin Hârizmî’den itibaren kullanılmış olabileceğini ileri sürmektedir. Bu sistemin kitaplarda mevcut olmamasını ise Arap dilinin yapısına ve “ال” takısının özel durumundan kaynaklanan “bir metnin içine özel işaretler sokulması güçlüğü”ne bağlar; ayrıca bu noktanın kendisinden 100 yıl önce Gelenbevî İsmâil Efendi tarafından tesbit edildiğini zikreder. Sâlih Zeki bu teze delil olarak da İslâm matematiği ve cebirinde notasyon ve sembollerle yapılan işlemlerin metnin içinde değil daima hâmişlerde bulunmasını göstermektedir.

Son zamanlarda A. Selim Saîdân, Kalasâdî’den çok önce İbn Kunfüz el-Cezâirî’nin (ö. 810/1407), İbnü’l-Bennâ’nın Kitâbü’t-Telhîs fi’l-hisâb adlı eserine yazdığı Hattü’n-nikab an vechi’l-amel bi’l-hisâb adlı şerhinde ilk cebir notasyon ve sembollerini kullandığını ve İbnü’l-Bennâ’nın aynı eserine başka bir şerh yazan Ya‘kub b. Eyyûb b. Abdülvâhid’in de aynı notasyon ve sembolleri takip ettiğini göstermiştir. Bu semboller,

x için شيء’in ilk harfi شـ veya ^;

x2 için مال’ın ilk harfi مـ

x3 için كعب’ın ilk harfi كـ

x4 için مال مال’ın ilk harfleri مـ مـ &&&=için يعدل’nün son harfi ل’dir. Daha sonra Kalasâdî bu sembolleri biraz değiştirmiş ve

x için sadece شيء’in ilk harfi شـ

– için إلا veya لا

v için جذر’in ilk harfi جـ

: için ise ^ şekillerini kullanıp diğer işaretleri aynen benimsemiştir. Ancak bu notasyon ve sembol sisteminde x4’ten büyük kuvvetler, -1x , 1x2, ... gibi

ters değerler; (+), (x) ve bölme işaretleri ile diğer bazı işaretler eksikti.

Sâlih Zeki, 1888’de elde ettiği, Osmanlı matematikçisi Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî tarafından 999’da (1590) yazılan Tuhfetü’l-a‘dâd li-zevi’r-rüşd ve’s-sedâd adlı eserle 834 (1430) yılında yazılmış Ziyâdetü’l-mesâʾili’l-cedîde ʿale’s-sitte isimli yazarı bilinmeyen bir cebir kitabında notasyon ve sembollerin geliştirildiğini ve böylece İslâm cebirindeki bu notasyon ve sembol sisteminin Osmanlı döneminde en olgun halini aldığını ortaya koymuştur. Bu sisteme göre,

1. Bilinmeyen ve kuvvetleri Arapça isimlerinin ilk harfleriyle gösterilmekte ve bu harfler katsayıları ile birlikte yazılmaktaydı:

1º kuvvet x=شيء ,شـ’in ilk harfi,

2º kuvvet x2=مال ,مـ’in ilk harfi,

3º kuvvet x3=كـ veya K, كعب’in ilk harfi,

4º kuvvet x4=مال مال ,مـ مـ’ın ilk harfleri,

5º kuvvet x5=مكـ veya مال كعب ,مـكـ’in ilk harfleri,

6º kuvvet x6=ككـ veya KK, كعب كعب’in ilk harfleri,

7º kuvvet x7=ممكـ veya K مال مال كعب ,مـ مـ’in ilk harfleri,

8º kuvvet x8=مككـ veya K K مال كعب كعب ,مـ’in ilk harfleri,

9º kuvvet x9=کككـ veya KKK, كعب كعب كعب’in ilk harfleri.

2. Ters değerler için aynı notasyon tatbik edilmekte, yalnız cüz=parça tabiri için kullanılan جزء kelimesinin ilk harfi جـ ön tarafa konulmaktaydı. Bilinmeyenin cüzü -1x , جزء الشيء ,جشـ’in ilk harfleri; karenin cüzü -1x2 , جم, جزء المال’in ilk harfleri ve küpün cüzü de -1x3, جكـ veya Kجزء الكعب ,جـ’in ilk harfleriyle gösteriliyordu.

3. Bir denklemde bilinen miktarlar, عدد kelimesinin ilk harfi ع’ın عـ şekliyle belirtilir ve bu sembol sayıların üst tarafına yazılırdı; meselâ 42J=42 demekti.

4. Toplama (+) için veya işaretlerinden biri kullanılmaktaydı. Bu işaret toplamanın gramatik özelliğini tamamen kaldırıyor ve ona basit bir cebirsel sembol anlamı veriyordu; ayrıca و ve إلى da toplama işleminin bazı durumlarında kullanılırdı.

5. Çıkarma (-) için işlemin durumuna göre من, إلا veya لا ;

6. Çarpma (x) için في edatı;

7. Bölme (:) işlemi için على edatı;

8. Karekök () için جذر kelimesinin ilk harfi جـ, küpkök () için ضلع الكعب’in ilk harfleri ضكـ ve dördüncü dereceden kök () için جذر الجذر’in ilk harfleri جـجـ kullanılıyordu.

9. Oran ifadesi ise ^ işaretiyle gösterilir, eğer oranda “bilinmeyen” varsa شيء kelimesinin ilk harfi شـ ile değil cebirde ona eş anlamlı olan جذر kelimesinin ilk harfiyle belirtilirdi.

10. İki cebirsel ifadenin eşitliği, bunlar arasına yerleştirilen يعدل kelimesinin son harfi ل ile gösterilirdi. Ancak denklemin son halinde önce negatif terimler yazılır ve bunlar لاile birbirinden ayrılırdı.

11. Cebirsel işlemlerin birbirine karışmaması için satırlar arasına düz çizgi çekilirdi.

Bütün bunlar İslâm cebirinin notasyon ve sembol konusunda ne derece yol aldığını ve XVI. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı âlimlerince en olgun hale getirildiğini gösterir. Ancak bu durum bütün cebir eserlerinde görülmez. Sâlih Zeki’ye göre bunun sebebi, özellikle müellif nüshalarında mevcut olan bu sistemin müstensihler tarafından anlaşılamayarak eser istinsah edilirken atılmasıdır (JA [1898], s. 35-52).

D) Avrupa'ya Tesiri. XI. yüzyılda İslâm dünyasından Avrupa'ya tercümelerin başlaması ile Hârizmî'nin Kitâbü'l-Hisâb el-Hindî adlı eseri Algoritmus de numero indorum, Kitâbü'l-Muhtasar fî hisâbi'l-cebr ve'l-mukabele'sinin birinci bölümü de 1145'te Liber algebrae et almucabala

adıyla Chesterli Robert tarafından Latince'ye çevrildi; bir süre sonra da ikinci eserin birinci bölümünün tercümesi Cremonalı Gerard (ö. 1187) tarafından De Jebra et alMucabala adıyla tekrar yapıldı. Bu tercümelerin arkasından Hârizmî'nin ismi, algorithma şeklinde önemli bir matematik yöntemini tanımlamak için kullanılmaya başlandı; aynı kelime İspanyolca'da guarismoya dönüşerek rakam ve sayılara delâlet eder hale geldi. Benzer biçimde el-cebr ve'l-mukabele kelimeleri de yaygın olarak kullanıldı. Pizalı Leonardo Libera abaci (1202) adlı eserinde algebra ve mucabala terimlerinin yanı sıra Latince tercümelerini vermeyi de ihmal etmedi (restaurato et opposito). H. Suter'e göre algebra kelimesini tek başına kullanan ilk Avrupalı matematikçi Floransalı Canacci'dir (XIV. yüzyıl). Canacci aynı zamanda kelimenin Gaber'den (Câbir) türediğini de söylemiş, fakat bununla meşhur kimyacı Câbir'i mi, yoksa aynı ismi taşıyan Endülüslü astronomu mu kastettiğini açıklamamıştır. Almucabala kelimesi en son Gosselin (ö. 1577) tarafından kullanılmış, Michael Stifel ise Arithmetica integra adlı eserinde regula gebri tabirine yer vermiştir. Bunların yanı sıra İslâm cebirinde kullanılan diğer temel tabirler de Latince'ye tercüme edilmeye başlanmış ve meselâ dirhem dragma, cezr radix, şey res, mal census kelimeleriyle karşılanmıştır. Ayrıca cebir için Latince'de ars magna veya ars rei et census, İtalyanca'da arte maggiore veya arte (regola) della cosa ve Almanca'da ise regel coss yahut die coss gibi farklı isimler de kullanılmıştır (EI² [İng.], II, 361; DMİ, VI, 275).

Hârizmî'nin Avrupa'ya yaptığı etki çok büyük olmuş ve Latince'ye çevrilen iki eseri, hesap ve cebir konusundaki ilk dönem teliflerine esas teşkil etmiştir. XVI. yüzyılda, yani Hârizmî'nin kitabını kaleme almasından 700 yıl sonra bile İtalyan bilim adamı Cardano Ars Magna adlı eserinde hâlâ Hârizmî'yi esas alıyor ve onu insanlığın o döneme kadar yetiştirdiği en büyük on iki dâhiden biri olarak kabul ediyordu (Âdil Enbûbâ, s. 1).

Hârizmî'nin Cremonalı Gerard tercümesi, G. Libri tarafından Histoire des sciences mathématiques'in içinde (Paris 1838, s. 253-297), Chesterli

Robert'inki ise L. C. Karpinski tarafından New York'ta müstakil olarak yayımlanmıştır (1915). Bunlardan başka F. Rosen de eserin orijinal Arapça metnini İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (London 1831).

Avrupa cebirine etki eden ikinci isim Ebû Kâmil eş-Şücâ' b. Eslem'dir. Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukabele adlı eserinin tamamı İbrânîce'ye (nşr. M. Levey, The Algebra of Abu Kamil. Kitab fi al-Jabr wa'l-muqabala in a Commentary by Mordecai Finzi; London 1966) ve ayrıca ilk iki bölümü ile üçüncü bölümünün başı Latince'ye çevrilmiştir. Leonardo Fibonacci ise (ö. 1240 [?]) Liber abaci ve Practica geometriae adlı eserlerinde Ebû Kâmil'den pek çok alıntı yapmıştır.

İslâm cebiri XIX. yüzyıl içerisinde Avrupa'da türlü açılardan incelenmiş ve Hârizmî ile Ebû Kâmil'in yanı sıra Kerecî, Kalasâdî ve Bahâeddin Âmilî'nin eserleri çeşitli Batı dillerine çevrilmiştir. XX. yüzyılda ise Semev'el, İbnü'l-Heysem, Ömer Hayyâm, Şerefeddin et-Tûsî ve diğer İslâm cebircileri hakkında pek çok araştırma yapılmış ve bunların eserleri yine çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Bugün matematik tarihçileri, Avrupa'da gelişen modern cebirin temel cebirsel işlemler, denklemler teorisi, cebir-geometri ilişkisi ve cebirsel semboller gibi temel konularda İslâm cebirine olan borcunu kabul etmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü'l-vasît, "cbr", "kbl" md.leri; Sınâʿatü'l-cebr li-Diyofentes (trc. Kustâ b. Lûka, nşr. Rüşdî Râşid), Paris 1974, s. 7-21; Hârizmî, Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele (nşr. Ali Mustafa Meşrefe – Muhammed Mersâ Ahmed), Kahire 1939, s. 15-16; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Beyrut, ts., s. 116-117; Ebû Kâmil eş-Şücâ' b. Eslem, Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele, Kara Mustafa Paşa Ktp., nr. 379, vr. 2ª; a.mlf., Kitâbü Tarâʾifi'l-hisâb (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîhu ʿilmi'l-cebr fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî içinde), Küveyt 1986, I, 67-80; a.mlf., The Book of Algebra, Kitāb al-Jabr va'l-muqābala (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, XXIV, Jan P. Hogendijk'in önsözü; Kerecî, Kitâbü'l-Fahrî

(Târîhu ʿilmi'l-cebr içinde), I, 132-141, 145-170; a.mlf., ʿİle'l-Hisâbi'l-cebr ve'l-mukābele ve'l-burhânıʿaleyh (a.e. içinde), I, 354-369; a.mlf., el-Kâfî fi'l-hisâb (nşr. Sâmî Şelhûb), Haleb 1986, s. 169-176; Semev'el b. Yahyâ el-Mağribî, el-Bâhir fi'l-cebr (nşr. Salâh Ahmed – Rüşdî Râşid), Şam 1972, s. 73, 227-251; Resâʾilü'l-Hayyâm el-Cebriyye (nşr. Rüşdî Râşid – Ahmed Cebbâr), Haleb 1981, s. 1-3, 6, 90-91; İbn Bedr, Kitâbü İhtisâri'l-Cebr ve'l-mukābele (Târîhu ʿilmi'l-cebr içinde), II, 431; İbnü'l-Bennâ, Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele (a.e. içinde), II, 542-555; Cemşîd el-Kâşî, Miftâhu'l-hisâb (nşr. Nâdir en-Nablusî), Şam 1977, s. 392-393, 412-414, 415-417; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1983, II, 898-899; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 391-392; İbn Gazî el-Miknâsî, Bugyetü't-tullâb fî şerhi Münyeti'l-hisâb (nşr. Muhammed Süveysî), Haleb 1983, s. 227-228, 235-236; Sıbtü'l-Mardînî, el-Lemʿatü'l-Mârdîniyye fî şerhi'l-Yâsemîniyye (nşr. Muhammed Süveysî), Küveyt 1983, s. 26, 31; Keşfü'z-zunûn, I, 578-579; II, 1407-1408; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Şam 1978, II, 205-207; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 246-301; a.mlf., "Notation Algébrique Chez les Orientaux", JA (1898), s. 35-52, seri (9), 11; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 19, 47-49, 96-99, 104, 203-204; Brockelmann, GAL, I-V; Âdil Enbûbâ, İhyâü'l-cebr, Beyrut 1955, s. 1-3, 16-17; Hamit Dilgan, Muhammed İbn Musâ al-Harezmî, İstanbul 1957, s. 9-10, 11-19; Kadrî Hâfız Tûkan, Türâsü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâziyyât ve'l-felek, Nablus 1963, s. 61-67; a.mlf., el-ʿUlûm inde'l-ʿArab, Nablus, ts., s. 55-59; Thomas Heath, A History of Greek Mathematics, Oxford 1965, I, 373-415; II, 440-517; Sezgin, GAS, V, 228-242, 277-281, 321-329; D. J. Struik, A Source Books in Mathematics 1200-1800, Cambridge 1969, s. 55-60; Otto Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity, New York 1970, s. 29-49, 71-82; Ahmed Selîm Saîdân, Târîhu ʿilmi'l-hisâbi'l-ʿArabî, I: Hisâbü'l-yed, Amman 1971, s. 48; a.mlf., Târîhu ʿilmi'l-cebr fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî, Küveyt 1986, I, 31-45, 5859, 373-390; II, 409-412, 431, 502-503, 611-613; Celâl Saraç, İyonya Pozitif Bilimi, İzmir 1971, s. 62-63, 81-86; Sarton, Introduction, c. I; H. Eves, An Introduction to the History of Mathematics, New York 1976, s. 190-191; DSB, I-XVI; Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982, s. 42-46, 205-246; a.mlf., Abdülhamîd İbn Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıki Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri, Ankara 1985, s. 6, 28, 67; B. L. van der Waerden, A History of Algebra, Zürich 1985, s. 315, 24-31; David M. Burton, The History of Mathematic, New

York 1985, s. 182-185; Rüşdî Râşid, Târîhu'r-riyâziyyâti'l-Arabiyye beyne'l-cebr ve'l-hisâb (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989, s. 19-47, 74-101, 173-231; a.mlf., "Islam and the Flowering of the Exact Sciences", Islam, Philosophy and Science içinde (nşr. Unesco), Paris 1981, s. 135-152; Hikmet Necîb Abdurrahman, Dirâsât fî târîhi'l-ˁulûm ˁinde'l-ˁArab, Bağdad, ts., s. 113-135; "The Origin and Development of the Quadratic Equation in Babylonian, Greek and Early Arabic Algebra", Osiris, III, Bruges, s. 515-516; S. Gandz, "Studies in Babylonian Mathematics I, Indeterminate Analysis in Babylonian Mathematics", a.e., VIII, 12-40; a.mlf., "The Sources of al-Khwarizmi's-Algebra", a.e., I, 273-275; George A. Saliba, "The Meaning of al-Jabr wa'l-Muqabala", Centaurus, sy. 17 (1973), s. 189-204; Calal S. A. Shawki, "Formulation and Development of Algebra by Muslim Scholars", IS, XXIII/4 (1984), s. 337-351; J. Hoyrup, "al-Khawarizmi, Ibn Turk and Liber Mensuration on the Origins of Islamic Algebra", Erdem, II, Ankara 1986, s. 445-526; Jan P. Hogendijk, "Sharaf al-Din on the Number of Positive Roots of Cubic Equations", Historia Mathematica, sy. 16 (1989), s. 69-81; W. Hartner, "alDjabr wa'l-mukābala", EI^2 (İng.), II, 360-362; H. Suter, "el-Cebr", DMİ, VI, 274-276.

İhsan Fazlıoğlu

CEBR

الجبر

Kulların bütün fiillerini ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle yaptıklarını ifade eden kavram.

(bk. CEBRİYYE)

el-CEBR ve'l-MUKABELE

(bk. CEBİR)

CEBRÂİL

جبرائيل

İlâhî emirleri meleklere ve peygamberlere ulaştıran vahiy meleği.

Yahudi ve hıristiyan kaynaklarında Gabriel şeklinde geçer. "Güçlü insan" anlamındaki geber ile "Tanrı" mânasındaki el kelimelerinden oluşan Gabriel'in Keldânî veya Süryânî menşeli olduğu kabul edilir. Kelime Yunanca ve Latince'ye de aynı şekilde geçmiştir.

Cebrâil Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta büyük meleklerden olup Kitâb-ı Mukaddes'te ismi geçen üç melekten biridir. Adından ilk defa Daniel kitabında (8/15-26, 9/21-27) söz edilir. Ahd-i Atîk'te ve apokriflerde verilen bilgilere göre Cebrâil altı melekle birlikte Tanrı'nın huzurunda sol tarafta durur, azîzlerin duasını O'na iletir, cennete nezaret eder; birinci semanın hâkimidir; en önemli şefaatçidir. Kötüleri yok eder, şeytanları ateş fırınına atar ve tabii güçleri yönetir (Tobit, 12/15; Enoch, 9/1, 9-10, 20/7, 40/1-9, 54/6; Hezekiel, 9/3, 10/2). Yahudilik'te Cebrâil, Tanrı'nın buyruklarını yaratıklara bildirip elçilik görevi yapan bir melektir, aynı zamanda adalet ilkesidir. Hz. Yûsuf'u kardeşlerine götürmüş, Hz. Ya'kub'la güreş tutmuş, Mîkâil ile birlikte Hz. Mûsâ'nın defnedilişine katılmıştır (IDB, II, 333; Davidson, s. 119).

Ahd-i Cedîd'de ise Cebrâil'den iki defa söz edilir. Bunlardan birinde Hz. Zekeriyyâ'ya görünerek ona "Tanrı'nın önünde duran Cebrâil" olduğunu söylediği ve Hz. Yahyâ'nın doğacağını haber verdiği, diğerinde Hz. Meryem'e görünerek ona Hz. Îsâ'yı müjdelediği anlatılır (Luka, 1/11-20, 26-38). Hıristiyanlığa göre de Cebrâil, peygamberlere insan şeklinde görünerek Tanrı'dan vahiy getiren büyük bir melektir (Ahmed Abdülvehhâb, s. 38-48).

İslâm dininde Cebrâil Hz. Peygamber'e ilâhî emirleri bildiren vahiy meleğidir ve dört büyük melekten biridir. Arapça'da vahiy meleği değişik kelimelerle ifade edilmekle birlikte en meşhurları Cebrâîl, Cebreîl, Cebrîl,

Cibrîn ve Cibrîl'dir. Müslüman dilcilerin çoğu, muhtemelen hadis mecmualarındaki bazı rivayetlere (Müsned, V, 15-16; Buhârî, "Tefsîr", 2/6, 16/1) dayanarak Cebrâil'in, "Allah'ın kulu" anlamına gelen İbrânîce asıllı bir kelime olduğunu kabul ederken bazıları da "Allah'ın gücü" demek olan Arapça ceberûtullah tamlamasından geldiğini ileri sürmüşlerdir. Cebrâil'in "kuvvet" mânasına gelen cebr ile alâkası dikkate alınarak bu anlamı da kapsadığı düşünülebilir.

Cebrâil Kur'ân-ı Kerîm'de Cibrîl, Rûhulkudüs, Rûhulemîn, Rûh ve Resul şeklinde beş değişik isimle ifade edilir. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre Cebrâil karşı konulamayan müthiş bir güce, üstün bir akla ve kesin bilgilere sahiptir; "arşın sahibi" nezdinde çok itibarlıdır ve meleklerin kendisine mutlaka itaat ettiği şerefli bir elçidir (en-Necm 53/5-6; et-Tekvîr 81/19-21). Hz. Meryem'e normal bir insan şeklinde görünerek rabbinin elçisi olduğunu ve ona temiz bir erkek çocuğu bağışlamak için geldiğini söylemiş (Meryem 19/17-19), Hz. Îsâ doğduktan sonra Allah'ın emriyle ona destek olmuş, Hz. Peygamber'e Kur'ân-ı Kerîm'i vahyedip öğretmiştir. Hz. Peygamber onu bir kere "açık ufuk"ta, bir kere de "sidretü'l-müntehâ"da aslî hüviyetiyle görmüştür. İnkârcılara karşı Hz. Peygamber'in dostu, müminlerin destekleyicisidir. Kadir gecesinde meleklerle birlikte yeryüzüne iner, âhirette insanlar hesaba çekilirken mahşerde saf saf dizilen meleklerin yanında bulunur (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, s. 163, 326).

Cebrâil hadislerde Hz. Peygamber'e vahiy getiren, Kur'an'ı öğreten ve değişik konularda hükümler bildiren, Resûl-i Ekrem'e, hatta bazan ashaba insan şeklinde görünen bir melek olarak sık sık anılır. İlgili hadislere göre Cebrâil dünyada ve âhirette Allah ile kulları arasında elçidir; hem meleklere hem peygamberlere ilâhî emirleri tebliğ eder, bu sebeple de Allah'la vasıtasız konuşur (Müsned, II, 267; III, 230; Buhârî, "Tevhîd", 33). İlk defa Hira dağında, bütün ufku kaplamış ve bir taht üzerinde oturmuş halde Hz. Peygamber'e gelip aslî sûretinde görünmüş, onu kuvvetle sıkarak okumasını istemiş, böylece ilk vahyi getirmiştir (Buhârî, "Taʿbîr", 1, "Bedʾü'l-halk", 7; Müslim, "Îmân", 257, 258). Mi'rac'dan önce Hz. Peygamber'in kalbini "hikmet"le doldurmuş, bu sayede Peygamber'in cismi ruh gibi hafiflemiş ve bu mûcizevî yolculukta ona aslî sûretinde ikinci defa görünmüş, melekût âlemi hakkında bilgiler vermiştir (Müsned, I, 257; Buhârî, "Salât", 1; "Bedʾü'l-halk", 6).

Hadislerde Cebrâil'in zaman zaman güzel bir insan şeklinde, birkaç defa da Dihye b. Halîfe adlı sahâbînin sûretinde Hz. Peygamber'e gelerek onu abdest, namaz, kurban, hac gibi ibadetlerin mahiyeti ve uygulama şekilleri hakkında eğittiği, itikadî, fıkhî ve ahlâkî konularda açıklamalarda bulunduğu, ashaptan bazılarının da bunların bir kısmına şahit olduğu rivayet edilir (Müsned, II, 325; IV, 129, 161; Müslim, "Mesâcid", 166, 167). Hatta Medine'de Hz. Peygamber'in huzurunda otururken görüldüğü yer, daha sonra "makam-ı Cibrîl" diye anılmıştır. Cebrâil özellikle ramazan aylarında her gece Resûlullah'a gelerek nâzil olan âyetleri baştan sona kadar onun ağzından dinlerdi. Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl bu işi iki defa tekrarlamıştır (Müsned, I, 288, 325; Buhârî, "Savm", 7). Yine hadislerde belirtildiğine göre Cebrâil, yahudilerin sorularına cevap vermede, inkârcılara karşı gerçek bir peygamber olduğunu ispatlamak için mûcizeler göstermede Hz. Peygamber'e yardımcı olmuş (Müsned, III, 108, 113), insan şekline girip müslümanlarla birlikte bazı savaşlara katılmış, kâfirleri hicveden şair Hassân b. Sâbit'e şiirlerinde ilham vermiştir (Müsned, IV, 286; VI, 56; Buhârî, "Megazî", 17; Müslim, "Fezâʾil", 46, 47). Hz. Peygamber, Cebrâil'in Allah nezdindeki üstün mertebesini dikkate alarak dualarında "Cibrîl'in rabbi" ifadesini kullanmış ve bir anlamda onunla tevessülde bulunmuştur (Müsned, VI, 61, 156; Nesâî, "Sehv", 88). İslâmî gelenekte Cebrâil'in adı anılınca ona salâtü selâm getirmek dinî terbiyenin bir gereği sayılmıştır.

Tefsir, hadis şerhi, siyer, tasavvuf, tarih, kelâm, felsefe kitapları vb. İslâmî kaynaklarda Cebrâil'in isimleri, nitelikleri, görevleri, insan şeklinde görünüşü ve üstünlüğü gibi konularda geniş bir literatür oluşmuştur. Bu kaynaklarda Cebrâil Kur'ân-ı Kerîm'deki isimleri yanında Rûhullah, Hâdimullah, er-Rûhu'l-a'zam, el-Aklü'l-ekrem, en-Nâmûsü'l-ekber, el-Aklü'l-fa"âl, Vâhibü's-suver, Hâzinü'l-kuds, Tâvûsü'l-melâike" gibi

unvanlarla da anılır. Aynı kaynaklarda ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'deki isimlerinin mânaları açıklanmıştır. Buna göre o, karşısında durulmayacak üstün güce ve zaruri bilgilere sahip olduğu için Cibrîl, saygı duyulması gereken üstün bir mevkide bulunduğu veya dinî hayatın gerçekleşmesinde önemli rol oynadığı yahut latif olduğu için Rûh, ilâhî buyrukları tahrif etmeden Hz. Peygamber'e ulaştırdığı için Rûhulemîn, insanların mânevî

açıdan temizlenmesini sağlayan vahyi getirdiği veya hiç günah işlemeyen tertemiz bir kul olduğu için Rûhulkudüs diye nitelendirilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, s. 411; Fahreddin er-Râzî, XXIV, 166; Âlûsî, I, 317; Elmalılı, I, 432).

İslâmî kaynaklara göre Cebrâil, arşı taşıyan ve "mukarrebîn" adı verilen meleklerdendir. Emrinde arşın çevresinde bulunan meleklerden bir ordu vardır. Mükemmel bilgilere ve tasavvur edilemeyecek derecede üstün güce sahiptir. Nurdan yaratılmış olup görünüşü son derece güzeldir. Mânevî bir varlık olmasına rağmen Cebrâil'i cismanî varlık şeklinde tasvir eden bir kült oluşmuştur. Buna göre onun yüzü beyaz, saçı mercan gibidir. İnci ve yâkutlarla süslenmiş olan yeşil renkli 600 kanadı vardır. Her bir kanadı arasındaki mesafe doğu ile batı arasındaki mesafe kadardır. Başında beyaz sarık vardır. Bedir Gazvesi'ne sarı renkli bir sarıkla katıldığı görülmüştür. Makamı yedinci kat gökteki sidretü'l-müntehâdır. Allah nezdinde üstün makam sahibi olmasına rağmen O'nu göremez. En son ölecek ve âhirette ilk dirilecek varlıklardandır. Son derece süratli hareket eder. Hz. Muhammed dışında hiçbir peygamber onu aslî şekliyle görmemiştir. Resûlullah'a peygamberliği süresince 26.000 defa vahiy getirmiştir. İslâmî kaynaklarda Cebrâil'in eski peygamberler ve kavimleriyle ilgisine dair bilgiler de vardır. Buna göre Cebrâil Hz. Âdem'e harfleri ve ziraatçılığı öğretip onu Mekke'ye götürmüş, Hz. Nûh'a gemi yapımında yardımcı olmuş, Lût kavmiyle diğer isyankâr ümmetleri çeşitli felâketlere uğratmış, Hz. İbrâhim'i ateşten korumuş, Hz. Mûsâ'ya Mısırlı sihirbazlar karşısında yardım etmiştir. Aynı kaynaklarda Cebrâil'in, kıyamette amellerin tartılmasına nezaret edip Allah ile yaratıkları arasında elçilik görevini sürdüreceği söylenir. Müslüman müelliflerin verdiği bu bilgilerin bir kısmının Hz. Peygamber'e isnat edilen, ancak muteber hadis mecmualarında yer almayan rivayetlere, bir kısmının ise İsrâiliyat'a dayandığı kabul edilmektedir.

Cebrâil'in mahiyeti ve sahip olduğu niteliklerin yorumuyla ilgili spekülasyonlar tam bir skolastik görünüm arzetmektedir. Meselâ kelâmcılar başta olmak üzere birçok İslâm bilgini, Cebrâil'in Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'le (İbnü'l-Cevzî, IV, 127) Hz. Meryem'e normal insan şeklinde, pek çok hadiste de (Reşîd Rızâ, IX, 163) Hz. Peygamber'e ashaptan Dihye b. Halîfe veya tanınmayan güzel bir "A'râbî" sûretinde görünmesini

(temessül) dikkate alarak onun çeşitli şekillere girebilen ve peygamberler dışındaki insanlarca da görülebilen "latif cisim" türünde bir varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onun, "yerle göğün arasını dolduracak kadar büyük olan 600 kanatlı bünyesi"nin nasıl olup da bir insan bedeni halini alacak kadar küçülebildiği konusu izaha muhtaç görülmüştür. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Cebrâil'in insan şekline bürünmesi anında insan bünyesinden fazla olan kısımlarının Allah tarafından yok edilip sonra tekrar iade edildiği veya Cebrâil'in aslî bünyesinde bir değişiklik olmayıp sadece onu görenlerin gözünde insana benzer bir varlığın canlandığı görüşündedir. Çünkü Cebrâil farklı şekle girmekle kendine has meleklik vasfı değişmez (bk. Süyûtî, Şerhu Süneni'n-Nesâ ʾî, II, 148). Fahreddin er-Râzî'ye göre, eğer Cebrâil cismanî bir varlık ise cüzlerinin az bir kısmının aslî, büyük bir kısmının fazlalık olduğu ve insan şekline girdiği sırada bu fazlalığın Allah tarafından yok edildiği düşünülebilir; eğer tamamen ruhanî bir varlık ise çok farklı şekillere girebilmesi aklen imkânsız değildir (Mefâtîhu'l-gayb, XXI, 197). İzzeddin b. Abdüsselâm da Fahreddin er-Râzî'nin ikinci yorumuna katılır. Aynî ise Cebrâil'in aslî varlığının temessül anında bir değişikliğe uğramadığını, ancak onun ruhunun geçici olarak insan bedenine girdiğini ileri sürmüştür (ʿUmdetü'l-kārî, I, 51).

Selef âlimlerinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ temessülü, Cebrâil'in insanların gözüne hayalî bir varlık gösterme gücüne sahip olması ile açıklamış (el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn, s. 175); İbn Kayyim el-Cevziyye, Cebrâil'in temessül sırasında aslî varlığı ile göklerin üstündeki makamında bulunduğu halde yeryüzünde Hz. Peygamber'e bir insan şeklinde görünebileceğini düşünmüştür (er-Rûh, s. 101-102). Selefî temayülü ile tanınan Süyûtî, Aynî'nin görüşünü sûfîlere ait "ruhların tecessüdü" nazariyesiyle birleştirerek kabul eder. Buna göre Cebrâil'in ruhu aslî bünyesini terketmeden aynı anda ikinci bir bedene girerek insanlara temessül edebilir (el-Habâ ʾik fî ahbâri'l-melâ ʾik, s. 262-263). Kirmânî, temessülün keyfiyetini sadece Allah'ın bildiğini belirtmekle yetinirken çağdaş âlimlerden M. Reşîd Rızâ, modern fen bilimlerinin verileri sayesinde Cebrâil'in temessülü gibi metafizik olayların aklî izahının kolaylaştığı görüşündedir. Ona göre gazların sıvı veya katı cisimlere dönüşmesi ve bunun tersi olan değişim, Cebrâil'in farklı şekillere girebileceğini gösterir (Tefsîrü'l-menâr, I, 220). Buna karşılık Fazlurrahman, Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in vahiy sırasında herhangi bir şahsı gördüğünden söz

edilmediğini, aksine Cebrâil'in vahyi Peygamber'in kalbine indirdiğinin (el-Bakara 2/97) ifade edildiğini, buna göre Cebrâil'in temessülüne ilişkin hadislerin, vahyin objektifliğini korumak amacıyla Ehl-i sünnet âlimlerince uydurulduğunu ileri sürerek Cebrâil'in dış varlığı bulunduğu görüşünü reddetmiştir (İslâm, s. 17-19, 43).

Sûfîlere göre Cebrâil, yedinci feleğin hayyiz*inde olan semavî ve arzî sûretlerden dilediğiyle temessül edip görünebilir. Ancak değişik şekillerde görünmesinde asla hulûl* düşünülmemelidir. Zira hulûl "vücûdî" olan iki şey arasında gerçekleşir; halbuki Cebrâil temessül ettiğinde insanlara görünen şekil onun varlığından ayrı olarak mevcut değildir. Dihye şeklinde görünmesi "sûret-i vücûdiyye" değil bir "sûret-i misâliyye"dir (Abdullah Bosnevî, vr. 1a-3b). İsmail Fennî Ertuğrul'un, tasavvuftaki "nûr-i Muhammedî" veya "hakîkat-i Muhammediyye" telakkisine dayanan ve kısmen Fazlurrahman'ın görüşünü hatırlatan açıklamasına göre Cebrâil Hz. Muhammed'in hakikati olan "rûh-i a'zam"ın temessülünden başka birşey değildir. Şu halde vahiy Hz. Peygamber'e kendi ruhaniyetinden gelmiştir. Ona çeşitli şekillerde görünmesi "sûret-i melekiyye" değil "suver-i hayâliyye" tarzında olmuştur (Hakikat Nurları, s. 468). Şüphesiz bu aşırı te'vilin naslarla bağdaşması mümkün değildir. Hatta iman esaslarından sayılan meleklerin gerçek varlıklar olduğu

ilkesine ters düştüğünden sakıncalı bir anlayıştır.

İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ, Cebrâil'in, kozmik akıllar dizisinin onuncusu olan ve kuvve halindeki insan aklının fiil haline gelerek bilgi üretmesini sağlayan faal akıl olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kemal mertebesinde bulunan peygamberin "kuvve-i mütehayyile"si, uyanıklık halinde bile faal akıl ile ittisâl* kurarak ondan aldığı sûretleri duyular âlemindeki örneklerle açıklar (İbn Sînâ, s. 339; Ca'fer Âl-i Yâsîn, s. 208). Bazan "Vâhibü's-suver" ve "Rûhulkudüs" de denilen faal akıl, asla maddî olmayan mufârık sûretlerden ibarettir. Fahreddin er-Râzî ve İbn Teymiyye gibi bazı bilginler, filozofların aslında Cebrâil'in hariçte bir varlığı bulunduğuna inanmadıklarını ileri sürmüşlerdir (bk. el-Metâlibü'l-âliye, VIII, 133, 135; Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl, X, 217).

Kaynaklarda Cebrâil ile ilgili tartışmalardan biri de onun tafdîli konusudur.

Fahreddin er-Râzî ile Zemahşerî gibi bazı Sünnî ve Mu‘tezilî âlimlerin, Cebrâil'in Hz. Peygamber de dahil olmak üzere bütün yaratıkların en üstünü olduğunu kabul etmelerine karşılık İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre Cebrâil bütün meleklerden ve peygamberler dışındaki insanlardan üstündür (Fahreddin er-Râzî, II, 226-227; Âlûsî, I, 334; XXX, 60).

İslâm âlimleri arasında Cebrâil konusundaki bu tartışmalar daha çok onun mahiyeti, temessülünün keyfiyeti ve reel varlığının bulunup bulunmadığı noktalarında toplanmaktadır ki esasen bu hususlarda akıl yürüterek kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Zira Cebrâil gayb âlemine ait varlıklardan biri olduğundan onun mahiyeti ve nitelikleri konusu aklın sınırları ötesinde kalmaktadır. Bununla birlikte Cebrâil'in cismanî değil ruhanî bir varlık olduğunu kabul edenlerin görüşü daha ağır basmaktadır. Zira onu cisim kabul edenler, daha çok dış dünyada gerçekliği bulunan her şeyi duyular âlemindeki varlıklara kıyas etmişlerdir ki bunun yanlışlığı açıktır.

Fazlurrahman'ın, Cebrâil'in insan şekline girerek Hz. Peygamber'e geldiğine dair hadislerin Ehl-i sünnet âlimlerince uydurulmuş olduğu yolundaki iddiası ilmî dayanaklardan yoksundur. Zira söz konusu hadislerden başka Kur'ân-ı Kerîm'de de Cebrâil'in insan şeklinde Hz. Lût'a, Hz. İbrâhim'e ve Hz. Meryem'e göründüğü açıkça bildirilmiştir (Hûd 11/69, 77; el-Hicr 15/51, 68; Meryem 19/17). Bazı âyetlerde Cebrâil'in vahyi Hz. Peygamber'in kalbine indirdiğinin belirtilmesi temessülün reddi için delil teşkil etmez. Ayrıca eğer peygamber meleklerden seçilseydi onun da ancak insan şeklinde gönderileceğini belirten âyet de (el-En‘âm 6/9) Cebrâil'in temessülünün mümkün olduğunu göstermektedir. Cebrâil'in mahiyetiyle ilgili hadislerin tamamını İsrâiliyat cinsinden kabul etmek de imkânsızdır. Zira meselâ Cebrâil'in kanatlı olduğuna dair rivayetler, Kur'ân-ı Kerîm'de melek hakkında verilen bilgilere uymaktadır (Fâtır 35/1). Kaldı ki temessülle ilgili hadisler, değişik sahâbîler tarafından rivayet edilmek suretiyle neredeyse tevâtür derecesine ulaşmıştır.

Filozofların ve bazı sûfîlerin Cebrâil'i peygamberin zihnî tasavvurlarının sembolik bir ifadesi gibi gösteren yorumları da âyet ve hadislerin açık ifadelerine uymamaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, bir yerde Hz.

Peygamber’in Cebrâil’i apaçık bir ufukta, başka bir yerde de onu sidretü’l-müntehâda kesin olarak gördüğü ve gözünün gördüğünü gönlünün yalanlamadığı açıkça bildirildikten sonra bu konuda Hz. Peygamber’le tartışılmasını yasaklayıcı bir üslûp kullanılmaktadır. İslâm filozoflarının Cebrâil’i faal akıl olarak kabul etmeleri ise tamamen Aristocu ve Yeni Eflâtuncu felsefelerin bir sonucu olup ilmî ve dinî bir değer taşımayan kozmik akıllar nazariyesine dayanmaktadır.

J. Pedersen gibi bazı müsteşriklerin, Hz. Peygamber’in Cebrâil hakkındaki bilgileri yahudilerden aldığına ilişkin iddiaları ciddiyetten uzaktır. Zira Hz. Mûsâ’ya gelen Cebrâil’in Hz. Muhammed’e de gelebileceğini kabul etmemek ancak dinî taassupla izah edilebilir.

Cebrâil hakkında yazılmış müstakil risâleler mevcuttur. Sühreverdî el-Maktûl’ün Risâle-i Per-i Cibrîl’i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4821), Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî’nin Şerhu hadîsi süâli Cibrîl’i (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1181), Fusûsü’l-hikem şârihi Abdullah Bosnevî’nin Türkçe olarak kaleme aldığı Risâle fî temessüli Cibrîl’i (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 509; Cârullah, nr. 2129) ve Ahmed Muhyiddin Gülşenî’nin Şerhu hadîsi Cibrîl’i (Dârü’l-kütübi’l-kavmiyye, Hidiviyye, nr. 7128) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât (nşr. Nedim Mar‘aşlı), Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), s. 411; Mustafavî, et-Tahkīk, “cbr” md.; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Kahire 1979, II, 86; el-Muʿcemü’s-sûfî, “vahy” md.; G. Davidson, A Dictionary of Angels, New York 1968, s. 119; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, s. 163, 326; Müsned, I, 53, 257, 274, 288, 313, 325, 394, 395; II, 267, 325; III, 20, 108, 113, 139, 230, 334, 377; IV, 56, 129, 161, 218, 286; V, 15-16, 41; VI, 56, 61, 120, 156; Buhârî, “Tevhîd”, 33, “Megazî”, 17, 30, “Bedʾü’l-halk”, 6, 7, “Taʿbîr”, 1, “Salât”, 1, “Savm”, 7, “İstiʾzân”, 30, “Cenâʾiz”, 93, “Menâkıb”, 25, “Tefsîr”, 2/16, 16/1; Müslim, “Îmân”, 1, 5, 257, 258, “Salât”, 148, “Fezâʾil”, 46, 47, 64, “Mesâcid”, 166, 167; Tirmizî, “Tahâret”,

38, “Daʿavât”, 7; Nesâî, “Sehv”, 88, “Mevâkīt” 6, 10; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 226-238, 299; II, 410, 633; Bâkıllânî, el-Beyân, Beyrut 1958, s. 101; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 250-251; İbn Sînâ, en-Necât, Tahran 1364 hş., s. 339; Kadî Abdülcebbâr, Müteşâbihü’l-Kurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 622; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Mutemed fî usûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 175; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 407; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, II, 162, 226-227; XXI, 197; XXIV, 166; XXX, 244; İbn Hacer, el-Metâlibü’l-ʿâliye (nşr. A. Hicâzî es-Sekka), Beyrut 1987, VIII, 133-135; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, IV, 127; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâibü’l-mahlûkāt (nşr. Fâruk Sa‘d), Beyrut 1978, s. 102; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruzi’l-ʿakl ve’n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, X, 217; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûh, Riyad 1386/1966, s. 101-102; Kirmânî, Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, Beyrut 1401/1981, s. 28, 30, 193, 199; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, I, 50, 51, 333; Âmirî, Behcetü’l-mehâfil ve bugyetü’l-emâsil (nşr. M. Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, I, 67-69; Süyûtî, el-Habâʾik fî ahbâri’l-melâʾik (nşr. Muhammed Zağlûl), Beyrut 1985, s. 910, 16, 24, 29, 262-264, 272-274; a.mlf., Şerhu Süneni’n-Nesâʾî (Sünen içinde), Beyrut 1988, II, 148-149; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 68, 69; Gülşenî, Şerhu hadîsi Cibrîl (Mecmûa-i Muhyî-yi Gülşenî içinde), Dârü’l-Kütübi’l-kavmiyye, Hidiviyye, nr. 7128, vr. 209b; İbn Kemal, Resâʾil, İstanbul 1316, I, 118; Abdullah Bosnevî, Risâle fî temessüli Cibrîl, Süleymaniye Ktp., Nazif Paşa, nr. 509, vr. 1ª-3b; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, I, 317, 334; II, 162-163; XIX, 120; XXII, 41; XXVII, 47; XXX, 60; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 220; IV, 113; VII, 314, 315; IX, 163; Elmalılı, Hak Dini, I, 430-432; İsmail Fenni Ertuğrul, Hakikat Nurları, İstanbul 1949, s. 329, 468; Ahmed Abdülvehhâb, el-Vahy ve’l-melâʾike, Kahire 1979, s. 38-48, 70; Ca‘fer Âl-i Yâsîn, Feylesûf ʿÂlim, Beyrut 1984, s. 208, 209; Ö. Süleyman el-Eşkâr, ʿÂlemü’l-melâʾiketi’l-ebrâr, Küveyt 1985, s. 9-12, 17, 20-24, 42, 86; Y. Humeyr, el-Fârâbî, Beyrut 1986, s. 92, 107; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), İstanbul 1992, s. 17-22, 43; Saîd Zâyed, el-Fârâbî, Kahire, ts., s. 61, 62; Halim Sabit Şibay, “Cebrâil”, İA, III, 43; D. B. Macdonald, “Melâike”, a.e., VII, 661; J. Pedersen, “Djabrāʾıl”, EI² (İng.), II, 362-363; H. Lesetre, “Gabriel”, DB, III/1, s. 22-23; W. Brueggemann, “Gabriel”, IDB, II, 332-333; H. L. Ginsberg v.dğr., “Michael and Gabriel”, EJd., XI, 1487-1490.

CEBRÎLER

بنو جبر

XV-XVI. yüzyıllarda Lahsâ merkez olmak üzere Doğu Arabistan'da hüküm süren bir hânedan.

Hânedan adını Ukaylîler'e mensup olan kurucusu Seyf b. Zâmil'in dedesi Cebr'den alır. Seyf, Karmatîler'in Lahsâ'ya hâkim olan kalıntıları Cervânîler'in son emîri İbrâhim b. Nâsır'ı öldürerek ülkesini zaptetti ve Cebrîler hânedanını kurdu (820/1417). Halka adaletle muamele ederek kısa sürede huzur ve güveni sağladı. Onun ölümü üzerine yerine kardeşi Ecved b. Zâmil geçti, hâkimiyet sahalarını genişleterek Basra körfezi sahillerini de ele geçirdi ve civardaki bazı emîrleri haraca bağladı. Hânedan onun zamanında en parlak devrini yaşadı. Âdil ve cömert bir emîr olan Ecved ilim ve edebiyatın yayılmasına hizmet etmiş ve halkın sevgisini kazanmıştı. Nitekim 1481'den önceki bir tarihte Emîr Ecved ile görüşen Vefâʾü'l-vefâ müellifi Semhûdî ondan cömert ve iyi bir insan olarak övgüyle söz eder. Onun zamanında Ca'fer-i Tayyâr'ın ahfadından Şeyh Nasrullah, Cebrîler'in yaptırdığı bir camide imamlık yapmak üzere Lahsâ'ya gelmiş ve oraya yerleşmiştir. İlim ve faziletleriyle meşhur Hazrecli Abdülkadiroğulları da aynı dönemde Lahsâ'ya göç etmiş ve ilmin yayılmasında önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

Ecved 1507'de Basra körfezine saldıran Portekizliler'e şiddetle karşı koydu. Aynı yıl ölümüyle yerine büyük oğlu Mukrin geçti. Ancak kardeşleri onunla mücadeleye girerek hânedanın zayıflamasına sebep oldular. Mukrin 1520'de hac münasebetiyle bulunduğu Mekke'de Mısırlılar tarafından ziyaret edilmiş ve doğudaki Bedevîler'in reisi olarak büyük bir ilgi ve itibar görmüştür. Mukrin Hicaz'dan döndüğünde Bahreyn adasına geçmiş olan Portekizliler'e karşı Mekke emîrinin de yardımıyla güçlü bir donanma teşkiline çalıştı. İranlı ve Türk okçularla ordusunu takviye etti. Portekizliler'le yaptığı bir savaşta kahramanca savaştı ve aldığı yaranın tesiriyle üç gün sonra öldü (27 Temmuz 1521), Portekizliler de Cebrîler'in hâkimiyetindeki sahilleri işgal ettiler.

Cebrîler’in Uman Emîri Hüseyin b. Saîd Suhâr’daki İran kuvvetlerini bölgeden uzaklaştırdı ve Portekiz tarafından Zafâr’a kadar uzanan bütün toprakların hâkimi olarak tanındı (1521). Hânedan XVI. yüzyılda Osmanlı akınları karşısında tutunamadı ve Osmanlılar’a tâbi Müntefik kabilesinden Râşid b. Mugāmis tarafından ortadan kaldırıldı (931/1524-25). Lahsâ’nın merkezi Hüfûf’taki Mescidü’d-Dibs ilk Osmanlı Valisi Mehmed Ferruh Paşa tarafından yaptırılmıştır (1556). Lahsâ’da Cebrîler döneminde yapılan en önemli iki eser ise Mescidü’l-Cebrî ve Kasru Ecved’dir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Dav’ü’l-lâmi‘, I, 190; Semhûdî, Vefâ’ü’l-vefâ, II, 228; Mahmûd Şâkir, el-Bahreyn, Beyrut 1406/1986, s. 61-62; Werner Caskel, “Eine Unbekannte, Dynastie in Arabien”, Oriens, II, Leiden 1949, s. 66-71; Hamd el-Câsir, “Bilâdü’l-Ahsâ”, el-‘Arab, XIII/9-10, Riyad 1979, s. 785-787; Ahmed Hüseyin Şerefüddin, “el-Hüfûf”, Faysal, 47, Riyad 1981, s. 115; Abdullah Ahmed Şubat, “el-Ahsâ el-‘uyûn ve’n-nahîl”, a.e., 64, Riyad 1982, s. 42-43; G. Rentz, “Djabrids”, EI² Suppl. (İng.), s. 234-235.

Abdülkerim Özaydın

CEBRİYYE

الجبريّة

İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı.

Sözlükte “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” gibi anlamlara gelen cebr kelimesine nisbet ekinin ilâve edilmesiyle meydana gelen bir terim olup zorlayıcı bir gücün hâkimiyeti fikrini benimseyenler için kullanılmıştır. Bütün kelâmcıların kabul ettiği bir tarifi bulunmamakla birlikte genellikle “insanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar” diye tanımlanabilmektedir. Bununla beraber Mu‘tezile mensuplarıyla Ehl-i sünnet kelâmcılarının Cebriyye kavramına yükledikleri anlamlar önemli ölçüde birbirinden farklıdır. Mu‘tezile’ye göre Cebriyye, kullara ait bütün fiillerin önceden belirlenmiş bir plan (kader) dahilinde gerçekleştiğini ve bu tür fiillerin, kulun kısmî tesiri söz konusu olsa bile ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul eden grupların adıdır. Buna göre kadere inanan ve kullara ait fiillerin Allah’ın yaratmasıyla oluştuğunu savunan bütün Sünnî ekoller Cebriyye’ye dahildir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre ise insanlara ait fiillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irade ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiil sahibi olmadıklarını iddia edenlere Cebriyye denilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de cebr veya cebriyye kelimeleri yer almamakla birlikte cebr kökünden türeyen cebbâr kelimesi geçmektedir ki bir yerde yüce Allah’a, dokuz yerde de zorba insanlara verilen bir isim veya sıfat olarak kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cbr” md.). Bunun dışında ilâhî iradenin her şeyi kuşattığını ve Allah’ın mutlak kudret sahibi olduğunu belirten birçok âyetin yanında müşriklerin Tanrı’ya ortak koşmalarına ilâhî iradenin sebep olduğu iddialarını naklederek cebir görüşüne dolaylı yoldan temas eden âyetler de mevcuttur (el-En‘âm 6/148; en-Nahl 16/35).

Hadislerde de esmâ-i hüsnâ arasında zikredilen cebbâr isminden ayrı olarak kadere imanı ve ilâhî iradenin yaratıklar üzerindeki tesirini ifade eden açıklamalar vardır. Bununla birlikte hem Kur'an'da hem de hadis literatüründe insanın kendisine has irade, kudret ve fiillerinin bulunduğunu bildiren naslar da mevcuttur.

Kökleri düşünce tarihinin ve dinlerin başlangıç dönemine kadar uzanan cebir görüşünün izlerine Câhiliyye döneminde ve Asr-ı saâdet Arapları'nda da rastlamak mümkündür (Cevâd Ali, VI, 121-122). Pratik sonuçlar vermeyen, çözümü zor bu tür konular üzerinde tartışmanın tasvip görmediği Asr-ı saâdet döneminden sonra gelişen çeşitli siyasî, dinî-fikrî hareketlerin tesiriyle önceki devreye ait sade ve teslimiyetçi tavır değişerek bunun yerine dinî anlayışlarda derin etkiler meydana getiren yeni bir tartışma ortamı doğmuştur. Kelâm tarihçileri ilk itikadî problemlerden birini oluşturduğu kabul edilen "cebir" ve "ihtiyar" meselesi etrafındaki tartışmaların doğuşunu farklı sebeplere bağlarlarsa da bunları üç noktada toplamak mümkündür. 1. Siyasî ve Sosyal Sebepler. Hz. Peygamber'in hayatında her şeylerini paylaşacak derecede kardeşlik bağları kuvvetli olan müslümanların onun vefatından sonra farklı siyasî görüşleri benimsedikleri için iç savaşlara götürecek kadar ayrılığa düşmelerine anlaşılabilir bir açıklama getirme çabalarının yanı sıra bazı Emevî idarecilerinin, Hz. Ali taraftarlarına

karşı siyasî otoritelerini hâkim kılmak ve yanlış icraatlarından dolayı kendilerini mâzur göstermek, bu uygulamaları herkese kabul ettirmek gayesiyle ilâhî irade ve takdirin değişmezliği fikrini desteklemeleri konuyla ilgili siyasî sebeplerin başında kabul edilmiştir. 2. Dinî-Fikrî Sebepler. İnsanların hür bir iradeye sahip olduğunu ifade eden naslar yanında cebir görüşünü temellendirecek müteşâbih nasların da mevcudiyeti, ilâhî sıfatlarla ilgili yorumların başlaması ve nihayet tasavvufî düşüncenin telkin ettiği tevhid anlayışı, cebir görüşünü tartışma alanına çeken dinî-fikrî sebeplerin en önemlileri telakki edilmiştir. Zira varlıkların en yetkini olan Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da yetkin olması aşkın tanrı anlayışının bir gereği olarak görülmüş, buna bağlı olarak da ilim, kudret ve irade sıfatlarının bütün varlık ve olayları kuşattığına, bu arada insanların da bu metafizik gücün koyduğu zorunluluk kanunlarına tâbi (mecbûr) olduklarına inanmak gerektiği görüşü ortaya atılmıştır. Öte yandan tasavvufî

düşüncenin, “vahdeti vücûd” denilen varlık felsefesi yanında amelî bakımdan da hakiki mânada bir tevhidin gerçekleşebilmesi için insanın ilâhî irade karşısında bütün benliğiyle kendisini yok farzederek “fenâfillâh” olması ve her şeyin O’ndan geldiğine inanması gerektiğini telkin ederek koyu bir teslimiyet ve aşırı bir tevekkül fikrini yerleştirmeye çalışması cebir görüşünün yaygınlaşmasında etkili olmuştur. 3. Kültürel Sebepler. Bazı müslüman yazarlarla çeşitli şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen bir iddiaya göre müslümanların yabancı kültürlerle tam olarak temas kurmalarını sağlayan fetihler sonunda, insanın fiilerinde hür veya “mecbûr” oluşu problemini yoğun bir şekilde tartışan yabancı kültürle, özellikle hıristiyan ve yahudi teolojisiyle karşılaştıktan sonra İslâm âlimlerinin ister istemez bu konulardaki İslâmî inancı belirlemeye çalışmaları Cebriyye’nin teşekkülünde rol oynamıştır (Goldziher, s. 77 vd.). Ancak bundan önce söz konusu edilen iki faktörden özellikle dinî-fikrî olanını dikkate almadan cebir görüşünü sadece yabancı kültürün tesirine bağlamak isabetli görülmemiştir.

Hz. Peygamber devrinde bazı müşriklerin, inançlarını ilâhî iradenin zorlamasına bağlamaları bir yana bırakılırsa İslâm düşünce tarihinde cebir görüşünün ilk defa kimler tarafından ortaya atıldığı kesin bir şekilde belirlenemememektedir. Hz. Ali ile İbn Abbas’ın Cemel ve Sıffîn savaşlarından sonra cebir telakkisini ileri sürenleri tenkit ettiklerine dair bazı rivayetler doğru kabul edilirse (İbnü’l-Murtazâ, s. 9-10) cebir tartışmasının başlangıç tarihi ashâb-ı kirâmın son dönemlerine kadar götürülebilir. Söz konusu rivayetlerde insanların bütün fiillerinin kesinlikle kazâ ve kadere göre cereyan ettiği, fakat bu durumun onları zorlamak anlamına gelmediği, yani Allah’ın insanları kendisine isyan etmeye zorlamadığı, kazâ ve kaderin hürriyetlere engel oluşturmadığı, ashabın anlayışı olarak bildirilmesine rağmen Emevî idarecilerinin cebir görüşünü teyit edecek beyanlarda bulundukları, halifeler adına söylenen şiirlerde bu inancın işlendiği kelâm tarihçilerince kabul edilmektedir (İbnü’l-Murtazâ, s. 6; Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 231-232).

Tesbit edilebildiği kadarıyla kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, onların gerçek anlamda bir fiile sahip olmadıklarını ve dolayısıyla cebir altında bulunduklarını ilk defa Ca‘d b. Dirhem ileri sürerek görüşünü Şam bölgesinde yaymaya çalışmıştır. Emevî

hükümdarlarından Mervân'a "Ca'dî" lakabının verilmesi, Ca'd'ın tesirini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ca'd'ı Saîd b. Cübeyr, Ebû Ru'be ve Hâris b. Süreyc et-Temîmî takip etmiştir. Cebir fikrini temellendirerek kelâm ilmine mal edenin Cehm b. Safvân olduğu kabul edilir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Cehm'e nisbet ettiği bir görüşe göre insanların eliyle gerçekleşen fiillerin yaratıcısı Allah'tır ve âlemde O'ndan başkasına ait hiçbir fiil yoktur. Ancak Allah bunu, fiilin meydana gelmesini sağlayan irade ve kudreti kullarında yaratmak suretiyle gerçekleştirmektedir (Eş'arî, s. 279). Daha sonra gelen kelâm tarihçileri Cehm'e atfedilen bu görüşü, fiilin meydana gelmesinde kulun hiçbir fonkisyonu bulunmayan mutlak cebir tarzında yorumlamışlardır. Cehm'den sonra Mu'tezile'den Dırâr b. Amr, Şîa'dan Hişâm b. Hakem, Neccâriyye'nin kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Muhammed b. Burgus, Yahyâ b. Ebû Kâmil gibi kişiler, özellikle kullara ait fiillerin meydana gelişiyle ilgili görüşlerinden dolayı hemen bütün kelâmcılarca Cebriyye'nin temsilcileri kabul edilmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise kulların fiillerinin önceden belirlenen kazâ ve kadere göre Allah tarafından yaratıldığını ve fiilin meydana gelişi anından önce insanların fiil yapma gücü bulunmadığını savunan (bk. İSTİTÂAT) bütün Sünnî kelâmcıları Cebriyye ricâli arasında görerek onlardan genellikle Mücbire, bazan Mücebbire, İcbâriyye veya Kaderiyye ("kader inancını benimseyenler" anlamında) diye bahsetmişlerdir (Kadî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 324, 772, 775; İbnü'l-Murtazâ, s. 49, 97). Ancak Eş'arî ve Mâtürîdî, Ehl-i sünnet'i bu şekilde adlandırmayı reddetmişlerdir. Özellikle Mâtürîdî, Allah tarafından yaratılmış da olsa kulda fiilin meydana gelmesinde rol oynayan irade ve kudretin var olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet'i Mu'tezile'nin Cebriyye'den saymasını mantıksız bulur. Çünkü Ehl-i sünnet, fiilin işlenmesi sırasında kulda irade ve kudret bulunduğunu kabul eder. Ona göre Cebriyye adı, fiilin meydana gelişi anında kulun kudreti bulunmadığını iddia eden Mu'tezile'ye daha uygun düşmektedir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 320, 322). Mâtürîdî, muhtemelen, Mu'tezile tarafından da benimsenen kudretin (istitâat) bir araz olduğu, arazlarınsa iki ayrı zamanda bulunamayacağı düşüncesinden hareketle bu sonuca varmıştır. Çünkü Mu'tezile insanda fiilin işlenmesinden önce kudretin var olduğunu savunur. Bu durumda bir araz olan kudretin başka bir zaman olan fiil anında bulunmaması gerekir ki bu cebirden başka bir sonuca götürmez. Fahreddin er-Râzî de Cebriyye adının, kulun fiilinin yaratıcısı olmadığını söyleyenlere değil kulun fiilini gerçekleştirecek gücü

bulunmadığını iddia edenlere lâyık olduğunu belirtir (İ'tikadât, s. 103). Gerçi Râzî, Mu'tezile'nin Mücbire'ye yönelttiği tenkitleri cevaplandırarak bir anlamda bu adı kabullenmiş gibi görünürse de (Mefâtîhu'l-gayb, XIV, 79) onun cebir görüşünü benimsemediği kendi ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Takıyyüddin İbn Teymiyye de Ehl-i sünnet'e mensup olan mutasavvıfları Cebriyye'nin temsilcileri olarak mütalaa eder.

Kaynaklarda Cebriyye'ye atfedilen görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. Kazâ ve Kader. Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin yaratılmadan önce Allah'ın ezelî ilim ve iradesine göre bir kitapta (levh-i mahfûz) yazıldığı ve böylece kaderin tayin edildiği, Allah'ın dilediği kullarını hidâyete erdirdiği, dilediklerini dalâlete sevkedip doğru yolu bulmalarına engel olduğu, kâfirlere azap etmeyi murad edip onların kalplerini imandan çevirdiği, mülkünde dilediğini yaptığı ve bundan sorumlu tutulamayacağı ve

nihayet her şeyin Allah tarafından yaratıldığı bildirilmektedir (ilgili âyetler için bk. Ahmed b. Muhammed er-Râzî, s. 17-34). Şu halde kulların iman-inkâr, hidâyetdalâlet, itaat-isyan cinsinden yaptığı bütün fiilleri dileyen Allah'tır. İnsanları her taraftan kuşatan kader çizgisinin dışına çıkmak mümkün olmadığından onların bütün fiilleri kaderin bir sonucu olup Allah'ın ilim ve irade sıfatlarına bağlıdır. Aksi takdirde O'nun her şeyi bilmediğini ve mülkünde irade etmediği birtakım fiillerin meydana geldiğini söylemek gerekir ki bu ulûhiyyet makamı için düşünülemeyecek bir eksiklik ve âcizliktir. Şu halde âlemde vuku bulan iyi ve kötü bütün fiillerin, olayların Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğine inanmak gerekir. Buna bağlı olarak Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemesi de mümkündür. Nitekim iman etme imkânı bulunmayan kâfirleri sorumlu tutmuştur. 2. Kulların Fiilleri. Kur'an'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu bildirildiğine göre (meselâ bk. el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16) kullara ait fiillerin de Allah tarafından yaratılmış olması icap eder. İnsanlara ait fiillerin kendileri tarafından yaratıldığını iddia etmek bir anlamda yaratıcılıkta O'na ortak tanımak demektir. Müstakil olarak fiil yapma imkânından yoksun olan insanların hür oldukları söylenemez. Kul vasıtasıyla meydana gelen kötü fiilleri yaratmak Allah'a nisbetle güzel, kula nisbetle çirkindir.

Mezhepler tarihi yazarları Cebriyye'yi aşırı ve mutedil görüşlere sahip olmaları açısından iki gruba ayırmışlardır. İnsanın fiillerinde hiçbir etkisi bulunmadığı ve irade hürriyetinden tamamen yoksun olduğu temel görüşünü savunan aşırıların (Cebriyye-i Hâlisa, Mücbire-i Gulât) Cehm b. Safvân, İsmâil el-Bittîhî, Bekir b. Uhtü Abdülvâhid ve Ebû Sabbâh b. Muammer es-Semerkandî tarafından temsil edildiği kabul edilir. Bu sebeple Cebriyye mensupları önderlerine nisbetle Cehmiyye, Bittîhiyye, Bekriyye ve Sabbâhiyye diye de anılırlar. Ancak kula, fiillerinde rol oynayan bir kudret ve irade verildiği tarzında Eş'arî tarafından Cehm'e atfedilen görüş (Makalât, s. 279) doğru kabul edildiği takdirde onu hâlis Cebriyye'den saymamak gerekir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ da Eş'arî'nin rivayetine yakın bir görüşü Cehm'e nisbet eder (İnkazü'l-beşer, I, 258). Hâlis Cebriyye'nin temsilcileri arasında sayılan diğer şahısların fikirleri hakkında açık bilgiler mevcut değildir. Bu durumda Cebriyye-i Hâlisa'nın tevhidi, Allah'ın irade ve kudreti karşısında kulun bütün benliğiyle kendisini yok farzetmesi şeklinde anlayan sûfîlerce temsil edildiği kabul edilmektedir. Her ne kadar Kelâbâzî, bütün mutasavvıfların insanlara gerçek anlamda fiil isnat ettiklerini, cebir ve zorlama altında bulunmadıkları görüşünde birleştiklerini belirtmişse de bu müelliften önce ve sonra birçok mutasavvıf kesin bir cebir anlayışını benimsemiştir. Nitekim Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin naklettiğine göre Cüneyd-i Bağdâdî tevhidi "bütün yaratılmışların her türlü davranışlarının Allah'tan olduğunu bilmek" şeklinde tarif etmiştir. Zünnûn el-Mısrî'ye göre tevhid ve tevekkül öncelikle Allah'tan başka tanrılar edinmeyi, ikinci olarak da O'ndan başka sebepler göstermeyi imkânsız kılar. Herevî'ye göre bunların ilki "avâmın tevhidi", ikincisi de "havâssın tevhidi"dir (bk. Çağrıcı, s. 31-32). İbn Teymiyye, Muhammed Abduh ve çağdaş bazı yazarlara göre mutasavvıfların bu şekilde bir taraftan kulun ilâhî irade karşısında kendisini yok farzetmesi gerektiğini savunması, diğer taraftan onun cebir altında bulunmadığını ileri sürmesi tutarlı değildir (İbn Teymiyye, IV, 299-302; Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 286).

İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve onların fiillerini müstakil olarak gerçekleştiremediğini benimsemekle birlikte sorumluluğa ahlâkî açıdan sağlam bir zemin bulmak amacıyla bu fiillerde insanların da etkisi bulunduğunu kabul eden mutedil (mutavassıt) Cebriyye'nin hangi fırkalardan oluştuğu hususunda farklı görüşler mevcuttur. Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî bu gruba sadece Dırâr b. Amr

ile Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr’a nisbetle anılan Dırâriyye ve Neccâriyye’yi dahil edip Ehl-i sünnet gruplarını bunun dışında tutarken İbn Teymiyye, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Muhammed Reşîd Rızâ Eş‘ariyye’yi, Tehânevî ise bütün Ehl-i sünnet’i mutavassıt Cebriyye içinde mütalaa etmiştir. Cebriyye teriminin esas itibariyle insanların irade hürriyetinden tamamen yoksun bulunduklarını savunanlar anlamına geldiği dikkate alınırsa, bazı istisnalar bir yana, Ehl-i sünnet’i bu mezhebe dahil etmek isabetli görünmemektedir. Zira Sünnî âlimlerin çoğunluğu insanların sorumluluğa konu teşkil eden fiillerini kendi iradeleriyle yaptıklarını kabul etmekte, buna karşılık Allah’ın kullarını inkâr veya isyan etmeye zorladığı fikrini ise reddetmektedir.

Cebir görüşü, İslâm düşünce tarihinde itikadî ve fikrî bir hareket olarak ortaya çıktığı hicrî I. yüzyılın ilk yarısından itibaren tenkit edilmiştir. İlk defa Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas gibi ileri gelen sahâbîler tarafından başlatılan ve daha sonra Hasan-ı Basrî’nin sürdürdüğü eleştirilerde Allah’ın kullarını buyruklarına karşı gelmeye zorlamadığı, yaratıcı hakkında bu tür inançları beslemenin yanlış olduğu belirtilmiştir (Risâle fi’l-kader, I, 83, 85). Mu‘tezile kelâmcıları çeşitli aklî ve naklî delillere dayanarak Cebriyye’ye karşı tekfire kadar varan tenkitler yöneltirken Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi Sünnî âlimler, insanların fiillerini icbar altında yapmadıklarını, bununla birlikte ihtiyarî fiiller de dahil olmak üzere her şeyin ilâhî irade ve kudret çerçevesinde vuku bulduğunu söylemek suretiyle Mu‘tezile’nin insanı tamamen hür kabul eden tutumu ile Cebriyye’nin hiçbir noktada insana hürriyet tanımayan aşırı tutumu arasında naslara daha uygun düşen mâkul bir görüşü savunmuşlardır. Gerek Selefî gerekse kelâmcı olsun Ehl-i sünnet âlimlerinin kanaatine göre ihtiyarî fiillerin ilâhî iradenin zorlamasıyla gerçekleştiğini söylemek Allah’ın adalet, rahmet ve hikmet sıfatlarıyla bağdaştırılamaz; ayrıca peygamber göndermek suretiyle insanları buyruklarına uymakla yükümlü tutmasına ve sonuçta uymayanları cezalandırmasına hem naslar hem de apaçık aklî ilkeler açısından savunulabilir bir açıklama getirmek de mümkün değildir. Zira kullarına karşı rahmetle muamele ettiğini beyan eden (el-En‘âm 6/12) Allah’ın, insanları iman ve itaati sağlayacak irade ve kudretten yoksun bıraktıktan sonra inkâr ve isyanları sebebiyle cezalandırması adalet ve rahmet anlayışına aykırıdır (Mâtürîdî, s. 319-320). Şunu da belirtmek gerekir ki cebir görüşü, insanın içinde yaşadığı “teşebbüs

etme-çalışma-başarma” dünyasının realiteleri ve kendi vicdanî kanaatleriyle de bağdaşmamaktadır.

Kazâ ve kader telakkisinin insanları hürriyetten yoksun hale getireceği tarzında Mu‘tezile tarafından öne sürülen iddia Ehl-i sünnet âlimlerince reddedilmiştir. Aslında Ehl-i sünnet nazarında kader, Allah’ın her şeyi meydana

gelmeden önce bilip levh-i mahfûza yazması esasına dayanır ki Mu‘tezile’ye göre de Allah’ın ilim sıfatı, olmuş ve olacak her şeyi kapsayacak bir yetkinliğe sahiptir. Öyle görünüyor ki Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasında cebirle ilgili olarak sürdürülen tartışmalar daha çok hangi görüşün cebri gerektireceği noktasında toplanmaktadır. İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi insan iradesinin gözlenebilen dış tesirlerden kurtulması hemen hemen imkânsızdır. Her ne kadar irade ve fiil gücüne sahip olduğumuz şuurunu taşıyorsak da beşerî fiillerin ilâhî irade ve kudretten tamamen bağımsız olarak gerçekleştiği tarzında elimizde ne dinî ne de aklî delil vardır. Esasen ilâhî sıfatların varlık ve olaylarla ne tür bir irtibat içinde bulunduğu hususunda yeterli bilgiye de sahip değiliz. Önemli olan insanın bir fiil yapmayı dileyebilmesi, sonra da hangi şekilde olursa olsun onu gerçekleştirebilmesidir; bu da onun icbar altında olmadığını ispat etmek için yeterli görülmelidir (daha geniş bilgi için bk. KADER; KESB).

Kaynaklar, hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren cebir veya kader konusu ile ilgili olarak yazılan pek çok eserin adını zikreder. Tesbit edilebildiği kadarıyla bunların ilki tâbiînden Hasan-ı Basrî’ye aittir. Risâle fi’l-kader adındaki bu muhtasar belge çeşitli eserler içinde yayımlanmıştır (Muhammed Umâre, Resâʾilü’l-ʿadl, I, 83-87; Mâcid Fahrî, el-Fikrü’l-ahlâkı el-ʿArabî, I, 19-28). Şiî âlimlerinden Zürâre b. A‘yün’ün el-İstitâʿa ve’l-Cebr’i, Hişâm b. Hakem’in el-Cebr ve’l-kader’i (Îzâhu’l-meknûn, II, 266, 285), Mu‘tezile’den Amr b. Ubeyd’in er-Red ʿale’l-Kaderiyye’si, İbn Keysân el-Esamm’ın er-Red ale’l-Mücbire’si, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın er-Red ʿale’l-Kaderiyye ve’l-Mücbire’si, Bişr b. Mu‘temir’in el-Vaʿîd ʿale’l-Mücbire’si, cebir görüşüne ilişkin olarak kaynaklarda adı geçen, fakat günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerdir (İbnü’n-Nedîm, s. 203-215). Kāsım er-Ressî’nin er-Red ale’l-Mücbire’si, Şerîf el-Murtazâ’nın İnkāzü’l-beşer mine’l-cebr ve’l-kader’i, Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in er-Red

ʿale’l-Mücbire ve’l-Kaderiyye’si, Resâʾilü’l-adl ve’t-tevhîd adlı bir kitapta yayımlanmıştır (bs. yeri yok, Dârü’l-hilâl 1971). Gazzâlî’nin Risâletü’l-Cebri’l-mutavassıṭ’ı (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5391), Fahreddin er-Râzî’nin Risâle fi’l-cebr ve’l-kader’i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1278), Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Şümûsü’l-fikeri’l-münkız min zulümâti’l-cebr ve’l-kader’i (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440), Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Risâle fi’l-cebr ve’l-kader’i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3570), M. Zâhid Kevserî’nin el-İstibsâr fi’t-tahaddüs ʿani’l-cebr ve’l-ihtiyâr’ı (Kahire 1370) ve Mustafa Sabri Efendi’nin Mevkıfü’l-beşer tahte sultâni’l-kader’i, cebir konusunda günümüze ulaşan eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “cbr” md.; et-Taʿrîfât, “cebriyye” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “cebriyye” md.; Tehânevî, Keşşâf, “cebriyye” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cbr” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, II, 45-46; Hasan-ı Basrî, Risâle fi’l-kader (nşr. Muhammed Umâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevhîd içinde), Kahire 1971, I, 8387; Kasım b. İbrâhim er-Ressî, er-Red ʿale’l-Mücbire (a.e. içinde), I, 115-117, 144-149; Şerîf el-Murtazâ, İnkāzü’l-beşer mine’l-cebr ve’l-kader (a.e. içinde), I, 257-260, 268; Hâdî-İlelhak, er-Red ʿale’l-Mücbire ve’l-Kaderiyye (a.e. içinde), II, 64; Buhârî, Halku efʿâli’l-ʿibâd, Beyrut 1984, s. 112; Fadl b. Şâzân, el-Îzâh, Tahran 1351 hş., s. 6; Hayyât, el-İntisâr, s. 17-18, 29, 54, 55; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 40-41, 279, 430; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 319-322; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîh, V, 146, 147; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 203-215; Hârizmî, Mefâtîhu’l-ʿulûm, Kahire 1923, s. 20; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), III, 35; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 287-288, 313, 324, 483, 772, 773, 775; a.mlf., Müteşâbihü’l-Kurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 274, 288, 330-331, 362, 379, 537, 626; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 204; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 85-91; İbn Rüşd, el-Keşf an menâhici’l-edille, Kahire 1968, s. 120, 123; Fahreddin er-Râzî, el-İʿtikādât (Sa‘d), s. 103, 106; a.mlf., Mefâtîhu’l-gayb, XIV, 79; XV, 117; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Hucecü’l-Kurʾân, Beyrut 1986, s. 17-34;

Ebû Mutî‘ en-Nesefî, er-Red ʿale’l-bidaʿ (Annales Islamoloques içinde), Kahire 1980, s. 61-65; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâil, IV, 299-302, 315-316; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, II, 491; İbnü’l-Murtazâ, Tabakatü’l-Muʿtezile, s. 6, 9-10, 15, 49, 63, 80, 81, 96, 97, 99, 112, 113-114, 119; Îzâhu’l-meknûn, I, 363; II, 266, 285; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, X, 138, 197, 198; XI, 101; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 231-232, 343-344; III, 286; M. Ali Ebû Reyân, Târîhu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, İskenderiye 1986, s. 257-261; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 121-122; Muhammed Ebû Zehre, Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 103-105; Hüseyin Atvân, el-Fıraku’l-İslâmiyye fî bilâdi’ş-Şâm, Amman 1986, s. 91-95; Hasan Hanefî, Mine’l-ʿAkīde ile’s-sevre, Beyrut 1988, III, 80109; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 31-32; I. Goldziher, el-ʿAkıde ve’ş-şerîʿa (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 77-133; M. Watt, “al-Djabriyya”, EI² (İng.), II, 365.

İrfan Abdülhamid

CEDEL

الجدل

Meşhur olan veya doğruluğu herkes tarafından kabul edilen önermelere dayanan kıyas; tartışmada rakibi susturma yöntemi anlamında kullanılan mantık, felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte "ipi sağlamca bükmek; birini sert bir yere düşürmek; düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, cephe almak" gibi anlamlara gelen cedl veya cedel kökünden isim olup Latince'deki dialectica kelimesinin Arapça karşılığıdır. Terim olarak mantık, felsefe ve ilgili diğer ilimlerde farklı şekillerde tarif edilir. Mantıkta cedel, "meşhur olan (meşhûrat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyas" demektir. Felsefe ve kelâmda farklı tarifleri bulunmakla beraber genellikle "bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı" diye tanımlanır. Ayrıca cedel, bir tezin doğruluk veya yanlışlığını göstermek amacıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden ilmin adı olarak da kullanılmıştır.

Kur'an'da iki yerde cedel, iki yerde cidâl, yirmi altı yerde mücâdele kökünden türeyen değişik şekiller kullanılmıştır. Tartışmada başvurulan ve "delil" anlamına gelen hüccet, sultan, burhan gibi kelimeler altmış yerde geçmektedir. Mirâ' ile muhâcce de Kur'ân-ı Kerîm'de "karşılıklı tartışma ve delil getirme" mânasında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, ilgili kelimeler). Kur'an'da gerçek bilgiye ve kesin delile dayanmayan, yanlışı doğru, doğruyu yanlış göstermek suretiyle hakikati reddetme ve bâtılı savunma amacına yönelik tartışma yasaklanmış, buna karşılık kesin delil ve gerçek bilgiden hareketle yanlış fikirleri çürütme ve gerçeği ispat edip savunma maksadıyla yapılan tartışmalar câiz görülmüş, hatta bu anlamda Hz. Peygamber'e muhalifleriyle cedel yapması emredilmiştir (bk. en-Nahl 16/125). Hadis mecmualarında cedeli yasaklayan bazı hadisler mevcutsa da (Müsned, IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, "Mukaddime", 17, 29; İbn Mâce, "Mukaddime", 7) bunları Kur'an'ın hoş karşılamadığı türden tartışmalar şeklinde anlamak gerekir. Birçok âyette, İslâm daveti karşısında

direnen müşrikleri susturmak veya ikna etmek için tartışmalara girişildiği görülür.

Ayrıca daha önceki peygamberlerin kendi kavimleriyle aralarında geçen tartışmalardan da örnekler verilir. Kur'an'ın sergilediği tartışmalarda değişik üslûpların kullanıldığı, inanmamakta ısrar edenlerin sonu gelmeyen itirazlarına cevap verilirken insanın bütün yetenek ve özellikleri dikkate alınarak yerine göre felsefî, psikolojik, sosyolojik ve tarihî bilgiler ihtiva eden delillerden yararlanıldığı görülür.

İslâm düşünce tarihi boyunca Kur'ân-ı Kerîm'in tartışma yöntemlerini konu alan "cedelü'l-Kur'ân" adlı bir ilim dalı teşekkül etmiş ve bu alanda çeşitli eserler kaleme alınmıştır. İbrâhim b. Hammâd el-Mâlikî'nin Hicâcü'l-Kurʾân'ı (İbnü'n-Nedîm, s. 252), İbnü'l-Hanbelî'nin İstihrâcü'l-cedel mine'l-Kurʾâni'l-Kerîm'i (Riyad 1981), Muhammed et-Tûmî'nin el-Cedel fi'l-Kurâni'l-Kerîm'i (Tunus 1980), Yusuf Şevki Yavuz'un Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu (İstanbul 1983), Zâhir Avvâd el-Elmaî'nin Menâhicü'l-cedel fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm'i (Riyad 1984) bunlardan bazılarıdır.

Cedelin Batı dillerindeki karşılığı olan diyalektik, İlkçağ felsefesinde Zenon tarafından "karşıt görüşlü kimselerin düşüncelerindeki çelişkinin tartışma yoluyla ortaya çıkarılması" anlamında kullanılmıştır. Sokrat'a göre diyalektik gerçeğe ulaşmak, kavramları açıklığa kavuşturmak ve tarif etmek için tez ve antitez halinde yürütülen karşılıklı konuşma yöntemidir. Eflâtun'un, varlıkları cinslere ve türlere ayırarak duyular âleminden ideler âlemine (mahsûsattan ma'kulâta) ulaşma vasıtası ve mutlak gerçeği keşfetme mantığı olarak gördüğü diyalektik, Aristo'nun sisteminde muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirmede rol oynayan ve sonucu itibariyle ihtimal ifade eden akıl yürütmelerde kullanılabilecek zannın mantığı halini alır.

İslâm felsefesinde cedelin özel bir tartışma yahut ispat metodu ve bir mantık disiplini olarak benimsenmesinde Aristo'nun Organon adlı mantık külliyatının beşinci kitabı olan Topica'nın önemli ölçüde etkisi olmuştur. Sekiz bölümden meydana gelen bu eserin özellikle I ve VIII. bölümleri doğrudan doğruya diyalektik konusuyla ilgili olup I. bölümde diyalektik

üzerine genel düşünceler ve diyalektiğin kanunları, VIII. bölümde ise diyalektiğin kuralları ele alınmıştır. Aristo Topica'da diyalektiği kısaca "ihtimalî öncüllerden sonuç çıkaran kıyas" (bk. Mantıku Aristo, II, 489) şeklinde tarif etmiş ve bu şekilde cedelin, II. Analitikler'de işlediği kesin öncüllere dayanan burhandan farkını ortaya koymuştur. Buna göre burhanın öncüllerinin bizâtihi ilk ve kesin doğrular olmasına karşılık cedelin öncülleri "bütün insanların veya çoğunun, yahut filozoflardan bir bölümünün ya da çoğunun veya en ünlü ve yetişkinlerin zanlarından oluşan bilgiler"dir (a.g.e., II, 490).

Topica Arapça'ya orijinal ismi yanında el-Cedel ve Kitâbü Mevâzıˁi'l-cedel adlarıyla birkaç defa tercüme edilmiş, ayrıca Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib gibi filozoflar tarafından şerhedilmiş, Fârâbî eserin bir de özetini yazmıştır (Kaya, s. 107).

Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve diğer birçok İslâm düşünürü önemli ölçüde Topica'yı esas alarak Kitâbü'l-Cedel yahut benzer isimler altında cedele dair eserler yazmışlar ve cedeli genellikle Aristo'nun anlayışına uygun bir şekilde açıklamışlardır. Fârâbî cedeli, "verilen bir cevaba veya kabul edilen bir düşünceye zıt olan başka bir düşünceyi benimsememeye gayret gösterme sanatı" diye tarif etmiştir. Bu tarifte cedel, bir fikri savunurken veya tenkit ederken çelişkiye düşmeme sanatı olarak görülmüştür. Ona göre diyalektik ispat şekillerinde güvenilebilecek doğru bilgiler oldukça azdır. Fârâbî, Organon içinde Burhân'dan sonraki dört kitabın konularını (cedel, hatâbe [hitabet], safsata ve şiir) burhanın uygulandığı yerler şeklinde kabul ederek bunlardan cedeli "yalanı doğrusundan az" olan bir ispat şekli olarak değerlendirmiştir (el-Mecmûˁ, s. 61). Aristo gibi Fârâbî de cedeli yakınî bilgiye ulaşmanın bir hizmetçisi ve aleti saymış, bununla birlikte yakınî bilginin asıl metodunun burhan olduğunu, cedelinse ancak güçlü bir zan verebileceğini belirtmiştir (Ca'fer Âlü Yâsin, s. 178). İbn Sînâ cedeli epistemolojik bakımdan şöyle tarif etmiştir: "Cedel, bir fikri meşhur veya genellikle kabul görmüş mukaddimelerle ispat etme ve savunulan fikre zıt bir görüş benimsememe sanatıdır". Ona göre aklî ve tabii ilimlerde aklî zaruretlerden doğan burhanın kullanılmasına karşılık dinî, ahlâkî, siyasî ve sosyal problemlerin çözümünde insanların ortaklaşa kabul ettikleri hükümlere dayanan cedel metoduna da başvurulmalıdır. İspat veya iptal edilmesi istenen bir iddiaya ait mukaddimedeki konu-yüklem münasebeti

tarif, cins, nevi ve hassa açısından inceleneceği için her ispat ve iptal bu noktalar dikkate alınarak gerçekleştirilmelidir. Tartışmada bir fikri kabul ettirmek için yapılacak kıyaslarla varılmak istenen sonuç gizlenmeli, bu maksatla akıl yürütme durumunda bulunanlar sonuca en uzak olan mukaddimelerden başlayarak gayelerine ulaşmalıdırlar (İbn Sînâ, s. 18-20, 24, 25, 72, 75).

Fârâbî'den itibaren bütün İslâm mantıkçıları cedeli, gerek öncüllerinin gerekse sonucunun kesinliği bakımından burhandan zayıf bir kıyas türü olarak kabul etmişlerdir. Bu kıyasın öncülleri, kendiliğinden doğru olup olmadığı belli olmayan, ancak insanlar nezdinde doğru kabul edilen ve öylece yaygınlaşmış (müsellemat ve meşhûrat) olan önermelerdir. Cedelden gaye, doğru bilgilere ulaşmaktan ziyade ya bir görüş ve inancı kabul ettirmek veya hasmı susturmaktır (Tûsî, I, 462; Taʿrîfât, "cedel" md.); bu sebeple cedel daha çok bir tartışma metodu kabul edilmiştir. Ancak İbn Sînâ bu tartışmanın yalnızca muhtevasız bir mücadele olmayıp bir münâzara, yani "nazar" (görüş, fikir) yüklü bir tartışma olduğuna dikkat çeker.

İslâm filozoflarının cedelle ilgili bu çalışmalarından ayrı olarak itikadî ve fikrî mezheplerin teşekkül edip yaygınlaşmasından sonra, Selef âlimlerinin dinî konularda tartışmayı reddetmelerine karşılık kelâm ve usûl-i fıkıh âlimleri tartışma kurallarını konu edinen çeşitli eserler yazmışlardır. Bu eserlerde başlıca iki metot takip edilmiştir: 1. Sadece nas, icmâ ve kıyasa dayanan delillerin kullanılması gerektiğini savunan Pezdevî metodu. 2. Hangi ilme ve konuya ait olursa olsun delil niteliği taşıyan bütün bilgilerle istidlâl edilebileceğini benimseyen Âmidî metodu. Bu metotların teşekkülünden sonra cedelin tarifinde bazı değişiklikler yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu husus İbn Haldûn'da açıkça görülmektedir. Ona göre cedel, "farklı itikadî ve fıkhî mezhep mensupları arasında meydana gelen münâzara âdâbını öğreten ilim"dir (el-ʿİber, I, 381). Tehânevî bu tarifi daha da genişleterek cedeli "dinî konularla ilgili delilleri kullanma usullerini öğreten bir ilim" diye tanımlar (Keşşâf, "cedel" md.). Böylece onu bütün dinî konulara ilişkin delillerden bahseden bir ilim dalı olarak kabul eder.

Münâzara ve hilâf ilimleri de cedel gibi tartışma kurallarını inceleyen alanlar

olmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. Münâzara ilmi, dinî olsun din dışı olsun her türlü tartışma kurallarını içine alan ve daha çok gerçeği keşfetmeyi hedefleyen geniş kapsamlı bir alandır. Hilâf ilmi de fıkhî mezheplerde müctehidlerin görüşlerine ve fıkhî delillerine ilişkin tartışma kurallarını konu edinen bir dal olup sadece fıkhî konularla sınırlıdır. Cedel ise dinî veya din dışı konulara ilişkin tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasını hedef alır (Taşköprizâde, I, 307-308; Keşfü'z-zunûn, I, 580). Bâtıl bir fikrin savunulmasında da kullanılan cedel, savunmada başarıya ulaşmak gayesiyle formel mantığa sarılmaya ve kelime oyunlarına başvurmaya kapı açtığı için tek başına gerçeğe ulaştırıcı bir vasıta olarak görülmemiştir. Bununla birlikte kullanılan delillerin kesin bilgiye dayanması durumunda tartışma yoluyla doğru sonuçlara varılacağını kabul edenler de vardır. Nitekim mütekaddimîn dönemi kelâmcıları bir görüşün doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemede en müessir yolun tartışma olduğunu savunmuşlar ve bu görüşleriyle Aristo geleneğini benimseyen İslâm filozoflarından ayrılmışlardır (Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53). Müteahhir dönemde ise böbürlenme, kendini temize çıkarma, muarızları çekememe, onlara karşı kin besleme, gıybet etme, onların eksiklik ve yanlışlarını arama gibi İslâm dininin yasakladığı ahlâk dışı tutum ve davranışlara yol açabileceği düşüncesiyle cedel yerine münâzara metodu tercih edilmiş, genellikle delil isteme (men'), delili boşa çıkarma (nakz) ve iddiayı iptal etme (muâraza) tarzında uygulanan tartışma kuralları geniş biçimde bu disiplinde inceleme konusu yapılmıştır (bk. MÜNÂZARA).

Kelâm âlimleri tarafından erken devirden itibaren yazılmaya başlanan ve telifleri her dönemde devam eden çeşitli cedel kitapları mevcuttur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kitâbü'l-Cedel'i (Nesefî, vr. 111[a]), Kâ'bî'nin el-Cedel ve âdâbü ehlih'i (İbnü'n-Nedîm, s. 219), Ebû İshak el-İsferâyînî'nin Edebü'l-cedel'i (Sübkî, IV, 261), Cüveynî'nin el-Kâfiye fi'l-cedel'i (Kahire 1399), Gazzâlî'nin el-Müntehal fî ʿilmi'l-cedel'i (Abdurrahman Bedevî, s. 32), Fahreddin er-Râzî'nin Keşfü'l-esrâr'ı (İbn Haldûn, I, 410), Âmidî'nin Şerhu Cedeli'ş-şerîf'i (Sübkî, VIII, 307), İbn Teymiyye'nin Tenbîhü'r-recüli'l-gafil ʿalâ temvîhi'l-cedeli'l-bâtıl'ı (Keşfü'z-zunûn, I, 487) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cdl” md.; et-Taʿrîfât, “cedel” md.; Tehânevî, Keşşâf, “cedel” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cdl” md.; Müsned, II, 258, 478; IV, 156; V, 252, 258; Dârimî, “Mukaddime”, 17, 29; İbn Mâce, “Mukaddime”, 7; Mantıku Aristo (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, II, 489-490; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 294; Fârâbî, el-Mecmûʿ, Kahire 1325/1907, s. 61; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 219, 252; İbn Sînâ, Kitâbü’l-Cedel, Kahire, ts., s. 18-20, 24, 25, 72, 75; Cüveynî, el-Kâfiye fi’l-cedel (nşr. Fevkıye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), I, 40, 94-95, 97; Nesefî, Tebsıratü’l-edille, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 111[a]; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, V, 165, 167; XX, 29, 139-140; Âmidî, el-Mübîn, s. 91; Nâsırüddîn-i Tûsî, Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbihât ile birlikte, nşr. Süleyman Dünya), Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), I, 462, 464; Sübkî, Tabakāt, IV, 261; VIII, 307; İbn Haldûn, el-ʿİber, I, 381-382, 410; Süyûtî, el-İtkān (Beyrut), II, 1054-1060; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, I, 307-308; Keşfü’z-zunûn, I, 487, 579-580; II, 1359, 1408; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü’l-kebîr (trc. Selman Hüseyin en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 22, 26-28, 29-38; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü’l-Gazzâlî, Küveyt 1977, s. 32; M. Ebû Zehre, Târîhu’l-cedel, Kahire 1980, s. 34-46, 4951, 60-64; Yusuf Şevki Yavuz, Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 4-12, 16, 21, 108-115, 125, 126-159; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 103-107; Ca‘fer Âlü Yâsin, el-Fârâbî fî hudûdihî ve rusûmih, Beyrut 1405/1985, s. 178.

Yusuf Şevki Yavuz

CEDELÜ'l-KUR'ÂN

(bk. CEDEL)

CEDÎD EŞREFÎ

II. Mustafa adına 1696’da ilk defa tuğralı olarak basılan altın para.

İstanbul’da basılan eşrefî altınlarla Mısır’da kesilen altınlar arasında dirhem ve ayar farkı bulunduğu halde her ikisinin rayici eşit tutuluyordu. Fakat tam ayarlı İstanbul altınının tüccar tarafından toplanarak Mısır’a ve başka yerlere götürülmesi piyasada halis altının azalmasına, buna karşılık ağırlıkları eksik ve ayarları bozuk Mısır altınlarının çoğalmasına yol açmıştı. Hükümet bu duruma engel olmak için içine gümüş ve bakır karıştırarak ilk defa üstünde tuğra bulunan bir altın para bastırmış, buna cedîd eşrefî adı verilmiş ve bu yeni paraların 300 akçeye eş değer olması kabul edilmiştir. Cedîd eşrefîler çoğalıncaya kadar Mısır ve eski İstanbul eşrefîleriyle Tunus ve Cezayir altınlarının, zamanla taşradan gelecek olanların ve tüccar arasında tedavül eden mahlût ve 100 adedi 110 dirhem altın itibariyle rayiç meskûkâtın doğruca Darphâne-i Âmire’ye getirilip eritildikten sonra tuğralı olarak darbedilmesi, ayrıca Edirne ve İzmir’de de özel darphâneler kurularak İstanbul’dakiler gibi tuğralı altınlar kestirilmesi hakkında irade çıkmıştır. Aynı şekilde Mısır’da da bu cedîd tuğralı altınlardan 22 ayarında ve 100 adedi 115 veznine eşit sikke kesilmesi hususunda aynı yıl içinde Mısır valisine fermanlar gönderilmiştir (Hammer, XII, 409). Devrin vak‘anüvisi Râşid Mehmed Efendi, yeni meskûkâtın tedavüle girmesi ve cizye gelirlerinin de bu paralar üzerinden tahsil edilmesiyle devlet hazinesinin yüzde elli kazançlı çıktığını belirtmektedir (Târih, II, 384).

Bu altın paralar birkaç çeşit çıkarılmıştır. Bir kısmı eski eşrefîler gibi geniş, bir kısmı da küçük ve dar kuturda darbedilmiştir. Ayrıca altın meskûkâtta ilk defa olmak üzere çifte altın yani iki kat vezinde sikkeler tedavüle çıkarılmıştır. Ancak bunların hiçbirinde ölçü bakımından tam bir uyum sağlanamamış, ufak tefek noksanlıklar hep bulunmuştur. Bununla birlikte cedîd altın sikkelerin eski Osmanlı paraları arasında gerçekten özel bir yeri olduğu ve daha sonrası için de bir örnek teşkil ettiği belirtilmelidir. O zamana kadar padişah tuğrası sadece gümüş meskûkât üzerine

nakşedilirken bu tarihte (1696) altın sikkelere de vurulması Osmanlı para darbı için gerçekten önemli bir olaydır. Bu

tuğralı altınlara resmen cedîd eşrefî adı verildiği halde halk arasında sadece eşrefî veya tuğralı altın denilmiştir. Osmanlılar’da kullanılan altın paraların adları genellikle Mısır’dan sirayet ederdi. Hatta İstanbul’da belli bir adla bastırılıp piyasaya sürülen altınlar Mısır’a gidince isim değiştirir ve bu yeni isimle anılmaya başlardı. Nitekim cedîd eşrefîler de Mısır’da zer-i mahbûb* adıyla darbedilmiştir. Halbuki bu adla İstanbul’da para darbı ancak III. Ahmed zamanında gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, II, 383-384; Hammer, HEO, XII, 409; İsmâil Gālib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, Kostantiniye 1307, s. 250-253; Hasan Ferîd, Nakd ve İ‘tibâr-ı Mâlî, 1. Kitap, İstanbul 1330-33, s. 203; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, s. 185; Abbas el-Azzâvî, Târîhu’n-nukūdi’l-ʿIrâkıyye li-mâ baʿde’l-ʿuhûdi’l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1377/1958, s. 137; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 606-612; Pakalın, I, 267.

İbrahim Artuk

CEDÎD İSLÂMBOL

1716’da İstanbul’da basılan altın para.

Bu sikkeye “sikke-i cedîd-i zer-i İslâmbol” da denilirdi. 1696’da bastırılan cedîd eşrefî*lerin para buhranını ortadan kaldıramaması ve İstanbul’da basılan altınlarla diğer sikkelerin de mağşuşiyeti yüzünden, halk arasında muteber ve makbul olan Venedik altınından tam vezinli, ayarı halis olarak 100 adedi 110 dirhem gelmek üzere kesilerek piyasaya sürülmüştür. Kenarı zincirli, dairesinin etrafı rûmî nakışlı, ortası ayna gibi parlak, bir yüzünün ortasında padişahın tuğrası, diğer yüzünde “duribe fî İslâmbol” yazılıdır. 3’er kuruş rayiçle 1696’da basılan altınlardan ayırmak için bunlara “zer-i İslâmbol” adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târîh, IV, 192-193; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, Kostantiniye 1307, s. 273; Süleyman Sûdî, Usul-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 69; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, s. 191; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 625-626; Pakalın, I, 267.

İbrahim Artuk

CEDÎD ZENCİRİKLİ

III. Ahmed adına 1138'de (1725-26) Tebriz, Tiflis ve Revan darphânelerinde basılan altın para.

Tebriz Seraskeri Abdullah Paşa'nın müracaatı üzerine Tebriz'de bir darphâne açılmasına izin verilmiş ve burada cedîd zencirikli adıyla sikkeler basılmıştır. Daha sonra bu sikkelerin birer örneği İstanbul'a da gönderilmiştir. 24 ayar halis altından olup her yüz adedi 110 dirhem ağırlığında ve her biri 400 akçeye rayiç olmak üzere kesilen cedîd zencirikli paralar İstanbul altınları ile eşit değerde tutulmuştur. Ancak ziynet özelliği taşımadıkları için ayar doğruluğu bakımından şüpheli görülmeleri üzerine İstanbul Darphânesi'nde birer örnek altın bastırılarak Tebriz seraskeriyle Revan ve Tiflis muhafızlarına gönderilmiş ve bundan böyle buna göre basılması istenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 306-307, 330-331; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, Kostantiniye 1307, s. 274; Hasan Ferîd, Nakd ve İ'tibâr-ı Mâlî, 1. Kitap, İstanbul 1330-33, s. 183; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 631-632; Pakalın, I, 267.

İbrahim Artuk

CEDÎDCİLİK

XIX. yüzyılın sonuna doğru Rusya müslümanları arasında eğitim ve kültür alanında başlayan yenileşme hareketi.

Batı'daki aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasına yansıması ve "usûl-i cedîd" adlı eğitim hareketinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyılın sonlarına kadar Rusya müslümanlarında ilk öğretim şehirlerde medrese bünyesinde, köylerde ise camilerin yanında bulunan mekteplerde geleneksel yöntemlerle yürütülerek sadece okuma yazma ve ilmihal bilgisi öğretiliyor, ayrıca Kur'an'dan bazı sûrelerin ezberletilmesiyle yetiniliyordu. "Usûl-i kadîm" denilen bu yönteme karşı çıkarak yerine usûl-i cedîd adıyla Batı'daki eğitim sisteminden etkilenen bir yöntem öneren kişilere Cedîdciler (Batı dillerinde Djadids) ve bunlar vasıtasıyla gelişen akıma da Cedîdcilik (Djadidisme) denilmiştir.

İlk öğretimin ıslahı ve yeni eğitim sisteminin uygulanması düşüncesinin başta gelen temsilcisi Gaspıralı İsmâil Bey'dir (ö. 1914). Kırımlı olan İsmâil Bey eğitim ve öğretim amacıyla bulunduğu İstanbul'da Genç Türkler'den, Paris'te iken de sosyalist ve liberalistlerden etkilenmiş, bu şekilde Batı'daki eğitim sistemini tanıma imkânı bulmuştur. Gaspıralı İsmâil Bey, Kırım'da ve Rusya'daki diğer Türk beldelerinde halkın içinde bulunduğu gerilikten kurtulması için öncelikle eğitim ve kültüre önem verilmesini istiyor, ıslah çalışmalarının ilkokullardan başlatılması, bu okullarda uygulanagelen usûl-i kadîmin terkedilerek yerine usûl-i cedîdin yerleştirilmesi gerektiğini savunuyordu. 1883 yılında Kırım'da "Dilde, Fikirde ve İşte Birlik" alt başlığıyla çıkarmaya başladığı Tercüman gazetesinde usûl-i cedîdle ilgili fikirlerini dile getiriyor ve ilk öğretimdeki sistemi eleştiriyordu. Ona göre mektepler medreselerden ayrılmalı, ilkokulların özel öğretmenleri olmalı, öğretmenler aylık almalıdır. İlkokullarda okumanın yanında yazma da öğretilmeli ve coğrafya, matematik, hayat bilgisi gibi dersleri de içine alan bir program uygulanmalıdır. Kızlar için ayrı okullar açılmalı ve eğitimin her seviyesine uygun kitaplar hazırlanmalıdır. Gaspıralı bu hedefler ve ilkeler doğrultusunda 1884'te Bahçesaray'da usûl-i cedîd mektebini açtı ve yeni

yöntemi burada bizzat kendisi uygulamaya çalıştı. Bu mektep örnek alınarak açılan okullara “usûl-i cedîd mektepleri” denmiştir. Gaspıralı, eğitim dili Türkçe olan ve kısa zamanda okuma yazmayı öğreten bu okullardaki usûl-i cedîdi Rusya müslümanlarına anlatmak ve yaygınlaştırmak için belli başlı Türk merkezlerine seyahatler yaptı. Başlangıçta fazla ilgi görmeyen usûl-i cedîd mektebinden mezun olan öğrencilerin başarıları halkın dikkatini çektikçe okula ilgi arttı. Bunun üzerine Kafkasya, Kazan ve Türkistan’ın uzak bölgelerinden usûl-i cedîdi tanımak ve öğrenmek üzere öğretmenler ve mollalar Bahçesaray’a gelmeye başladılar.

1552 yılında Rus hâkimiyetine giren Kazan Türkleri arasında, Gaspıralı’dan önce Abdünnâsır Kursavî (ö. 1812) tarafından başlatılan eski-yeni tartışması, medreselerde Kazan Türkçesi’yle eğitim yapılması fikrinin gelişmesinde etkili olmuştur. Kazan Türkleri’nin önde gelen aydınlarından kelâm bilgini, tarihçi ve arkeolog Şehâbeddîn-i Mercânî tarih araştırmalarıyla, Kadı Rızâeddin Fahreddinoğlu hikâyeleriyle, Hüseyin Feyizhan ve Abdülkayyûm Nasîrî dil alanındaki çalışmalarıyla, Mûsâ Cârullah Bigi de ilâhiyat sahasındaki eserleriyle Cedîdcilik hareketine önemli katkılarda bulundular. Müderris Âlimcan Barudî Gaspıralı’nın izinden giderek Kazan’da usûl-i cedîde göre Muhammediyye Medresesi’ni kurmuş (1901) ve yönetmiştir. Burada öğrenim dili Türkçe idi. Barudî, Cedîdciler arasında yer almakla beraber İslâm birliğini zayıflatacağı endişesiyle milliyetçilik ve Batıcılık akımlarına taraftar olmadı. Bununla birlikte usûl-i cedîde göre açtığı medrese Cedîdciliğin güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Cedîdcilik döneminde Kazan’da yetişen bilim, düşünce, edebiyat ve sanat adamları arasında, Âlem-i İslâm (İstanbul 1328-1329) adlı eserin müellifi Abdürreşid İbrahim’den başka Hâdî Atlasî, Fâtih Kerîmî, Abdullah Tukay, Fâtih Emirhan, Kerim Tinşur, Hâdî Maksudi, Sadri Maksudi, Yusuf Akçura’yı, ayrıca Bolşevizm devrindeki faaliyetleriyle de tanınan Ayaz İshâkî ve Sultan Galiev (Mîr Said Sultan Alioğlu) gibi isimleri zikretmek mümkündür.

Cedîdcilik hareketi din, dil, kültür ve ideal birliğinden dolayı Rusya müslümanları arasında süratle yayılmış, Kazan’ın yanı sıra özellikle

Azerbaycan ve Türkistan'da tesirini göstermiştir. Gaspıralı'nın usûl-i cedîd hareketini başlatmasından önce de Azerbaycan'da Arapça'ya dayalı klasik eğitim sisteminin yanlışlığı ve zararları üzerinde duran kişiler olmuştur. Bunlardan âlim, edip ve şair Abbaskulu Ağa Han Bâkıhanlı (ö. 1846) eğitim dilinin Türkçe olması gerektiğini savunmuş ve bunun için bazı teşebbüslerde bulunmuştur. Çok yönlü bir ilim adamı, özellikle güçlü bir eğitimci olan Hasan Zerdâbî de (ö. 1907) eğitimin Türkçe yapılmasını Azerbaycan maarifinin en önemli meselesi saymıştır. Zerdâbî, ilk Âzerî gazetesi olan Ekinçi'yi (1875-1877) çıkararak yenilikçi fikirleri yaymaya çalışması yanında ilk Türk kız ortaokulunu da açmıştır. Bundan sonra Azerbaycan'ın Şirvan, Bakü, Ordubâd ve Nahcıvan gibi şehirlerinde usûl-i cedîd mektepleri açılmış ve buralardan Cedîdci aydınlar yetişmiştir.

Cedîdcilik hareketi ve usûl-i cedîd mektepleri sanayi ve ticaretin bir ölçüde geliştiği, nisbeten şehirleşmiş olan Kazan, Kırım ve Azerbaycan'da büyük bir yaygınlık kazandığı halde kapalı tarım toplumu niteliğindeki Türkistan (bugünkü Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan) bu harekete başlangıçta tamamen ilgisiz kalmış, hatta Gaspıralı'nın bu ilgisizliği gidermek maksadıyla 1893'te yaptığı seyahatten sonra bile 1900 yılına kadar kayda değer bir gelişme sağlanamamıştır. Ancak bu tarihten itibaren Türkistan'da kadîmcilerle "emîr" denilen feodal hükümdarların direnişlerine rağmen Cedîdcilik sınırlı da olsa bir gelişme gösterdi. Burada Cedîdcilik hareketinin öncüleri Münevver Karî Abdürreşid, Ahmed Dâniş, Hoca Mahmud Behbudi ve İşan Hoca Hanî gibi kişilerdi. Türkistan'da Cedîdciliğin gelişmesinde Gaspıralı'nın Tercüman gazetesiyle Kazan ve Azerbaycan'da bu hareketi savunan yayınların etkisi olmuştur. Burada ilk usûl-i cedîd mektepleri Buhara (1900), Taşkent (1901) ve Semerkant'ta (1903) açılmıştır. Buna rağmen, sosyal yapı sebebiyle kadîmci zihniyetin gücünü koruması yüzünden, Türkistan'da Cedîdcilik öteki Türk ülkelerindeki kadar başarılı olamamıştır. Nitekim 1910 yılına doğru Rusya'daki müslüman Türk toplumlarında açılan usûl-i cedîd mekteplerinin sayısı 5000'e ulaştığı halde (A. Battal Taymas, TK., II/18, s. 125) Türkistan'da 100'ü bulmamıştı (İbrâhim Yarkın, TK., II/18, s. 140). Basının gelişmesi de buna göre olmuştur. 1905 ihtilâline kadar Rusya Türkleri tarafından çıkarılan on iki gazete ve derginin altısı Âzerî, dördü Tatar (Kırım ve Kazan) Türkçesi'yle yayımlanırken Özbekçe ve Kazakça olarak sadece birer gazete çıkıyordu; bunlar da Rus hükümetinin kontrolü altındaki

“resmî” vilâyet gazeteleriydi. Ancak Türkistan’da 1906’dan itibaren Cedîdci neşriyatta bir artış görüldü. Terakkî, Hurşid, Şöhret, Asya, Buhârâ-yı Şerîf, Turan, Semerkand, Sadâ-yı Fergana, Sadâ-yı Türkistan, Kazak ve Balapan gazeteleri, Ayna, Islâh ve Yurt dergileri bu dönemde yayımlandı.

Cedîdcilik hareketi bir yandan siyasî otoritelerin, öte yandan Rusya Türkleri’nin birliğini İslâm’da gören ve yenileşmenin halkın Ruslaşmasına yol açacağını ileri süren kadîmcilerin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Genel olarak yönetim yeni tip okulların açılmasına açıkça engel olmuyor, fakat bunlara maddî yardım da sağlamıyordu. Cedîdciler’e karşı olanların jurnalleri üzerine okullar kapatılıyor, buralardaki görevliler başka yerlere sürgün ediliyor, bu şekilde Rus millî eğitim teşkilâtı ve müfettişleri usûl-i cedîd mekteplerinde uyanan Türkçülük düşüncesini kontrol altında tutmaya çalışıyorlardı. Buna rağmen Rus sosyalistleri ve Batıcıları tarafından desteklenen Cedîdciler’le bunlara karşı olan kadîmciler arasındaki mücadele Cedîdciler’in lehine kapanmış, ancak kadîmcilerin muhalefeti sistemin başarısını oldukça yavaşlatmıştır.

1905 yılına kadar ilkokulları ıslah meselesinden ibaret olan Cedîdcilik, bu tarihten sonra sosyal ve kültürel hayatta da yeniliği savunan bir hareket haline

geldi. Eğitim alanında medreselerin ıslahı, okuma yazmanın kolaylaştırılması, okuma oranının arttırılması ve kadının toplumdaki yerinin yükseltilmesi gibi konularda başarılı hizmetler gören bu hareket, öteki alanlarda yönetimin olumsuz tutumu ve diğer engeller sebebiyle yeterince başarı sağlayamamıştır. Bununla birlikte Cedîdciler 1905-1917 arasındaki dönemde siyasî faaliyetlerde de bulundular. Ancak bazılarının sol siyasî hareketler içinde yer alması, kadîmcilerin onları dinsizlik ve sosyalistlikle suçlamasına ve Çarlık idaresinin de kendilerine karşı harekete geçmesine sebep olmuştur. Usûl-i cedîd mekteplerini “ihtilâl ocakları” olarak görmeye başlayan Çarlık 1912’de çok sayıda Cedîdci öğretmeni tutuklamıştır. 1917 ihtilâline doğru Cedîdciler milliyetçilikten Bolşevikliğe kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde yer almışlardır. Bu şekilde başlangıçta bir “aydınlanma hareketi” olarak ortaya çıkan Cedîdcilik, kültürel tezlerine uygun olarak zamanla politik hedeflere de yönelmiş ve Rusya Türkleri’nin istiklâl mücadelelerinin siyasî ideolojisi haline gelmiştir.

Cedîdciler, bütün milletlere kendi kaderlerini tayin etme hakkının verileceği vaadiyle ortaya çıkan Bolşevizm'den kendi gayeleri doğrultusunda faydalanma ümidine kapılmışlar, Bolşevizm'in gerçek niteliğinin henüz tam anlaşılmadığı bir dönemde birçok Cedîdci Bolşevik Partisi'ne girerek müslüman fraksiyonlar oluşturmuşlar ve parti içinde kendi idealleri doğrultusunda çalışmalar yapmışlardır. Cedîdciliğin 1917 ihtilâli sonrasındaki kuşağından Kazanlı Mîr Said Sultan Galiev (Aliyev, Alioğlu), Stalin'in milliyetler halk komiserliği yardımcılığına kadar yükselmiştir. Galiev, Marksizm'in sınıf mücadelesi tezini yeniden yorumlayarak ezen milletlerle ezilen milletler arasında mücadele tezine dönüştürmüş, Rus sosyalizmine karşı Turancılık ülküsünü savunmuş, her Türk boyundan Cedîdciler'i bu amaç uğruna bir araya getirmeye çalışmış, böylece Sovyetler'in tek partisi olan Bolşevik Partisi içinde örgütlü bir müslüman fraksiyon oluşmuştur. Bununla birlikte eski Cedîdciler gibi ilk müslüman komünistler de -Çarlık veya Sovyet farkı gözetmeksizin-Rus devletine, Rus halkına ve genel olarak Batılılar'a karşı derin bir güvensizlik duymuşlardır (A. Bennigsen – C. L.-Quelquejay, s. 122-123); Sultan Galiev'in çalışmalarına da bu güvensizlik duygusu yön vermiştir. Nitekim Stalin, güçlendikten sonra özellikle 1930'lu yılların ortalarından itibaren Bolşevik Partisi'ndeki müslüman fraksiyona karşı harekete geçti. "Devlet ve Komünist Partisi kadrolarını halk düşmanlarından ve milliyetçilerden temizleme" sloganıyla Cedîdizm'in Sovyet idarî kademelerinde çalışmakta olan bütün temsilcileri hapsedildi ve bunların çoğu kurşuna dizildi. Bu şekilde başlayan tasfiye hareketiyle Türk toplumlarının aydın tabakasını oluşturan Cedîdci binlerce aydın öldürülmüş, Türk toplumları millî kadrolardan mahrum bırakılmıştır. Öldürülenler arasında Sultan Galiev, Ekmel İkram, Münevver Karî, Abdülhamid Çolpan, Abdürraûf Fıtrat, Bekir Çobanzade gibi Cedîdciliğin en değerli temsilcileri de vardı. Rusya Türkleri'nin tarihine "büyük ziyalılar (aydınlar) kırımı" olarak geçen bu katliamda sadece Azerbaycan'da 20.000 aydın öldürülmüş veya sürülmüştür. Bu katliam sırasında Stalin Gaspıralı İsmâil Bey'in Bahçesaray'daki mezarını tahrip ettirip üzerinde blok apartmanlar yaptırarak Cedîdciliğin bütün izlerini silmek istemiş, Cedîdciler'in eserlerinin kütüphanelerde bulundurulması yasaklanmış ve Türk okullarında Cedîdciler'in emperyalist ajanı, burjuva, pantürkist sınıf düşmanları olduğu telkin edilmiştir.

Cedîdciliğin tarihi son derece trajik olmakla beraber boşa yaşanmamış ve özellikle Gorbaçov zamanında gerçekleşen demokratik ortamda meydana çıkan millî hareketlerin fikir ve ilham kaynağını oluşturmuştur. Nitekim Sovyet Türkleri'nin bu ikinci dönemdeki millî uyanış hareketlerinin hedeflerinden biri, Stalin tarafından mahkûm edilen Cedîdci önderlerin itibarlarının iadesini sağlamak olmuştur.

Kazan, Kırım, Azerbaycan ve Orta Asya'da yaşanan uyanış hareketleri tarihî-siyasî köklerini Cedîdciliğe dayandırmaktadır. Kırım Türkleri, milletlerarası İsmâil Gaspıralı sempozyumu (Mart 1991) düzenlemişler ve Gaspıralı adına bir anıt yapmaya karar vermişlerdir. Kazan Türkleri'nin teşkilâtı olan Tatar İçtimaî Özegi, Sultan Galiev ve Şehâbeddîn-i Mercânî gibi Cedîdci aydınların eserlerini yayımlamaya başlamıştır. Azerbaycan Halk Cephesi doğrudan doğruya Cedîdcilik hareketine dayanmaktadır ve Cedîdci eserler yayımlanmaktadır. Özbekistan'daki Erk hareketi de Cedîdci tezleri işlemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mirza Bala, Azerbaycan Millî Hareketi, Berlin 1938; Hüseyin Baykara, Azerbaycan'da Yenileşme Hareketleri, Ankara 1966, s. 57-59, 129 vd.; A. Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1942-47 → İstanbul 1981, s. 551-560, 568-571; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1966, s. 160-166, 210-213; a.mlf., "Türk Dünyasında Usul-i Cedit Hareketi", TK, II/18 (1964), s. 119-125; a.mlf., "Usûl-ü Kadîm", a.e., IV/40 (1966), s. 403-410; Hélène Carrère d'Encausse, "Social and Political Reform", Central Asia a Century of Russian Rule (ed. Edward Allworth), New York-London 1967, s. 189-207; A. Bennigsen – C. Lemercier-Quelquejay, L'Islam en Union Soviétique, Paris 1968, s. 38-57, 122-123; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 208-209; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi, Ankara 1985, s. 8-40, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., İsmail Bey (Gaspıralı), Ankara 1988, s. 9-14, 54-72; Baymirza Hayit,

Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslâm'ın Bazı Meseleleri, İstanbul 1987, s. 80-90; İhsan Ilgar, Rusya Birinci Müslüman Kongresi, İstanbul 1988, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1990, s. 495 vd.; Ayhan Göksan, "Gaspıralı İsmail Bey ve Usulüceditçiliği", TK, II/18 (1964), s. 126-129; Ahmet Caferoğlu, "Azerbaycanda Maarif Hareketleri", a.e., s. 130-136; İbrahim Yarkın, "Türkistan'ın Eğitim ve Kültür İşlerine Bir Bakış", a.e., s. 137-145; a.mlf., "Türkistan'ın Cedidci Devri Simalarından İdealist Öğretmen ve Teşkilatçı İşan Hoca Hanî", a.e., V/58 (1967), s. 773-777; TA, X, 93; B. Spuler, "Djadıd", EI^2 (İng.), II, 366; ABr., V, 434-435.

Taha Akyol

CEDÎS (Benî Cedîs)

بنو جديس

Eski bir Arap kabilesi.

Cedîs'in nesep silsilesi Hz. Nûh'a kadar genellikle şu iki şekilde ulaştırılır: 1. Cedîs b. Lâvez (Lâviz veya Lûz) b. İrem b. Sâm b. Nûh. 2. Cedîs b. Âbir (Âmir, Gāsir, Kâsir, Câsir, Câir) b. İrem b. Sâm b. Nûh. Bazı rivayetlerde Cedîs ile Tasm'ın veya Cedîs ile Semûd'un kardeş olduğu, bir kısmında ise bu üç kabilenin birbiriyle kardeş olduğu belirtilir.

Cedîs kabilesi Yemâme bölgesinde Bahreyn'e kadar uzanan sahada Tasm kabilesiyle beraber yaşıyordu. Her iki kabile zaman zaman efsanevî bir şahıs olduğu söylenen Arap hükümdarı Cezîme el-Ebraş'ın saldırılarına mâruz kaldığı gibi kendi aralarında da sık sık muharebe ediyorlardı. Efsanevî bir mahiyet arzeden nakillere göre bir ara Tasm'dan Amlîk adında zalim ve ahlâksız bir hükümdar bölgede hâkimiyet kurmuş, verdiği keyfî bir karara Cedîsli bir kadının itiraz etmesine kızarak Cedîs'ten

evlenecek her bâkirenin ilk geceyi yanında geçirmesini şart koşmuştu. Bu zulme bir süre boyun eğen Cedîsliler, Amlîk ile kabilesini tuzağa düşürerek öldürmüşlerdi. Bu katliamdan kurtulabilen bir kişi Himyer Meliki Hassân b. Tübba'dan yardım istemiş, o da ordusuyla gelerek Cedîs'i imha etmiş, böylece her iki kabile helâk olarak tarihe karışmıştı. Cezîme el-Ebraş ile bağlantı kurulduğu zaman bu olayların milâdî III. yüzyılın ortalarında vuku bulduğu tahmin edilmektedir.

Araplar'ın meşhur atası Adnân'ın annesi ve karısının Cedîs'ten olduğu söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 7; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 27, 632; Belâzürî, Ensâb, I, 4, 7, 12, 13; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 462, 486; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 19, 24-25; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 191; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 113-114; Muhammed Beyyûmî Mehrân, Dirâsât fî târîhi'l-ʿArabi'l-kadîm, Riyad 1400/1980, s. 167-173; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 172; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Kabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filistîn, Beyrut 1986, s. 12-14; T. H. Weir, "Cedîs", İA, III, 42-43; H. H. Brau, "Tasm", a.e., XII/1, s. 31-32.

Ahmet Önkal

CEDVEL

الجدول

Çeşitli amaçlarla üzerine isim, işaret, harf ve rakamların yazıldığı çizelge, tablo.

Aslı Arapça cedvel veya cidvel (çoğulu cedâvil) olan kelime sözlükte “dere, çay, ark, su kanalı” anlamına gelmektedir (geniş bilgi için bk. Lane, II, 392; Redhouse, s. 648). E. Graefe’nin, “masa” ve “plan” anlamına alındığı takdirde cedvel ile Latince’deki schedula (kitap yaprağı, sayfa) kelimesi arasında bir ilişkinin düşünülebileceği tarzındaki görüşüne (İA, III, 43) ve Fraenkel’in birer astronomi terimi olarak zîc ile cedvelin Ârâmîce’den geldiği yolundaki tahminine (EI² [İng.], II, 370) katılmak mümkün değildir.

Literatüre daha çok sihir, tılsım ve vefk* terimi olarak geçen ve bugün artık itibar edilmediği görülen cedvel, üzerinde çeşitli semboller bulunan hâtem ile (mühür-yüzük) yaklaşık aynı şeyi ifade etmektedir. Bir cedvel yapmak için kare, dikdörtgen, üçgen ve daire gibi geometrik şekiller kullanılır. Bunların üzeri enine ve boyuna çizgilerle bölünerek eşit hâneler elde edilir, sonra da bu hânelere esrarlı olduğuna inanılan semboller, isimler, Arap alfabesinden bazı harfler veya bunların ebced hesabındaki sayı değerlerini ifade eden rakamlar yazılır. Cedveldeki hânelerin içine konulan sembol, isim, harf ve rakamlar, sihir ve tılsımın yapıldığı amaca göre değişiklik göstermektedir. Meselâ kötülüklerden, cin, şeytan ve perilerin zararlarından korunmak veya bir isteğe kavuşmak için hazırlananlara Allah’ın, büyük meleklerin, cinlerin ve Ashâb-ı Kehf’in isimleri, ayrıca gezegenlerin adları, haftanın günleri ve dört unsur (toprak, su, hava, ateş) yazılır. Çeşitli tılsım cedvelleri arasında en yaygın olan “da‘vetü’ş-şems” ise şöyle yapılır: Bir dikdörtgen üzerine enine ve boyuna altışar çizgi çekilerek yedilik kareler halinde kırk dokuz hâne elde edilir; bunların içine mühr-i Süleyman, bazı esrarlı şekiller, peri padişahlarına ait olduğu söylenen yedi isim, haftanın yedi günü ve yedi gezegenin adları vb. yazılır. Bunların arasında gizli bir ilişki olduğuna ve bir araya gelince teşkil ettikleri değerlerin etkisiyle cedvelden beklenen yararın elde edileceğine inanılır. Cedveller hazırlanış

sebebine göre değişik biçimlerde kullanılır; çok defa korunma, güç ve şifa bulma amacıyla boyuna, pazuya, omuza veya belden yukarı olmak şartıyla vücudun başka bir yerine takıldığı gibi (muska) suda eritilerek ilgili kişiye içirilir yahut yakılarak kişi dumanı ile tütsülendirilir.

Pisagorcular'ın geliştirdiği sihirli karelerin, İslâm kültür dünyasına girdikten sonra bazı çevrelerde geniş ilgi gördüğü bilinmektedir. Özellikle Câbir b. Hayyân ile başlayan bu ilgi İhvân-ı Safâ risâlelerinde gelişerek (bk. Resâʾil, I, 108-113) Bâtınîler için önemli bir malzeme oluşturmuştur. Gizli ilimler alanındaki eserlerde bedûh ve vefk cedvelleri adıyla anılan ve mahiyetleri bakımından İslâm inançlarıyla hiçbir şekilde bağdaşmasına imkân olmayan bu tılsım şekillerinden bir kısmı Gazzâlî'ye mal edilmiş bulunmaktadır. Doğumu kolaylaştırdığına inanılan ve "Gazzâlî cedveli" olarak bilinen sihirli kare şöyle hazırlanır: Dokuz hâneye ayrılan karenin her hânesine yukarıdan aşağıya, sağdan sola ve köşeden köşeye, sayı değerleri on beş toplamını veren harfler yazılır. İnanışa göre, hiç suya girmemiş iki bez üzerine yazılan bu cedveli doğum yapmakta olan kadın gördükten sonra ayaklarının altına koyarsa doğum çabuk gerçekleşir. Bu cedvelin niçin Gazzâlî'ye mal edildiğini anlamak zordur. Çünkü Gazzâlî bunun bir hurafe olduğunu söylemekte ve, "Keşke bilseydim, acaba buna inanan var mı?" diyerek hayretini belirtmektedir (el-Münkız mine'd-dalâl, s. 85). Öte yandan bu cedvelin Gazzâlî'den çok önce İhvân-ı Safâ risâlelerinde yer aldığı da bilinmektedir (bk. Resâʾil, I, 109, 112). Öyle anlaşılıyor ki bu durum, Bâtınîliği ve Hurûfîliği yaymak isteyenlerin Gazzâlî gibi büyük bir otoriteyi istismar etmelerinden başka bir şey değildir (geniş bilgi için bk. BEDÛH).

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, II, 392; J. W. Redhouse, Turkish and English Lexicon, Constantinople 1890 → İstanbul 1978, s. 648; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 108-113; Gazzâlî, el-Münkız mine'd-dalâl, Beyrut 1408/1987, s. 85; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1177 vd.; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 395; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab,

Beyrut 1984, s. 98, 147 vd.; E. Graefe, “Cedvel”, İA, III, 43; a.mlf. – D. B. Macdonald – M. Plessner, “Djadwal”, EI² (İng.), II, 370; Cengiz Kallek, “Bedûh”, DİA, V, 336-337.

Cengiz Aydın

SANAT.

Yazma kitaplarla murakka‘lar ve hat levhalarında, yazının kâğıt üzerinde işgal ettiği alanın dört bir tarafına çizilen çizgiye de cedvel denir. Manzum eserlerde mısraların aralarına çekilen basit bir çizgiden ibaret cedveller olduğu gibi kalın veya ince, iç içe birkaç çizgi halinde siyah, beyaz (üstübeç), sarı, mavi, lâcivert, yeşil, kırmızı (sürh, la‘l, gülgûn) mürekkeple, sarı veya yeşil altın (zer mürekkep) ve yaldızla çekilmiş olanları da vardır. Eski kitap sanatlarında ayrı bir önemi olan cedvel çekme işi, yazı ile sayfa kenar boşluklarının, diğer bir ifade ile sayfadaki yazılı kısımla yazısız kısımların birbirinden ayrılmasını ve metnin ön plana çıkmasını sağlar. Metne sonradan yapılacak müdahalenin önlenmesiyle metnin bir standart ölçü içinde yazılmasını temin ettiği gibi ayrıca sayfa kenarlarına yazılan şerh, hâşiye ve ta‘likat gibi ilâvelerin metne karışmasını

da önler. Bazı eserlerde ve bilhassa ders kitabı özelliğine sahip olanlarda ise sayfalar cedvellerle uygun şekillerde bölünerek bir kitabın içine birden fazla eser yerleştirilmesi mümkün olmuştur. Bu durumda asıl metin sayfanın ortasına yazılarak kenarlardaki boşluklara metnin şerhi, hâşiyesi, ta‘likatı gibi bir arada bulunması faydalı olan tamamlayıcıları da yazılırdı. Baskı sanatı geliştikten sonra bile bir kitabın içinde bu şekilde birkaç eserin basıldığı olmuştur. Nitekim Kitâbü Mecmûʿa mine’t-tefâsîr adıyla anılan eserde (İstanbul 1324) Beyzâvî, Nesefî, Hâzin ve İbn Abbas tefsirleri bir sayfaya yerleştirilerek basıldığı gibi Şürûhu’t-telhîs, adıyla tanınan kitapta da Hatîb el-Kazvînî’nin Telhîsü’l-Miftâḥ’ı ve bunun şerh ve hâşiyeleri beraberce basılmıştır (Bulak 1282). Ayrıca zîc ve zâyîçe gibi takvimle ilgili kitaplar, mahiyetleri icabı tamamen cedvellerle bölünmüş sayfalardan ibarettir. Bunların cedvellerini çizmek ise çok büyük dikkat ve mahareti gerektirir.

Cedveller bir kitabın tezhibinde önemli bir unsur olduğundan müzehhipler

arasında ayrı bir iş olarak cedvelkeş denilen sanatkârlar tarafından yapılırdı. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de ilk iki sayfa ve sûre başları, diğer kitaplarda da ilk sayfalar (serlevha) genellikle tezhip edildiğinden buralardaki cedveller daha sanatkârane yapılır, renkli mürekkeplerle veya altınla çekilirdi. Yazma eserlerin sonunda metnin bittiği yerden başlayarak yazının kapladığı alana uygun bir şekilde ayrı bir cedvel çekilir, altına düz veya verev olarak yazılan istinsahla ilgili kayıtlar da başka bir cedvel içine alınırdı. Kitabın hattat elindeki işi bittikten sonra cedvelkeş ve vassâl adı verilen sanatkârlar tarafından sayfaları düzenlenir, eser tezhibe veya cilde hazırlanırdı. Gelibolulu Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân'da (s. 76) bir vassâli, "Halkârı, zerefşânı ve pervâzı, cedveli/Kılmış musahhar ana o hallâk-ı pür-kemâl" beytiyle överken onun aynı zamanda cedvelkeş olduğunu da belirtir.

Cedveller bir çizgiden ibaret olursa buna tek cedvel, iki çizgiden ibaret olursa çift cedvel denir. Ayrıca çizgilerden biri kalın, diğeri ince olursa "tek kuzulu", kalınca bir cedvelin iki tarafına ince birer cedvel çizilmişse buna da "çift kuzulu" adı verilirdi.

Cedvel çizmeye mahsus kalemlere cedvel kalemi denir. Bunlar bir vida yardımı ile açılıp kapanabilen ve istenilen kalınlığa ayarlanabilen iki uçtan ibarettir. Günümüzde trling (Fr. tire-ligne) olarak da adlandırılan ve pergel takımları içinde yer alan bu alet yardımıyla istenilen kalınlıkta düzgün ve pürüzsüz çizgiler çizilebilir. Bilhassa büyük ölçüdeki levhalarda iki çizginin arası fırça ile doldurulmak suretiyle çok kalın cedveller elde edilebilir. Buna "cedvel doldurma" denir. Cedveller çizildikleri mürekkep çeşidine göre de altın, gümüş vb. isimlerle anılırlar. Cedvel kalemi ayrıca yapma kûfî yazıların hazırlanmasında da kullanılır.

Edebiyat. Cedvel divan edebiyatında, hat ve kitap sanatlarındaki anlamının yanında daha çok "cedveli âb" (su yolu) ve küçük akarsu için bir teşbih ve mecaz unsuru olarak da kullanılmıştır. Su ve akarsu etrafında teşekkül etmiş teşbih ve mecazlarda yer alan kelimeye genellikle bahardan, bahçeden (çemen) bahseden mısra ve beyitlerle bu konuları müstakil olarak ele alan bahâriyye ve şehrengizlerdeki mekân tasvirlerinde, tabiat manzaralarında rastlanır. Nedîm'in, "Bir nihâlistan kitâbıdır o sahrâlar meger/Kim ona havz-ı dilârâ sîmden cedvel çeker" beytinde cedvel kelimesi hem hat sanatındaki cedvel, hem de su yolu mânasında tevriyeli olarak

kullanılmıştır. Kelimeye ayrıca âşığın gözlerinden seller gibi akan gözyaşlarının çokluğunu ifade etmek için de başvurulduğu görülmektedir. Ahmed Paşa’nın, “Eşkim rûyumda hûn ile cedveller eyleyip/Bu mâcerâ-yı derdimi yazdı hezâr bâr” beyti buna bir örnektir.

Lâle devrinin meşhur eğlence ve gezinti yerlerinden olan Kâğıthane’deki Sâdâbâd’da inşa edilen çağlayanlardan sonra derenin bir bölümünün içi ve kenarları mermer kaplanarak düzenlenmiş ve bu kısma “cedveli sîmîn” adı verilmiştir. Devrin bütün şairlerince güzelliğine temas edilen bu su yolu, özellikle Nedîm’in şiirlerinde en güzel şekilde kültür ve edebiyat tarihine intikal etmiştir: “Gümüş renginde bir dîbâ biçinmiş cedveli sîmîn/Velâkin hâre gibi mevci var şeffaf ü nûrânî”; “Çeşme-i nûr ise Nûr âyetin eyler tefsîr/Cedveli sîm ile bulsa n’ola zîb ü şânı”; “Cedveli sîm içre âdem binse bir zevrakçeye/İstese mümkün varılmak cennetin tâ yanına”.

Yahya Kemal de “Mâhurdan Gazel” adlı şiirinde, “Halk-ı Sa‘dâbâd iki sahil boyunca fevc fevc/Va‘de-i teşrîfine alkış tutarken dûrdan//Cedveli sîmîn kenarından bu âvâzın Kemâl/Koptu bir fevvâre-i zerrîn gibi mâhûrdan” mısralarında bu meşhur su yoluna temas etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 160-165; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 76; Nedim, Divan (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1951, s. 55, 79, 83; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 354-355, 470; M. Münir Aktepe, “Kâğıdhâne’ye Dâir Bazı Bilgiler”, Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 350, 352, 354; Yazır, Kalem Güzeli, I, 141; A. Süheyl Ünver, “Selçuklu Kelâm-ı Kadimlerinde Süsleme Kaynakları”, Atatürk Konferansları 1975-1976, Ankara 1983, s. 134; R. Ekrem Koçu, “Cedvel, Cedveli Sîm”, İst.A, VI, 3413; SA, I, 332; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 264-265; Pakalın, I, 268; TDEA, II, 22.

Mustafa Uzun

CEFR

الجفر

Gelecekte vuku bulacak olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan ilmin adı.

Arapça bir kelime olan cefr sözlükte “sütten kesilmiş kuzu, oğlak; içi taşla örülmemiş geniş kuyu” anlamlarına gelir. Terim olarak değişik metotlarla gelecekten haber verdiği iddia edilen ilmi veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eder ve cifr olarak da anılır. Demîrî’nin yanlışlıkla İbn Kuteybe’nin Edebü’l-kâtib’ini kaynak göstererek aktardığı bir rivayete göre (Hayâtü’l-hayevân, I, 279) Ca‘fer es-Sâdık (ö. 148/765), Hz. Peygamber soyundan gelenlerin geçmiş ve gelecekle ilgili olarak muhtaç bulundukları bütün gizli bilgileri bir kuzu veya oğlak (cefr) derisinin üzerine yazmış, muhtemelen bundan dolayı bu çeşit bilgilere ve eser türüne cefr denilmiştir. Cefr ile uğraşanlara cefrî veya ceffâr denilir. Daha çok Şiîler tarafından geleceğe ilişkin haberleri ihtiva ettiği öne sürülen ve Hz. Ali ile Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet edilen eserlere de genellikle “el-Cefr” veya “el-Cefr ve’l-câmia” adı verilir. Bu son adlandırmadan dolayı cefr ilminin adı bazı kaynaklarda el-cefr ve’l-câmia şeklinde de geçer. İbn Haldûn ise yaygın telakkinin aksine cefrin bir ilmî disiplin adı değil ferdî kabiliyet olduğunu ileri sürmüş, bunun keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur (Mukaddime, II, 823, 828).

Çeşitli metotlara başvurmak suretiyle geleceği keşfetme merakı İslâm öncesinde yaşayan eski milletlere kadar uzanır. Keldânîler, Asurlular, Bâbilliler, Mısırlılar ve daha sonra yahudilerle hıristiyanlar arasında yaşayan kâhinler, müneccimler ve bazı mistiklerin kâinatın sonu, devletlerin âkıbeti gibi konularda

çeşitli haberler verdikleri bilinmektedir. İlkçağ filozoflarından Pisagor varlıklarla sayılar ve geometrik şekiller arasında kesin ilişkiler bulunduğunu savunmuştur. İslâm kaynaklarında sayı ve harflerin sırlarını konu edinen Kitâbü’l-Gālib ve’l-maglûb adlı bir eserle yine gaybdan haber alma ile ilgili et-Tenebbü᾽ bi’r-rüyâ adlı bir risâle Aristo’ya nisbet edilmişse de bunların

apokrif olduğu anlaşılmıştır (İbn Haldûn, I, 428; Kaya, s. 195, 299). Öte yandan Tevrat'ın bâtınî yorumlarında ve Aziz Augustinus gibi kilise babalarının yazılarında birçok cefr örneklerine rastlanır. Tevrat'ta İbrâhim'in, vekili Elizer'i 368 askerle dört krala karşı savaşmaya gönderdiği bildirilir (Tekvîn, 14/1-4); bu rakam İbrânî harfleriyle Elizer'in sayısal değerine eşittir. Yahudi mistik hareketi kabalanın temel eseri olan ve Tevrat'ın bâtınî yorumunu ihtiva eden Zohar'da harflerin sırlarına dayanan bir ilimden söz edilir. Yaygın kanaate göre kabalistlerin en önemli kitaplarından biri olan Sefer Yezirah, Hz. Mûsâ'nın Tûrisînâ'da yakınlarına öğrettiği "ilm-i esrâr"dan oluşmuştur. Buna göre birer "ilâhî kelime" olan dış varlıklar arasındaki münasebetlerin, uyum ve zıtlıkların hepsi İbrânîce'nin yirmi iki harfi arasında da mevcuttur.

Şiî kaynaklarına göre Hz. Ali Kur'an'ın bâtınî mânalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş ve insanların muhtaç olduğu bütün bilgileri cefr adı verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak el-Cefr ve el-Câmiʿa adlı iki eser telif etmiştir. Geçmiş peygamberlere verilen kitapların özünü, ayrıca kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dinî ve siyasî olaylarla karşılaşılacak problemlerin çözüm yollarını ihtiva eden bu eserler ancak Ehl-i beyt'e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlarla doludur. Diğer bazı kaynaklara göre ise söz konusu kitapları yazarak cefr ilmini kuran Ca'fer es-Sâdık'tır. Ona "el-cefrü'l-ahmer" (kırmızı deriden yapılmış torba) ile "el-cefrü'l-ebyaz" (beyaz deriden yapılmış torba) şeklinde iki cefr nisbet edilmekte, bunların ilkinde Hz. Peygamber'in "silâh"ı, ikincisinde ise Zebur, Tevrat, İncil ve Hz. İbrâhim'e verilen suhuf ile helâl ve harama dair bütün bilgilerin bulunduğu rivayet edilmektedir (Meclisî, XXVI, 18; Küleynî, I, 240). Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi iken ona tanrılık nisbet eden ve bu şekilde dinden çıktığı kabul edilen Ebü'l-Hattâb el-Esedî'nin (ö. 143/760) ve ondan sonra da Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, Sedîr es-Sayrafî, Ebân b. Sa'leb gibi aşırı Şiîler'in, Kur'an'daki hurûf-ı mukattaa* ile diğer bazı âyetlerin bâtınî mânalarına dayanan ve geleceğe ilişkin olayların bilgisini keşfettiği öne sürülen bir ilmi Ca'fer es-Sâdık'a atfetmeleri neticesinde cefr İslâmî literatürde bir ilim dalı olarak telakki edilmeye başlanmış, özellikle İsmâiliyye ve İhvân-ı Safâ mensuplarınca bâtınî yorumların temel kaynağı haline getirilmiştir.

İsmâilîler'e göre varlıklarla harfler arasında gizli bir ilişki vardır; kâinatın

düzeni 7 rakamı ile altı peygambere ve bir “kaim”e delâlet eden yedi harfe dayanılarak açıklanmalıdır. İhvân-ı Safâ’nın Resâʾil’inde ise sayılar, her insanda bilkuvve mevcut olan ve aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikiden oluşan riyâzî ilimleri kuşatan bir ilim kabul edilerek bütün sayılar ilk dört rakamda toplanmış (Resâʾil, I, 49, 75); temeline Tanrı, akıl, nefis ve madde (heyûlâ) şeklinde sıralanan dört prensibin konduğu kozmolojik oluşum bu dörtlü sisteme göre açıklanmak istenmiş ve bunlar rakamlarla sembolleştirilmiştir (a.g.e., I, 5354). Söz konusu zümrelerce benimsenen bu kültürün yayılmasından sonra cefr, geleceğe ilişkin olayları haber veren bir ilim dalı olarak görülmeye başlanmış ve çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu farklı tarifler, cefrin geleceğin bilgisini içeren bir ilim olması açısından değil gaybın keşfedilmesinde kullanılacak metodun ne olması gerektiği noktasındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Geleceğe dair bilgilerin Ehl-i beyt’e vasıtasız olarak (vehbî) bağışlandığını savunan Şiîler’e göre cefr rabbânî ilim ve nebevî hikmet ürünüdür. Bazılarına göre ise cefr ilminde gaybı keşfedebilmek için harflerin taşıdığı bâtınî mânalara başvurmak gerekir. Bundan dolayı cefr ile ilm-i hurûf birleştirilmiş ve bazan ilm-i hurûf veya ilm-i teksîr adıyla da anılmıştır. Gaybı keşfetme vasıtası olarak ilm-i nücûmdan faydalanılabileceğini benimseyenler de vardır. Bunlar cefr ile ilm-i nücûmu birleştirerek melâhim* türünden eserler yazmışlar ve bu eserleri cefr ilminin kapsamına almışlardır. İlm-i nücûm gibi cefr ilmi de zamanla ilm-i hurûf, ilm-i adedî, ilm-i mükâşefe, ilm-i ledünnî gibi alanları içine alarak geniş bir muhteva kazanmıştır.

Cefr ilmine dair eserlerde genellikle “terkîb-i harfî” ve “terkîb-i adedî” adı verilen metotlar kullanılmıştır. Farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte cefr metotları hakkında verilen bilgiler şöylece özetlenebilir: Arapça harfler şemsî-kamerî, diğer bir ifade ile nûrânî-zulmânî olmak üzere ikiye; mesrûrî, mebrûrî, melfûzî olmak üzere üçe bölünür veya yirmi sekiz harf ebceddeki sıraya göre ilk yedisi ateş, ikinci yedisi hava, üçüncüsü su, dördüncüsü de toprak karakterli olmak üzere dört gruba ayrılır. Harflerdeki tasarrufun sırrı teşkil edilen terkipteki mizaca bağlanır, yahut harflere yine ebced sıralamasına göre sayısal değerler verilerek harfler ve sayılar arasındaki münasebetlerle bunlara tekabül eden remizlerden oluşan bir yol takip edilir. Bu sonuncu metoda “cefr-i mutavassıt” denilir. Arap alfabesinden, kendilerince belirlenmiş yirmi iki harfin kullanılması ile elde edilen cefre

“cefr-i sagır”, yirmi sekiz harfin kullanılmasıyla gerçekleştirilene ise “cefr-i kebîr” adı verilir.

İsmâilîler vasıtasıyla Kuzey Afrika’da yayılan cefr ilmiyle ilgili esaslar, Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî, Ahmed b. Ali el-Bûnî, Abdurrahman el-Mağribî, Abdurrahman el-Bistâmî gibi müelliflerin eserlerinde “İlmü esrâri’l-hurûf”, “İlmü’t-tasarruf bi’l-hurûf” ve “İlmü havâssi’l-hurûf” başlıkları altında incelenmiştir. İsmâilî yazarlardan sonra cefr ilminin Kuzey Afrika’daki en önemli temsilcisi, Muvahhidler’in lideri İbn Tûmert (ö. 524/1130) olmuştur. Her ne kadar D. B. Macdonald, İbn Tûmert’in cefri Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından kendisine verilen Kitâbü’l-Cefr adlı bir eserden öğrendiğini öne sürüyorsa da (İA, III, 44) Gazzâlî’nin harflerin esrarı konusunda Bâtınîler’e yönelttiği tenkitler (Fedâ˒ihu’l-Bâtıniyye, s. 66-72) dikkate alınırsa bu görüşün isabetsiz olduğu ortaya çıkar. İbn Tûmert’in etkisiyle cefr ilmi Kuzey Afrika’daki sûfîlerce benimsenmiş ve yayılmıştır. Daha sonra Muhyiddin İbnü’l-Arabî de (ö. 638/1240) harflerle varlıklar arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğuna dikkat çekerek harflerin sırlarına vâkıf olan birinin gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuş ve meşhur eseri el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye’sinde harflerin mertebelerine geniş yer ayırmıştır (I, 231-361; II, 51-81). İbnü’l-Arabî’nin konu ile ilgili görüşleri büyük yankılar uyandırmış, onun tesirleri İbnü’l-Arabî ekolünün önemli temsilcilerinden Abdülganî en-Nablusî ile XVIII. yüzyıla kadar devam etmiş (Şakraf, s. 89), hatta bu tesirler Muhammed Mâzî Ebü’l-Azâim ve Said Nursi gibi isimlerle zamanımıza kadar ulaşmıştır. Said Nursi çeşitli risâlelerinde besmelenin, bazı kısa sûre ve âyetlerle belli kelimelerin harfleri,

ayrıca Cenâb-ı Hakk’ın Allah, rahmân, rahîm, rab isimleriyle bunların yerini tutan “hû” zamirinin Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılışındaki uyum ve ölçüye dikkat çekmiştir. Söz konusu metinlerdeki harflerin cefr ilminin bir türü olan “tevâfuk metodu” ve ebced hesabına göre birçok gizli mânaları ihtiva ettiğini açıklamaya çalışmıştır. Hatta bu metottan hareketle Kur’an’ın otuz yerinde “nur risâleleri”ne işaret edildiğini ileri sürmüştür (Zülfikar, s. 574-598, 635-645; a.mlf., Sikke-i Tasdîk-i Gaybî, s. 60-86). Fransız asıllı müslüman yazar Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon) astroloji, esrâr-ı hurûf, simya vb. ilimlerin aynı konuların muhtelif tasvirlerinden ve farklı ifadelerle anlatımından ibaret olduğunu belirtir ve gelecekteki olayları

keşfetme iddiasında bulunan cefrin bu ilimlerin dışına çıkmadığını savunur.

Kur'ân-ı Kerîm'de gayb bilgisinin ulûhiyyet vasıflarından olduğu ve insanların bilgi edinme vasıtalarının dışında kaldığı, ancak Allah'ın bazı peygamberlerini dilediği bilgilere muttali kıldığı açıkça belirtilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "gyb" md.). Kur'an'a göre gayba ait haberlerin yegâne kaynağı vahiydir. Şîa mensuplarının, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiylerin bir kısmını yalnız Hz. Ali'ye bildirdiğini, bu sebeple Ali'nin bilgilerinin de vahye dayandığını iddia etmeleri, Resûlullah'ın nâzil olan vahiylerin tamamını bütün ümmete tebliğ ettiğini ifade eden Kur'an âyetleriyle çelişir (bk. el-Mâide 5/67; Hûd 11/12; el-Kehf 18/27). Ayrıca bu iddialar, Hz. Âişe, Hz. Ali ve İbn Abbas gibi sahâbîlerden nakledilen rivayetlere de aykırıdır (bk. Buhârî, "ʿİlim", 39, "Cihâd" 71; Müslim, "Edâhî", 8; Müsned, I, 108). Cefr ilminin Hz. Peygamber'den Ehl-i beyt'e nebevî bir miras olarak intikal ettiği konusunda da hiçbir delil yoktur. Esasen cefr ile ilgili rivayetlerin kaynağı, Ca'fer es-Sâdık'a tanrılık nisbet edecek kadar aşırı fikirlere sahip bulunan Ebü'l-Hattâb el-Esedî ile Bâtınîler'e öncülük yapan Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'dir. Nitekim İbnü'n-Nedîm gibi Şîa'ya mütemayil bir müellif bile Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen kitaplar arasında cefre dair herhangi bir eserden bahsetmemiştir (bk. el-Fihrist, s. 279). Ayrıca cefrin Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilmesi hususundaki görüşlerin bazı çelişkiler arzettiğini de belirtmek gerekir. Meselâ Şiî ve Sünnî kaynaklarında cefr ilmini Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edenin Hârûn b. Saîd el-İclî olduğu nakledilir. Halbuki döneminde Zeydiyye'nin ileri gelenlerinden olan Hârûn, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen cefri tenkit edip bunun asılsız olduğunu bildirmiştir (İbn Kuteybe , s. 70-71; Bağdâdî, s. 252-253). Esasen gerek el-Cefr ve el-Câmiʿa, gerekse Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen diğer birçok eserin gerçekte ona ait olduğu hususunda ciddi tereddüt ve itirazlar vardır (bk. CA'FER es-SÂDIK). Aynı kanaat bazı Şiî gruplarında da mevcuttur (Küleynî, I, 240). Öyle anlaşılıyor ki cefre dair ilk telakkiler, Bâtınî-İsmâilî çevreler ve eski dinî-felsefî kültürleri nakleden kaynaklar yoluyla İslâm dünyasına girmiş, Şiîler'in çoğunluğu ile bazı Sünnî âlimler de bundan etkilenerek cefrin, herkes tarafından merak edilen geleceğin bilgisini içerdiğini zannetmişlerdir. Ancak vahiy sona erip tebliğ tamamlandığına göre cefr ile veya başka metotlarla geleceğe ilişkin kesin bilgiler ortaya koyma düşüncesi iddiadan öte bir anlam taşımaz. Ayrıca cefr işlemlerinde kullanılan metinler ilmî kurallara dayanmaktan uzak ve

bilmece niteliğindedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi harflerin belli anlamlar ve sayısal değerler ifade ettiği konusunda hiçbir tutarlı ve ilmî delil yoktur (Fedâʾihu'l-Bâtıniyye, s. 66-71).

Literatür. Bazı Şiî kaynaklarında cefr ilmi Hz. Âdem'den başlatılarak bütün peygamberlere nisbet edilir (Ali el-Yezdî el-Hâirî, I, 232). Biyografik eserlerde milletlerin, devletlerin veya İslâm dünyasının gelecekteki siyasî ve içtimaî mukadderatını açıkça veya rumuzlar yoluyla vukuundan önce bildiren, "Kitâbü'l-Hidsân" genel başlığıyla da anılan melhame türündeki eserler cefr literatürüne dahil edilir. Özellikle Benî İsrâil peygamberlerinden Dânyâl'a, müstakbel dünya saltanatlarının seyri hakkında kaleme alınmış bir Kitâbü'l-Cefr nisbet edilmiştir. Bu kitabın yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 234).

Şiî kaynakların Hz. Ali'ye nisbet ettiği ve Hz. Peygamber tarafından kendisine yazdırıldığını ileri sürdüğü el-Cefr, el-Câmiʿa ve el-Cefrü'l-câmi ve'n-nûrü'l-lâmiʿ adlı eserlerin menşei ve İhvân-ı Safâ'nın Resâʾil'iyle olan münasebeti konusunda müstakil araştırmalar yapılmıştır (bk. İA, III, 44). Brockelmann bu eserlerin çeşitli kütüphanelerdeki nüshalarını kaydeder (GAL, I, 39, 578; Suppl., I, 75, 798). Ancak bunların gerçekte Hz. Ali'ye ait olmadığına muhakkak nazarıyla bakılmaktadır. Zira söz konusu eserlerde Ca'fer es-Sâdık'ın bu ilmi bizzat Hz. Ali'den dinleyip öğrendiği ifade edilmekte ve tarihî açıdan doğru olmayan bilgiler zikredilmektedir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825), cefr denilen sözde ilmi veya Kitâbü'l-Cefr'i Şîa gruplarını oyalayan anlamsız bir iddia olarak telakki ettiği nakledilir (Câhiz, VI, 289). Şîa tarafından Ca'fer es-Sâdık'a da cefr kitabı nisbet edilmiştir. Kitâbü'l-Cefr, el-Hâfiye fi'l-cefr, el-Hâfiye fî ʿilmi'l-hurûf veya sadece el-Hâfiye gibi adlarla anılan bu eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1534/1; Köprülü Ktp., nr. 946/2). Kitâbü'l-Cefr'in Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğu yolunda Demîrî'nin verdiği bilgi (Hayâtü'l-hayevân, I, 279-280), İbnü'n-Nedîm gibi klasik kaynaklarca doğrulanmamıştır. Brockelmann da bu konudaki rivayetlerin asılsızlığını savunanların bulunduğuna dikkat çekmektedir (GAL Suppl., I, 104; krş. Sezgin, I, 530). Ca'fer es-Sâdık'ın gözde talebesi ve bab*lardan biri olduğu ileri sürülen Câbir b. Hayyân'a (ö. 200/815) ilk dönemlerden itibaren

Kitâbü'l-Cefri'l-esved (el-Mektebetü'r-Rızâviyye [Meşhed], nr. 5269) ve Risâletü'l-cefr (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 895) adlı eserler nisbet edilmiştir (Sezgin, IV, 264, 268).

İbn Haldûn, Halife Hârûnürreşîd ile Me'mûn'un müneccimliğini yapan Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866), ilm-i nücûm hesaplarına dayanarak Abbâsî hilâfetinin mukadderatını anlattığı Kitâbü'l-Cefr adlı bir eser telif ettiğini, bu eserin Moğol istilâsı sırasında kaybolduğunu, bazı parçalarına el-Cefrü's-sagır adıyla Mağrib'de rastlandığını kaydeder (Mukaddime, II, 834). Günümüze ulaşmayan bu risâle ile, İbnü'n-Nedîm tarafından el-İstidlâl bi'l-küsûfât ʿ ale'l-havâdis adıyla Kindî'ye nisbet edilen (el-Fihrist, s. 318) risâle ve bazı kaynaklarda Risâle fi'l-kazâ ʾ ale'l-küsûf şeklinde anılıp yine ona izâfe edilen risâlenin aynı eser olması muhtemeldir. Câhiz de ahkâm-ı nücûma dayalı olarak kaleme alınan, yılın müstakbel meteoroloji olayları hakkında birtakım tahminler ihtiva eden bazı Hint kaynaklı cefr kitaplarının bulunduğunu belirtir (EI² [İng.], II, 376-377).

"Gayb ilimleri" veya "garîb ilimler" diye bilinen simya, huruf, havas, tılsım konularında geniş bilgilere sahip Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin (ö. 622/1225) Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ adlı eseri de cefr literatürü arasında yer alır. Bûnî, sayı ve harfler arasındaki münasebetlerden (vefk*), ayrıca bazı geometrik ve girift şekillerden ruhanî tesirlerin meydana gelebileceği düşüncesindedir. Bu eserini, başta

esmâ-i hüsnâ, besmele, Fâtiha ve Âyetü'l-kürsî olmak üzere bazı dua, âyet ve sûrelerin mânevî tesirlerine dayanarak maddî âlemde birtakım tasarruflarda bulunmanın mümkün olduğu görüşünden hareketle telif etmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Cefrü'l-İmâm ʿ Alî b. Ebî Tâlib, ed-Dürrü'l-munazzam, Miftâhu'l-Cefri'l-câmiʿ, Cefrü'n-nihâye adlarıyla izâfe edilen konuyla ilgili eserler yanında (Brockelmann, I, 578; EI² [İng.], II, 376), Osmanlı hânedan ve sultanlarının hükümranlık süreleri hakkında bazı tahminlerde bulunan eş-Şeceretü'n-nuʿmâniyye fi'd-devleti'l-ʿOsmâniyye adlı melhame türünden mevsuk olmayan bir eser de nisbet edilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 799; İA, VIII, 547). Eser el-Lemʿatü'n-nûrâniyye fî halli müşkileti'n-nuʿmâniyye adıyla Sadreddin Konevî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3738; Şehid Ali Paşa, nr. 1824;

Cârullah Efendi, nr. 2057), Şerhu's-Salâh es-Safedî ʿalâ rumûzi'ş-Şecereti'n-nuʿmâniyye adıyla Halîl b. Aybek es-Safedî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2294; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2057), en-Nematü'l-ekmel fî zikri'l-müstakbel adıyla Ahmed b. Muhammed el-Makarrî el-Mağribî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2292) ve Dâʾiretü'l-cifriyye ʿale'ş-Şecereti'n-nuʿmâniyye adıyla da Mustafa b. Sührâb (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1926) tarafından şerhedilmiştir.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 2295) Şeyh Kemâleddin Muhammed b. Talha'nın (ö. 562/1167) Miftâhu cefr adlı bir eseri bulunmaktadır. Kâtib Çelebi ve Sıddîk Hasan Han, Ebû Sâlim en-Nasîbî'ye el-Cefrü'l-câmiʿ ve'n-nûrü'l-lâmiʿ adlı bir eser nisbet etmişlerdir (Keşfü'z-zunûn, I, 592; Ebcedü'l-ʿulûm, II, 215). Bazı kaynaklarda Şemseddin Muhammed b. Sâlim el-Hallâl'in de Kitâbü'l-Cefri'l-kebîr adlı bir esere sahip olduğu kaydedilir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 171; Sarton, III/1, s. 623). Mahmud Paşa el-Askerî'nin el-Müntehabü'n-nefîs min ʿilmi nebiyyillâh İdrîs, Muhammed Mâzî Ebü'l-Azâim'in el-Cefr ve Usûlü'l-vüsûl, Muhammed el-Harîrî'nin Tenezzülâtü'l-emr fî cefri'l-ʿasr, Serbestzâde Ahmed Hamdi'nin el-Kevâkibü'd-dürriyye fî usûli'l-cifriyye adlı eserleri cefr konusunda son dönemlerde yazılan kitaplardandır.

Cefr ilminin lehinde ve aleyhinde söylenenleri toplamaya yönelik bir çalışma Abdülmün'im Muhammed Şakraf tarafından yapılmış ve ʿİlmü'l-cefr fi'l-İslâm mâ lehû ve mâ ʿaleyhi ve medâ alâkatihî bi-ilmi'l-gayb adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "cefr" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "gyb" md.; Müsned, I, 108; Buhârî, "ʿİlim", 39, "Cihâd", 71; Müslim, "Edâhî", 8; Küleynî, el-Usûl mine'l-Kâfî, I, 221-223, 238-242, 255-258, 263; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, VI, 289; Fazl b. Şâzân, el-Îzâh, Tahran 1363, s. 460-469; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelefi'l-hadîs, Beyrut 1393/1973, s. 70-71; Ebû

Ya‘kûb es-Sicistânî, Kitâbü’l-İftihâr, Beyrut, ts., s. 47-56; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 279, 318; İhvân-ı Safâ, Resâ᾿il, Beyrut 1376-77/1957, I, 49, 53-54, 75; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XV, 277; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 252-253; Gazzâlî, Fedâihu’l-Bâtıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 66-72; Tabersî, el-İhticâc, Beyrut 1983, I, 372; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, Kahire 1405/1985, I, 231-361; II, 51-81; Muhammed b. Yûsuf el-Gencî, Kifâyetü’t-tâlib fî menâkıbi ᶜAlî b. Ebî Tâlib (nşr. Muhammed Hâdî el-Emînî), Tahran 1404, s. 119, 200-204, 292; İbn Teymiyye, Mecmûᶜu fetâvâ, XXXV, 183-184; a.mlf., Bugyetü’l-mürtâd [baskı yeri yok], 1408/1988, s. 321, 328; Demîrî, Hayâtü’l-hayevân, I, 279-280; İbn Haldûn, Mukaddime, I, 428, 431, II, 823, 828, 834; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saᶜâde, II, 594; Meclisî, Bihârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXVI, 18-19; Keşfü’z-zunûn, I, 591-592; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ulûm, Dımaşk 1978, II, 214-216; M. Reşîd Rızâ, Mezâhibin Telfîkı ve İslâmın Bir Noktaya Cem‘i (trc. A. Hamdi Akseki), İstanbul 1332, s. 97-120; a.e. (sadeleştiren H. Karaman), Ankara 1974, s. 69-80; M. Ali Aynî, Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim, İstanbul 1341, s. 21-27; Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s. 22-25; Brockelmann, GAL, I, 39, 578; Suppl., I, 75, 104, 798-799; II, 171; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 246; Ali Mahfûz, el-İbdâᶜ fî medârri’l-ibtidâᶜ, Kahire 1375/1956, s. 348; Said Nursî, Sikke-i Tasdîk-i Gaybî, İstanbul 1960, s. 44-46, 60-86, 157-159; a.mlf., Zülfikar [baskı yeri ve yılı yok], s. 574-598, 635-645; Sarton, Introduction, III/1, s. 623; Sezgin, GAS, I, 529-530, IV, 264, 268; VII, 313; M. Ebû Zehre, el-İmâmü’s-Sâdık, Dımaşk, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 33-39; Mûsâ Cârullah, el-Veşîᶜa fî nakzi ᶜakā᾿idi’ş-Şîᶜa, Kahire 1982, s. 173-174, 182; M. Râşid Ukaylî, eş-Şîa, Amman 1400/1980, s. 328; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 195, 299; Ali el-Yezdî el-Hâirî, İlzâmü’n-nâsıb fî isbâti’l-hucceti’l-gā᾿ib, Beyrut 1404/1984, I, 232-235; Moojan Momen, An Introduction to Shi’i Islam, London 1985, s. 148-150; Abdülmün‘im Muhammed Şakraf, İlmü’l-cefr fi’l-İslâm, Kahire 1987, s. 69-130; Mustafa Galib, Târîhu’d-daᶜveti’l-İsmâᶜîliyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 118-121; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi (doktora tezi, 1991), DİA Ktp., nr. 11.538, s. 227-299; Abdülkerîm el-Yâfî, “Min Esrâri’l-ebcediyyeti’l-ᶜArabiyye”, MMLADm., LIV/10 (1979), s. 77-85; René Guénon, “İslâm Tasavvufu” (trc. Mustafa Tahralı), KAM, y. 14, sy. 1 (1985), s. 13-16; D. B. Macdonald, “Cefr”, İA, III, 43-45; A. Ateş,

“Muhyi’d-dîn Arabî, a.e., VIII, 547; T. Fahd, “Djafr”, EI² (İng.), II, 375-377; DMF, I, 742; “Kabbalah”, EJd., X, 506-508.

Metin Yurdagür

CEHÂLET

الجهالة

Bilgisizlik, kibir, bozgunculuk, serkeşlik gibi anlamlara gelen ahlâk terimi.

Cehl gibi “bilmemek, bilgi ve görgüden yoksun olmak” anlamında bir masdar olup isim olarak da kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de dört âyette cehâlet şeklinde, yirmi âyette de aynı kökten gelen muhtelif isim ve fiiller şeklinde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “chl” md.). Bu âyetlerde genellikle cehâletin fenalığı, cahillerin yanılgıları, kötülük ve zararları üzerinde durulmuştur. Yine Kur’an’da ilim ve hikmetin Allah’ın sıfatları arasında yer alması, ayrıca Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberlere verilen en önemli meziyetler içinde ilim ve hikmetin zikredilmesi (meselâ bk. el-Bakara 2/31-33, 151, 251; en-Nisâ 4/113; Yûsuf 12/22), cehâlete karşı bir tavır olarak yorumlanmıştır. Kur’an’ın ilk inen âyetlerinde kalem kullanmanın ve Allah’ın insana bilmediği şeyleri öğretmesinin öneminin vurgulanması (bk. el-Alak 96/4-5), dolaylı olarak cehâletin insan için en başta gelen kusur ve tehlikelerden biri olduğunu göstermektedir. Nitekim Râgıb el-İsfahânî, insanı diğer canlılardan ayıran meziyetlerin başında akıl ve bilginin geldiği şeklindeki yaygın görüşü hatırlatarak hayatını bilgisizlik içinde geçiren bir kimsenin hayvanlık mertebesini aşamayacağını, hatta varlık alanına çıkmış dahi sayılamayacağını belirtmiştir. Çünkü hayvan kendi varlık imkânlarından yani duyumlarından tam olarak faydalanırken cehâlete razı olan insan bilgi edinme imkânını kullanmamıştır (ez-Zerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, s. 99). İsfahânî’ye göre hayatla bilgi arasındaki sıkı ilişkiden dolayı Kur’an’da ilim “ruh” kelimesiyle de ifade edilmiştir (bk. eş-Şûrâ 42/52).

Hadislerde de gerek cehâlet ve cehl, gerekse bunlardan türemiş olan diğer kelimeler sıkça kullanılmış, Hz. Peygamber hem sözleriyle hem de icraatıyla müslümanları din ve dünya işlerinde cehâletten kurtarmak için büyük çaba sarfetmiştir. Nitekim hicretten hemen sonra, ilki Mescidi Nebevî bitişiğindeki Suffe olmak üzere Medine’nin çeşitli mahallelerinde

mektepler açılmış, Hz. Peygamber'in sağlığında bu şehirde sayıları dokuza ulaşan mescidler aynı zamanda

birer mektep olarak kullanılmıştır. Suffe'de bizzat Hz. Peygamber ders verdiği gibi sahâbîlerden de öğretmenlik yapanlar vardı. Meselâ Ubâde b. Sâmit okuma yazma, Abdullah b. Saîd de hikmet mahiyetindeki özdeyişleri öğretiyordu. Hz. Peygamber'in, Bedir Savaşı'nda esir düşenler arasından okuma yazma bilen müşrik askerlerinden her birinin 4000 dirhemlik kurtuluş fidyesi yerine on müslümana okuma yazma öğretmesini şart koşması, onun cehâleti yenme çabalarının önemli bir örneğidir. Esasen İslâm dünyasında, özellikle ilk yüzyıllarda dinî ve din dışı ilimlerde gözlenen hızlı gelişmeler, Kur'an ve Sünnet'te cehâletin yerilmesine ve bilgi donanımına verilen büyük önemin sonucudur. İslâm bilginleri cehâletin kötülüğü ve ilmin değeri üzerinde ısrarla durmuşlar, başta hadis mecmuaları olmak üzere ahlâk, edeb, eğitim ve öğretime dair kitaplarla bibliyografik eserler vb. kaynaklarda cehâletin kötülük ve zararları, sebepleri ve çareleri, cahillerin yanılgıları, ilimler ve âlimler karşısındaki olumsuz tavırları, ilmin önemi, eğitim ve öğretimin şartları ve kuralları gibi konular işlenmiştir.

Başta Goldziher olmak üzere birçok çağdaş araştırmacı, özellikle Câhiliye dönemindeki kullanımına dayanarak cehlin esas olarak "azgınlık, serkeşlik, arzuların etkisinde kalma, hayvanî içgüdülere boyun eğme", kısaca "barbarlık" anlamına geldiğini ortaya koymuşlardır. Buna göre câhilin karşıtı, âlimden ziyade ihtiyatlı, ağırbaşlı, ahlâkı bütün, bugün "medenî" denilen insanı ifade eden halîmdir (Muslim Studies, s. 202-206). Câhiliye edebiyatında cehl ve türevlerinin bu anlamda kullanıldığını gösteren pek çok örnek vardır. Meselâ Amr b. Külsûm'un Muʿallaka'sında yer alan, "Hele biri kalkıp bize karşı cahillik etmeyegörsün, biz cehâlette herkesten üste çıkar, cahillerden daha cahil oluruz" (Zevzenî, s. 178) anlamındaki beyitte cehâlet "şiddet ve saldırganlık" mânasında kullanılmış ve bir erdem sayılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerle diğer bazı İslâmî kaynaklarda da cehl ve cehâlet, ilmin zıddı olan bilgisizlik yanında öfke, şiddet, saldırganlık, serkeşlik gibi ahlâkî kötülükleri ifade eden bir terim olarak geçmektedir. Nitekim Furkan sûresinde (25/63) Allah'ın iyi kullarının faziletli davranışları anlatılırken, "Onlar yeryüzünde ağırbaşlı bir şekilde yürürler, cahiller kendilerine sözle sataşınca 'selâm' derler" buyurulmuştur.

Bütün müfessirlere göre bu âyette, cahillerin sataşmaları Câhiliye Arapları'nın bozguncu, geçimsiz ve şiddetten yana olan ahlâkî temayüllerini, bu sataşmalara ağırbaşlı müslümanların selâmla karşılık vermeleri de uzlaşma, barış, güvenilirlik gibi erdemleri kapsayan ve genellikle hilim terimiyle ifade edilen İslâm ahlâkının aslî karakterini göstermektedir.

Cehâlet teriminin bu anlamdaki kullanımına hadislerde de rastlanmaktadır. Hz. Peygamber, oruçlu müslümanlara tavsiyelerini ihtiva eden bir hadisinde, "Biri ona karşı bir cahillik ederse oruçlu olduğunu söylesin" (İbn Mâce, "Sıyâm", 21) derken kelimenin bu mânasını kastetmiştir. "O iyi bir insandı, fakat öfke onu cahilleştirdi" (Müslim, "Tevbe", 56, 57; Müsned, VI, 196) meâlindeki hadiste de aynı anlam vurgulanmıştır. Gerek bu hadislerde gerekse konuyla ilgili diğer âyet ve hadislerde müslümanların, bilginin zıddı olan cehâletle birlikte Câhiliye dönemi ahlâk anlayışını yansıtan öfke, şiddet, kibir ve saldırganlık anlamındaki cehâletten arınmaları emredilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/67; el-A'râf 7/199; Buhârî, "Savm", 2; Müslim, "Bir", 11; İbn Mâce, "Duâ", 18).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "chl" md.; a.mlf., ez-Zerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Beyrut 1400/1980, s. 99, 131-134, 144, 154, 158, 279; Lisânü'l-Arab, "chl" md.; Wensinck, Muʿcem, "chl" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "chl" md.; Müsned, VI, 196; Buhârî, "Savm", 2; Müslim, "Bir", 11, "Tevbe", 56, 57; İbn Mâce, "Sıyâm", 21, "Duʿâ", 18; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XIX, 21-22; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 45-47; Zevzenî, Şerhu'l-Muʿallakat (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'l-Beyân), s. 178; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, X, 4-6; XII, 5; XIX, 133; XXVII, 102, 121; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, VI, 131-132; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Beyrut 1969, s. 69-70; I. Goldziher, Muslim Studies, New York 1977, s. 202-206, 219-228; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 830-836.

Mustafa Çağrıcı

CEHÂLET

الجهالة

Bir râvinin bilinmediğini ifade eden hadis terimi.

Cehâletü'r-râvî şeklinde de kullanılan terim, râvinin kim olduğunun veya cerh ve ta'dîl*ine sebep olabilecek bir halinin bilinmediğini ifade eder. Bu durum ise onun adâlet* vasfını zedeleyebilir. Râvinin tanınmamasının başlıca iki sebebi vardır. Birkaç ismi, künyesi, lakabı, nisbesi bulunan bir râvi bunlardan biri veya ikisiyle şöhret bulmuş olmakla beraber ondan hadis rivayet eden bazı talebeleri onu yaygın olmayan isim ve sıfatlarıyla anmış olabilirler. Meselâ Muhammed b. Sâib el-Kelbî'yi bazıları dedesine nisbet ederek Muhammed b. Bişr veya Hammâd b. Sâib adlarıyla yahut Ebü'n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hişâm künyelerinden biriyle andıkları için Kelbî bilinmeyen bir kişi durumuna düşmüştür. Râvinin tanınmamasının diğer bir sebebi de az hadis rivayet etmesi veya kendinden sadece bir kişinin rivayette bulunmuş olmasıdır (bk. MÜBHEM; MEÇHUL). Fazla tanınmayan isimler bazan hiç zikredilmez; bunların yerine "ahberenî fülânün", "ahberenî racülün", "ahberenî şeyhün" gibi umumi ve müphem ifadeler kullanılır. Sadece bir râvisi bulunan veya az hadis rivayet eden bir kimseden, adını açıkça söyleyerek iki kişinin rivayette bulunması halinde onun kimliğiyle ilgili cehâlet vasfı ortadan kalkar. Zehebî ile Sehâvî, hakkında "fîhi cehâletün" denilen bir râvinin cerhin en son derecesinde yer aldığını söylemişlerdir.

Râvinin bir hadisi hangi şeyhinden aldığını tayin edemeyerek "ahberenâ fülân ve fülân" diye hocalarının adlarını vermesi de bir nevi cehâlet sayılır. Fakat hocalarının sika* olması halinde bu durum bir mahzur teşkil etmez.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), s. 88; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 111; Irâkı, Fethu’l-mugıs, II, 21-25; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 210-215; Ali el-Karî, Mustalahâtü ehli’l-eser, İstanbul 1327, s. 122, 149; Tecrid Tercemesi, I, 319-326; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü’l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 97, 98, 207; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 65.

İsmail L. Çakan

CEHÂLET

الجهالة

Dinî hükümleri bilmeme, hukukî işlemlerde işlem konusunun belirsizlik veya bilinmezliği anlamlarına gelen fıkıh terimi.

Cehâlet veya cehl sözlükte “bilmemek” anlamına gelir. Bu iki kavramın fıkıh terimi olarak kullanılışında ise genellikle şu farklılık göze çarpar: Cehl kişinin inanç,

söz veya davranışları konusundaki bilgisizliğini, cehâlet ise kendi dışında kalan durumlara ilişkin bilinmezliği ifade eder. Bir başka ifadeyle cehl insanın, cehâlet varlık ve olayların vasfı olarak kullanılır. Meselâ yeni müslüman olan bir kimsenin, namaz kılarken konuşmanın namazı bozacağını bilmemesi cehl terimiyle, akid sırasında kiralanan evin özelliklerinin kiracı tarafından bilinmemesi cehâlet terimiyle ifade edilir. Bununla birlikte bazan bu iki terimin birbirinin yerine kullanıldığı da görülür. Öte yandan fıkıh eserlerinde yer yer cehl, rızâ ve iradenin bulunmadığını ifade etmek üzere “hata” ve “galat” kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Esasen cehl, bilinebilecek bir durum hakkındaki bilgisizlik, hata (galat) ise bir şeyi olduğundan başka türlü bilmek veya yanlış tasavvur etmek anlamındadır (galat ile hata arasındaki fark için bk. HATA). Bunlardan birincisi “el-cehlü’l-basît”, ikincisi “el-cehlü’l-mürekkeb” diye anılır. Buna göre hata cehlin bir türünü oluşturmaktadır.

1. Bilgisizlik (cehl). Fıkıh usulü eserlerinin, İslâm hukukunda sorumluluk ve hakların genel teorisini ele almayı hedeflediği söylenebilecek olan “el-mahkûm fîh” (veya “el-mahkûm bih”) bölümünde sorumluluğun temel ilkeleri açıklanırken öncelikle kişinin ne ile yükümlü olduğunu bilmesi şartı üzerinde durulur. Bu şart, İslâm’da kişinin sorumlu tutulması için yükümlülüğünün kendisine bildirilmiş olması gereğini ifade eden tebliğ ilkesinden kaynaklanır. Peygamber gönderilmedikçe kimseye azap edilmeyeceğini (el-İsrâ 17/15), müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberlerin gönderildiğini (en-Nisâ 4/165) bildiren âyetler ve benzeri

naslar bu ilkenin dayanağını oluşturur. Bu konu ile sıkı ilişkisi bulunan, ilâhî bir tebliğ olmaksızın davranışların dinî anlamda “iyi” veya “kötü” olarak nitelendirilmesi için aklın yeterli olup olmadığı meselesinde (hüsün ve kubuh) Ehl-i sünnet âlimleri arasında da görüş ayrılıkları bulunmakla beraber tebliğ olmadan sorumluluğun bulunmayacağı sonucu hemen bütün Ehl-i sünnet âlimlerince kabul edilmiştir. Burada sorumluluğun temel şartı olan “bilme”den maksadın, daima bilfiil bilgi sahibi olma değil bilgiye yahut bilme imkânına sahip bulunma olduğuna dikkat edilmelidir. Mâtürîdî âlimlerinin, ilâhî tebliğ bulunmasa bile mümeyyiz ve ergin bir kişinin kâinatın yaratıcısının varlığına ve birliğine iman etmesi gerektiğine ilişkin görüşü çok defa bu ilkenin bir istisnası olarak zikredilirse de iyi tahlil edildiği takdirde bunun da aynı ilkenin bir uzantısı olarak ortaya konduğu söylenebilir. Zira söz konusu görüşü benimseyenlerin asıl maksadı, diğer dinî yükümlülükleri sırf akıl ile bilmek mümkün değilse de mevcut delillere bakarak kâinatı yaratan tek bir yüce varlığın bulunduğunun akıl yolu ile bilinebileceğini savunmaktan ibarettir.

Fakihler, dinî hükümlerden haberdar olmama halinde bunlarla yükümlü olunmayacağı ilkesinin uygulamasında kural olarak dârülislâm*da bulunmayı bilgi karînesi, dârülharp*te bulunmayı da bilgisizlik karînesi olarak kabul etmişlerdir. Buna göre dârülharpte müslüman olup da dinî hükümler konusunda bilgisi bulunmayan kişi, ilâhî emirleri yerine getirme ve yasaklardan kaçınma sorumluluğu açısından mâzur sayılmıştır. Ancak fakihler, bu durumdaki kişiden dinî vecîbeleri edâ (zamanında yerine getirme) yükümlülüğünün mü sâkıt olduğu, yoksa bu yükümlülüğün temelden mi kalkmış olduğu, yine bu durumun dinî yasaklara uymayan kişi bakımından sadece cezayı düşüren bir sebep mi, yoksa suçun oluşmasını engelleyen (suç niteliğini ortadan kaldıran) bir gerekçe mi sayılacağı hususunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Çoğunluğa göre kişinin bu konudaki bilgisizliği, yapma ve yapmama yükümlülüğünü tamamıyla kaldıran bir mazerettir. İmam Züfer gibi bazı fakihlere göre ise yükümlülük ortadan kalkmaz. Kişi namaz ve benzeri vecîbeleri zamanında yerine getirmemekten ötürü mâzur sayılırsa da bu mazereti ortadan kalkınca ibadetlerini kazâ etmesi gerekir. Yine bunun gibi işlediği yasak fiil suç olmaktan çıkmaz, fakat bu mazereti cezayı düşüren bir sebep olarak kabul edilir.

Dârülislâmda bulunan kişi bakımından, namaz kılmanın farz ve namuslu kadınlara iftira etmenin haram olması gibi dinin kesin hükümlerini bilmeme başlı başına günah sayıldığı için, böyle bir kişinin bu tür hükümleri bilmemesi mazeret olarak kabul edilmemiştir. Aksi halde günahtan aklanma gerekçesi olarak başka bir günaha dayanılmış olur. Bu hususu vurgulamak üzere Zerkeşî, bilgisizliğin mazeret sayılmasının bir kolaylık hükmü olduğunu, yoksa bizâtihi cehle bağlanan bir sonuç olmadığını belirtir ve İmam Şâfiî'nin şöyle dediğini nakleder: "Eğer cahil cehlinden ötürü mâzur sayılsaydı bilgisizlik ilimden üstün tutulmuş olurdu" (el-Mensûr fi'l-kavâʿid, II, 16-17). Öte yandan Şehâbeddin el-Karâfî, dinî vecîbelerin nasıl yerine getirileceğine (meselâ namazın ifa şekline) ilişkin bilgileri edinmeyi ihmal etmenin bir çeşit mâsiyet olduğuna, dolayısıyla bu çerçevedeki temel bilgileri öğrenmemiş olmanın da mazeret sayılamayacağına işaret eder. Karâfî burada "nisyan" ile "cehl"in birbiriyle karıştırılmaması gerektiğine de dikkat çeker (Envârü'l-burûk, II, 148-149). İslâm ülkesinde yaşayan kişi için çoğunluğun bilgisi dışında kalamayacak dinî hükümleri bilmemenin mazeret sayılamayacağı kural olmakla birlikte bunun bazı istisnaları tesbit edilmiştir. İslâm ülkesi vatandaşı olmayan bir gayri müslimin (harbî) İslâm ülkesine girdikten sonra ihtida etmesi, fakat henüz üzerinden fazla zaman geçmemiş veya İslâm ülkesinde bulunsa bile yerleşim merkezlerinin çok uzağında kalıp oralarda yetişmiş olması gibi sebeplerle dinî hükümleri bilmeme konusunda fiilî imkânsızlık bulunması meşrû bir mazeret sayılmıştır. Bazı yazarların belirttiği gibi (meselâ Abdülkadir Ûdeh, I, 431) bunlar da esasen birer istisna değil "bilme imkânı bulunmadıkça sorumlu tutmama" ilkesinin bir gereği sayılmalıdır. Kesin delillerle sabit olmayan ve geniş kitleler arasında yaygın olarak bilinmeyen hükümler hakkındaki bilgisizlik ise hemen bütün âlimlerce dârülislâmda bulunanlar bakımından da mazeret olarak kabul edilmiştir.

Cehlin mazeret sayılması hallerinde dikkat edilmesi gereken bir husus, davranışa bağlanan hukukî sonucu bilmemenin değil davranışın yasak olduğunu bilmemenin özür kabul edilişidir. Buna göre bir kimse, meselâ zina ve içki içme fiillerinin haram kılındığını bilmekle beraber bu fiillerin cezası olduğunu bilmese kendisine ceza uygulanır, çünkü o davranıştan kaçınmakla yükümlü olduğunu bilmektedir (Süyûtî, s. 201). Bazı âlimler, Allah hakları ile ilgili hükümlerde cehlin mazeret sayılmasına temas ederken yasaklanan ve emredilen davranışlar arasında bir ayırım yaparak

bunun sadece yasaklar konusunda özür kabul edilebileceğini savunmuşlardır. Kul haklarının söz konusu olduğu durumlarda ise cehlin mazeret sayılmasının

hukuk güvenliğini sarsacağı gerçeğine genellikle işaret edilmektedir. Fakat bilmemenin özür olarak kabulünü sırf Allah hakları ile sınırlı tutmanın doğru olmayacağını ifade eden hukukçular da vardır (Mv.F, XVI, 201, 202).

Cehlin sorumluluğa etkisi konusundaki temel yaklaşımlar yukarıda özetlendiği şekilde olmakla birlikte detaylar incelendiği takdirde bu yaklaşımlarda fakihlerin kendi dönemlerindeki şartların belirleyici bir rol oynadığı ve birçok somut olayda farklı değerlendirmeler yapıldığı dikkat çekmektedir. Bir yandan haddi gerektiren suçlarda şüphenin cezayı düşürmesi ilkesinin uygulanması, öte yandan cehlin daima geçerli bir mazeret sayılması halinde hukuk güvenliği açısından önemli sakıncaların ortaya çıkabileceği düşüncesinin, konu ile ilgili değerlendirme farklılıklarının doğmasına vesile teşkil ettiği gözlenmektedir. Fıkıh tarihi boyunca özellikle ta‘zir cezaları ile ilgili uygulama ne olursa olsun, İslâm hukuk felsefesinde sorumluluk ile kanunu bilme (veya bilme konumunda olma) arasında böylesine sıkı bir ilişkinin kurulması hukuk devleti anlayışının, ayrıca suç ve cezada kanunîlik ilkesinin benimsenmesi açısından büyük bir önem taşıdığı şüphesizdir.

Cehle bağlanan fıkhî sonuçlar, kelâmcıların metodunu esas alan eserlerde “sorumlulukta bilgi şartı” konusu işlenirken ele alınmakla beraber fukaha metoduna göre kaleme alınan eserlerde ağırlıklı olarak “ehliyet ârızaları” başlığı altında incelenmiştir. Hanefî âlimlerinin öncülüğü ile fıkıh usulü eserlerinde önemli bir yer tutan ehliyet teorisine göre ehliyet ârızaları semavî ve müktesep olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincisi insanların iradesi dışında oluşur, ikincisi ise onların iradesine bağlı sebepleri ifade eder ki bu ikinci grup içinde cehl de yer almıştır. Ancak bu çerçevede söz konusu edilen durumların tamamı ehliyeti ortadan kaldırıcı veya daraltıcı özellikte değildir. Abdülazîz el-Buhârî’nin belirttiği gibi bazı ârızalar ehliyeti etkilememekle beraber ilgili kişiler bakımından bazı hükümlerde değişiklikler meydana getirdiklerinden bu teori içinde yer almışlardır (Keşfü’l-esrâr, IV, 262). “Allah sizi analarınızın karnından hiçbir şey bilmez halde çıkarmıştır” (en-Nahl 16/78) meâlindeki âyette de ifade edildiği üzere

cehl sonradan oluşan bir özellik olmamakla birlikte insanın gerçek hüviyetini aşan ve küçüklük hali gibi bazan bulunup bazan bulunmayan olumsuz bir durum olduğu için “ârıza” olarak nitelendirilmiş ve kişinin kendi çabası ile bilgi sahibi olup bu olumsuz özelliği giderme imkânına sahip bulunması sebebiyle müktesep ârızalar arasında sayılmıştır (a.g.e., IV, 263, 330).

Hanefî fıkıh usulü eserlerinin ilk örneklerinde (meselâ bk. Pezdevî, IV, 330-350) cehl dörde ayrılmış ve günümüze kadar kaleme alınan İslâm hukuku ile ilgili eserlerde genellikle bu ayırım esas alınmıştır. Bu dört neviden ilk ikisi, Allah’ı ve sıfatlarının inkâr meselelerinin hükümlerine göre tasavvur edilmiş olup mazeret sayılamayacak cehl türünden kabul edilmiştir; ancak âlimlerin birçoğu ikinci türü, yani ilâhî sıfatlar hakkında daha toleranslı düşünülmesi gerektiğini savunmuştur (meselâ bk. Zerkeşî, II, 13). Üçüncü nevide, hakkında kesin delil bulunmayan (ictihada açık) meselelerde yanlış bilgi sahibi olma durumları ile şüphenin cezayı düşürmesi ilkesinin uygulanabileceği durumlara temas edilmiştir. Dördüncüsünde ise İslâm ülkesi dışında müslüman olup İslâmî hükümleri henüz öğrenmemiş bulunan kişi (harbî) ve kendisine vekâlet verildiğinden haberdar olmayan vekil gibi sorumluluk ve yetkilerine ilişkin bilgi henüz kendisine ulaşmamış kişilerin durumları incelenmiştir. Bu son iki nevi arasındaki ortak noktayı, mazeret sayılabilecek cehl olma özelliği teşkil etmektedir. Son iki türden sayılan cehl çerçevesinde, bir sözün hukukî anlamını bilmeden onu telaffuz etme, bir meşrubatı şarap olduğunu bilmeden içme, suçsuz olduğunu bilmeden bir kimseyi dava etme veya mahkûmiyetine karar verme, savaş sırasında karşısındaki kişiyi düşman sanarak öldürme, başkasına ait olduğunu bilmeden bir mala zarar verme, kıblenin ne yönde bulunduğunu, iki sudan hangisinin pis olduğunu bilememe gibi bir hükmün maddî olaylara uygulanmasına, yahut hukukî sonuç bağlanan fiillere yön veren maddî olaylara ilişkin bilgisizliğin söz konusu olduğu pek çok meseleye temas edilmiştir. Fakat bu gibi örnekler incelendiğinde, esasen sırf bilgisizlikten değil doğrunun hilâfına bir zan taşımaktan (cehl-i mürekkeb) veya iki durumun birbiriyle karıştırılmasından yahut kasıt ve iradenin bulunmayışından söz etmenin, dolayısıyla bunları hata, galat, rızâ, kasıt, taksir ve iştibâh gibi kavramlarla açıklamanın daha uygun olacağı anlaşılmaktadır (bk. HATA; ŞÜPHE).

2. Bilinmezlik (cehâlet). İslâm hukukunda hukukî işlemlerle, bilhassa iki tarafa borç yükleyen sözleşmelerde hukukî işlem konusunun biliniyor (mâlum) olması ve belirlenmiş (muayyen) bulunması esası üzerinde önemle durulmuştur. Özellikle Nisâ sûresinin 29. âyeti, belirsizlik ve bilinmezlik özelliği taşıyan satım türlerini yasaklayan hadislerle çekişmeleri en az düzeye indirme ilkesi, fakihleri bu konuda hassasiyet göstermeye yöneltmiştir.

Akdin konusu ile (muavaza akidlerinde her iki edimi ifade etmek üzere "el-ma'kud aleyh") ilgili belirsizlik için garar, bilinmezlik için ise cehâlet terimleri kullanılır. Ancak Karâfî'nin işaret ettiği gibi âlimler bu iki kavramı birbirinin yerine de kullanmışlardır. Bundan dolayı cehâlet ve garar kavramlarının akde etkisi konusu genellikle karma bir biçimde incelenmekte ve bu arada cehâlet kavramı için aşırı, orta ve az (fâhişe, mutavassıta ve yesîre) şeklinde üçlü bir derecelendirme yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, taraflar arasında çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemel olan durumları kapsar ki İslâm hukukçuları bunların akdin sıhhatine engel olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Çekişmeye yol açmayacağı kuvvetle muhtemel olan durumlar üçüncü gruba girer ve bunlar yine ittifakla kabul edildiği üzere akdin sıhhatine engel değildir. İkincisi ise birinci veya üçüncü gruba katılması hususunda ihtilâf edilen durumları içerir. Cehâletin (ve gararın) akdin sıhhatine engel sayılması durumlarına İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre tek dereceli bir geçersizlik müeyyidesi bağlanır ve eş anlamlı olmak üzere hepsi hakkında bâtıl veya fâsit terimleri kullanılır. Hanefîler, akdin özünü etkileyen (rükün ve in'ikad şartlarına ilişkin) sakatlıklara butlân, akdin özünü etkilemeyen (sıhhat şartlarına ilişkin) sakatlıklara ise fesat müeyyidesi uygulamışlardır. Bu ayırımın en önemli sonuçlarından biri, fâsit akidlerde fesada hükmettiren özelliğin ortadan kalkması ile akdin geçerli hale gelmesi, bâtıl akidlerde ise hiçbir şekilde akde sıhhat kazandırılamamasıdır. Bununla birlikte Hanefîler dışındaki bazı mezheplerde de bir kısım akidler için

bâtıl-fâsit ayırımı yapılmıştır (Mahmesânî, II, 14). Ayrıca başta Mâlikîler olmak üzere bazı İslâm hukukçuları, gararın ivazsız akidlerin (ukudü't-teberruât) sıhhatini etkilemeyeceğini belirtmişlerdir (bk. Sıddık Muhammed el-Emîn ed-Darîr, s. 521 vd.).

Mecelle'de hukukî tasarrufun geçerliliği için mâlum olma (meçhul olmama) şartının arandığı belli başlı hususlar şunlardır: Satımda satım konusu mal (alıcı bakımından, md. 200, 213, 364), satım bedeli (md. 237, 238, 364), vade ve taksit durumu (md. 246, 248); kirada kiralanan (md. 449, 451), kira bedeli (md. 450); kefalette (kefalet konusu mal değil şahıs ise) kefil olunan (md. 630); havalede havale edilen miktar (md. 688); âriyette âriyet konusu (md. 811); bağışlamada bağışlanan mal (md. 858); ortaklıkta kârın ortaklar arasında ne şekilde bölüşüleceği (md. 1336, 1411, 1434, 1435, 1444); vekâlette (özel vekâlet ise) vekâlet konusu (md. 1459, 1468); sulhte (kabz ve teslimi gerektiriyorsa) sulh konusu ve sulh bedeli (md. 1547); ibrâda ibrâ edilen (md. 1567); şüf'ada şüf'a bedeli (md. 1025); ikrarda lehine ikrarda bulunulan (md. 1578); davada davalı (md. 1617) ve dava konusu (md. 1619).

Karâfî, garar ve cehâlet özelliği taşıyan akidlere dair hadislerde yer alan yasakların kul hakkı da içermekle beraber Allah hakları çerçevesindeki hükümlerden olduğunu, zira Allah'ın bunları kulun malını zayi olmaktan korumak için yasakladığını belirttikten sonra, "Kul razı olsa da bu konudaki hakkını iskat edemez" der (Envârü'l-burûk, I, 141). Bugünün hukuk diliyle ifade edilecek olursa bu yasak hükümleri İslâm hukukunda kamu düzeninden sayılmaktadır; fertler aksini kararlaştırmak suretiyle bunları bertaraf edemezler.

Hadislerde ve fıkıh literatüründe yer alan bilinmezlik ve belirsizlik durumlarına ilişkin yasaklar, daha çok garar kavramı etrafında yoğunlaştığı için, kapsamcı ve akde etkisi genel hatlarıyla yukarıda gösterilen cehâletin daha açık bir biçimde ortaya konabilmesi, anılan somut durumların gözden geçirilmesini ve garar kavramının tahlilini gerekli kılmaktadır (bk. GARAR).

Cehl ve cehâlet terimlerinin temelindeki ilkelerle ilişkisi olmakla beraber, yöneltilmesi gerekli olan ve olmayan irade beyanları, kamuya yapılan icaplar, ödül vaadi, lehtarları belirli olmayan vakıf ve vasiyet tasarrufları gibi konuların asıl çerçevesini irade beyanı ve hukukî tasarruf kavramlarının oluşturduğunu da belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “chl” md.; Şâfiî, er-Risâle, s. 357-359, 366; Bâkıllânî, el-İnsâf fî mâ yecibü iʿtikadüh ve lâ yecûzü’l-cehlü bih (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986; Ebü’l-Velîd Bâcî, Risâle fi’l-hudûd (Revista, II/1-2 içinde), Madrid 1954, s. 6-7; Pezdevî, Kenzü’l-vüsûl, IV, 330-350; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 86; Karâfî, Envârü’l-burûk fî envâʿi’l-furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts., I, 141; II, 148-149; III, 265-266; IV, 12-13; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, IV, 262, 263, 330; Zerkeşî, el-Mensûr fi’l-kavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 12 vd.; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-nezâʾir, Kahire 1378/1959, s. 199 vd.; Mecelle, md. 200, 213, 237, 238, 246, 248, 364, 449, 450, 451, 630, 688, 811, 858, 1025, 1336, 1441, 1434, 1435, 1444, 1459, 1468, 1547, 1567, 1578, 1617, 1619; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿukūd, Beyrut 1948, II, 13-14, 70-71, 164 vd.; İbn Âbidînzâde, Kurretü ʿuyûni’l-ahyâr li-tekmileti Reddi’l-muhtâr, Kahire 1386/1966, VII, 297 vd.; Sıddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, elGarar ve eseruh fi’l-ʿukūd fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire 1386/1967; Muhammed Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1976, s. 461-474; Muhammed Selîm el-Avvâ, Fî Usûli’n-nizâmi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî, Kahire 1983, s. 58-60, 95 vd.; Muhammed Bahrülulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 656; Abdülkadir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, I, 430 vd.; Mv.F, IX, 5273 (özellikle 15 vd., 52 vd., 98 vd., 143 vd.); XVI, 167-178, 197-207; Mv.Fİ, XVI, 228 vd.; Hayreddin Karaman, “Akid”, DİA, II, 253-254; Ali Bardakoğlu, “Bey‘”, a.e., VI, 14-16.

İbrahim Kâfi Dönmez

CEHBEZ

الجهبذ

Eskiden piyasada sarraflık, devlet maliyesinde ise başta para ayarı olmak üzere, çeşitli malî işleri yapan kimselere verilen ad.

Cehbez veya cihbiz kelimesi Farsça kökenli olup Arapça'da çoğulu cehâbizedir. "İçinde maden eritilen kap" anlamındaki kehbedden alınmıştır. Sözlükte "efendi, sahip, müdür; iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayıran kimse; âdil tenkitçi ve tahlilci" gibi mânalara gelmektedir. Bundan dolayı iyi malları kötülerinden ayıran tüccara da tâcir-i cehbez denilmekteydi. Piyasada bir çeşit bankacılık ve bankerlik yapanlar yanında sarraf, muhasip, vergi memuru, hazinedar ve vergi dairesi müdürüne de cehbez adı verilmiştir.

Abbâsî halifeleri Mansûr (754-775) ve Hârûnürreşîd (786-809) devirlerinden itibaren kaynaklarda cehbezden sıkça söz edilmeye başlanmıştır. Cehşiyârî, Hârûnürreşîd döneminde Mısır divanına bakan Ömer b. Mihrân'ın bir kısım hediyelerin satılıp paraya çevrilmesi işini cehbeze havale ettiğini kaydetmektedir (el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 220). Muktedir-Billâh zamanında (908-932) cehbezler hemen bütün şehirlere yayılmışlar, sarraflık ve ticaretten büyük servetler elde etmişlerdi.

Abbâsîler döneminde ticaretin genişlemesine paralel olarak sarraflar faaliyetlerini artırarak borç para vermeye, emanet para kabul etmeye ve halkla darphâne arasında aracı olmaya da başladılar. Bir yandan ticarî zaruretler, öte yandan devletin nakit paraya ihtiyacı bunların bir banka gibi faaliyet göstermelerine yol açtı ve artık sıradan bir sarraf değil cehbez olarak anılmaya başlandılar.

Cehbezler para havalesi yaptıkları gibi takas işlerine de aracılık ediyorlar, nakil zorluğunu ve gasp gibi bazı tehlikeleri ortadan kaldırmak gayesiyle ve belli bir ücret karşılığında para yerine bir çeşit kredi mektubu ve "süftece" (poliçe) tanzim ediyorlardı. Süftece usulüyle bir tüccar istediği şehirdeki bir

malı, kendi şehrindeki mal veya parasını teminat gösterip teslim alabildiği gibi karşı taraf da gelip onun malını götürebiliyordu. Bu tür işlem ve aracılıklarla kendilerine emanet bırakılan mevduatı koruma ve işletme karşılığında ücret aldıkları için cehbezler simsar olarak da nitelendirilmişlerdir.

Cehbezler bir çeşit çek de tanzim ediyorlardı. İbn Havkal Basra, Kûfe ve Bağdatlı tüccarların devamlı şekilde Magrib'e mal götürüp getirdiklerini anlattıktan sonra orada şahitler huzurunda tanzim edilen çekleri gördüğünü ve yerli tüccarlardan Muhammed b. Sa'dûn adında birinin borcu için 42.000 dinarlık bir çek yazıldığını kaydetmektedir (Sûretü'l-arz, s. 65).

Cehbezlerin yanı sıra sadece sarraflıkla uğraşanlar da faaliyet sahalarını genişletmişler ve faizle kredi verme yoluna saptıkları için 300 (912-13) yılında bundan menedilmişlerdi.

Bazı vezirler ve aileler şahsî sermayelerinin işletilmesini özel cehbezlerine havale etmişlerdi. Bunlar paralarını emniyet altına almak düşüncesiyle cehbezlerin

yanında tutmuşlar ve işletilen sermayelerin elde edilen kârlarından onlara bir pay ödemişlerdir.

Tüccarlar cehbezlerden kredi aldıkları gibi vezirler de devlet giderlerini karşılayamadıklarında onlardan borç para almaya başladılar. İlk defa Muktedir-Billâh'ın veziri İbnü'l-Furât bazı yahudi cehbezlerden borç para aldı. Buna karşılık devletçe müsadere edilen mallar beytülmâl ve beytülmâli'l-hâssa yerine bu yahudi cehbezler nezdinde toplandı. İbnü'l-Furât, cehbezlerin hesaplarını denetlemek ve devlet alacaklarını tesbit için de kâtibi İbn Ferceveyh'i görevlendirdi.

Halife Muktedir-Billâh tarafından vezirliğe getirilen Ali b. Îsâ devlet alacakları hususunda cehbezlerle mücadele etti; sonunda onlarla yeni bir anlaşma yaptı. On altı yıl süren bu anlaşmaya göre her ayın ilk gününde maaşların ödenmesi için cehbezler devlete 150.000 dirhem verecekler, buna karşılık bir teminat olarak Ahvaz bölgesinin gelirleri onlara ait olacaktı. Böylece vilâyetin vergi gelirleri devlet hazinesi yerine cehbezlerin

kasalarında toplanmış oluyordu. Cehbezler bu vergileri kullanıyorlar ve hazine gelirlerinin yeterli olmadığı zamanlarda topladıkları veya toplayacakları vergilere mahsuben devlete para veriyorlardı.

Muktedir-Billâh devrinde cehbezlerle hilâfet merkezi dışındaki vilâyetlerde de iş birliği yapıldığı bilinmektedir. Nitekim Kum vilâyetine tayin edilen cehbez, haraç ve devlete ait dıyâ‘ gelirlerini kendi kasasında toplamıştır. Bu bölgenin vergi mükellefleri halifeye ve hazine müdürüne karşı müteselsil olarak cehbez için kefil olacak ve istenildiğinde onu hazır bulunduracaklardı. Cehbezle mükellefler ve devlet hazinesi arasındaki bütün muameleler makbuz (berâe) ve bir çeşit çek (sak صك) kullanılarak yürütülecekti.

Cehbezler, devlet adına yaptıkları bu işlerden belli bir ücret veya hak almaktaydılar ki buna “cehbezlik hakkı” veya “cehbezlik malı” denilmektedir. Muktedir-Billâh zamanından başlayarak Büveyhîler döneminde ve hatta VII. (XIII.) yüzyıla kadar cehbezler, başta Bağdat ve Basra olmak üzere Abbâsîler’in diğer bütün şehirlerinde faaliyet göstermişler ve devletle ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Bunların çoğunu yahudi ve hıristiyanlar teşkil etmekle beraber az sayıda müslüman da bu işle uğraşıyordu. Irak’ta Selçuklular döneminde de durum aynıydı. Anadolu Selçukluları’nda ise bu işler Türkler tarafından yapılıyordu.

Selçuklular döneminde de cehbezler, zenginlere ve devlet adamlarına ait paraları kâr karşılığı kullanmışlar, bazan devlete kredi açmışlar ve buna mukabil bir kısım vilâyetlerin vergilerini iltizam* usulüyle kendileri toplayıp almışlardır. Irak dışında bu işleri çoğunlukla müslümanların yürütmesine karşılık Büyük Selçuklular döneminde cehbezlikte yahudilerin ilk sırayı aldığı görülür. Melikşah zamanında (1072-1092) yahudi İbn Allân, Vezir Nizâmülmülk vasıtasıyla bir kısım büyük vilâyetlerin vergilerini iltizam usulüyle almış, İbn Semhâ adında bir diğer yahudi de Melikşah’ın Bağdat’taki bir inşaatında müteahhitlik hizmetlerini üstlenmiştir. Sultan Berkyaruk da (1092-1104) devlet adına sermaye sahiplerinden borç alıp sonra bunu hazineden ödemiştir. Sultan Sencer devrinde de (1118-1157) bazı devlet büyükleri kendi sermayelerini cehbezlere işlettirmişler veya borç alıp kârdan ödemişlerdir.

Para sisteminin altın ve gümüşe dayanması, sarraflarca para basımı, paralarda kırpma yapma veya başka madenler karıştırma gibi olaylar, esas meslekleri sarraflık olan cehbezlerin maliyede çalıştırılmaları ihtiyacını doğurmuş ve özellikle milâdî IX ve X. yüzyıllarda gerek piyasada gerekse devlet dairelerinde cehbezlerin itibarı çok artmıştır. Kalkaşendî Memlükler devrindeki sarraflardan bahsederken eskiden bu memurlara cehbez denildiğini söyler (Subhu'l-aʿşâ, V, 466). Osmanlı Devleti'nde bu vazifeyi "sâhib-i ayâr" denilen darphâne görevlisi yerine getiriyordu.

Cehbezlerin hazine ile ilgili hesaplarını teftiş ve piyasadaki faaliyetlerini denetlemek için "dîvânü'l-cehbez" adlı bir divan kurulmuştur. Merkezde yani Bağdat'ta bulunan cehbez divanının yanı sıra vilâyetlerde de böyle bir daire bulunmaktaydı. Beytülmâl ile daha sıkı ilişki içinde bulunan cehbez divanı "para değiştirme dairesi" olarak da gösterilmektedir. Devlet kasalarında biriken muhtelif cins paralar bu divanda ihtiyaca göre birbiriyle değiştirildiği gibi aynî gelirler de paraya çevriliyordu. Bir kısım haraçları ve diğer bazı gelirleri de tahsil eden cehbez dairesi ödemede bulunan mükellefe bir makbuz (berâe veya vusûlât) veriyordu. Eğer ödeme takside bağlanmışsa bu defa onlar için "rûzât" denilen belgeler tanzim ediyordu. Cehbez divanı, günlük gelir miktarlarını gösteren bir gelir cetveli (kāime) tanzim eder ve bunu gelir belgeleriyle karşılaştırarak denetimini yapardı. Malî dairelerin günlük gelir ve giderlerini çıkardıkları cetvellere ise "rûznâmçe" adı verilmektedir. Cehbez divanı tarafından günlük kasa girdisini gösteren listelerden ayrı olarak aylık ve yıllık gelir yekünü ile gider (nafakat) hesaplarını ve hazine bakiyesini (hâsıl) gösteren cetveller çıkartılır ve bunlar beytülmâle takdim edilirdi ki bunlardan aylık olanına "hatme" (الختمة), yıllık olanına da "el-hatmetü'l-câmia" denilirdi.

Cehbez divanı sadece kendisi için değil devlet hazinesi için de aylık ve yıllık olarak gelir ve gider hesap cetvelleri çıkartmaktaydı. Haraç divanı da buna benzer bir cetvel (a'mâl) hazırlardı ki muhtemelen cehbez divanı aylık ve yıllık bütçe hesaplarını yaparken bunlardan da faydalanıyordu. Ancak bu hesaplar, maliyedeki sistem gereği "ezimme divanı" diye anılan maliye denetleme dairesinin tetkikine sunulmuş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Supplément aux Dictionnaires Arabes, Beyrut 1968, I, 226; Cehşiyârî, el-Vüzerâ᾽ ve'l-küttâb, s. 220; Kudâme b. Ca'fer, el-Harâc (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986, s. 41-42; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 65; Hasan b. Muhammed Kummî, Târîh-i Kum (trc. Hasan b. Ali Kummî, nşr. Seyyid Celâlüddin Tahrânî), Tahran 1341 hş., s. 149-150; Ebû Ali et-Tenûhî, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1921, I, 109; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Beyrut, ts., s. 37-38, 41; Hilâl es-Sâbî, el-Vüzerâ᾽ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1958, s. 90-93, 140-141, 277-278, 451-452; İbn Memmâtî, Kavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atiya), Kahire 1299/1943, s. 9; Nevevî, Tehzîb, III, 56; İbnü'l-Fuvatî, el-Havâdisü'l-câmiʿa (nşr. Nu'mân el-A'zamî), Bağdad 1351/1932, s. 64-71; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, V, 466; VI, 44; X, 16, 27, 41; Kādî Esad, Kavânînü'd-devâvîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3360, vr. 113b; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâ᾽ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 462; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 118; Uzunçarşılı, Medhal, s. 377-378; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîhu'l-ʿIrâkı'l-iktisâdî fi'l-karni'r-râbiʿi'l-hicrî, Bağdad 1948, s. 159-163, 168-173; F. Lokkegard, Islamic Taxation, Copenhagen 1950, s. 158-159; Muhammed Kürd Ali, el-İslâm ve'l-hadâretü'l-ʿArabiyye, Kahire 1950-59, II, 260-261; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 136-137; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 301-302, 351-352; Celâl Yeniçeri, İslâmda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 119-123, 132-136, 169; W. J. Fischel, Djahbadh", EI² (İng.), II, 382-383.

Celâl Yeniçeri

CEHCÂH el-GIFÂRÎ

جهجاه الغفاري

Cehcâh b. Saîd el-Gıfârî (ö. 36/657)

Bey‘atürrıdvân’da bulunan sahâbîlerden biri.

Mekke ile Medine arasında bulunan Gıfâr kabilesindendir. Babasının adının Kays veya Mes‘ûd olduğu da söylenmektedir. Cehcâh kabilesinden bazı kimselerle Hz. Peygamber’e gelerek müslüman oldu. Bey‘atürrıdvân*da bulundu ve Benî Mustalik kabilesiyle yapılan Müreysî‘ Gazvesi’ne (Şâban 5/Ocak 627) katıldı. Vâkıdî’nin rivayetine göre muhacirlerin fakirlerinden olduğu için bu sırada ücretli olarak Hz. Ömer’in hizmetini görüyor ve onun atını çekiyordu. Muharebe müslümanların zaferiyle sonuçlandıktan sonra Müreysî‘ Kuyusu başında su almak üzere bir kalabalık toplanmıştı. Bu sırada Cehcâh ile ensardan Cüheyneli Sinân b. Vebre arasında su yüzünden kavga çıktı ve Cehcâh Sinan’a birkaç tekme attı. Bunun üzerine Sinân b. Vebre, “Yetişin ey ensar!” diye bağırdı; Cehcâh da, “Yetişin ey muhacirler!” diye seslendi. Hz. Peygamber’i çok üzen bu kavga, orada bulunan ve aynı zamanda Sinân b. Vebre’nin dostu olan Abdullah b. Übeyy’in muhacirlere karşı beslediği kin ve öfkeyi açığa vurmasına ve Medine’ye döndüklerinde müslümanları oradan çıkaracaklarına dair Münâfikun sûresinin 8. âyetinde, “Eğer bu savaştan Medine’ye dönersek andolsun ki şerefli kimseler alçakları oradan çıkaracaktır” şeklinde ifade edilen sözleri söylemesine sebep olmuştur.

Tabakat kitaplarında anlatıldığına göre Cehcâh bir gün Hz. Osman minberde hutbe okurken bilinmeyen bir sebeple dayandığı bastonu alıp sağ dizinde kırmış, kırılan bastonun kıymığı dizine batmış ve bundan sonra kemik erimesi hastalığına tutularak Hz. Osman’ın şehid edilmesinden birkaç ay sonra vefat etmiştir.

Atâ b. Yesâr ve Süleymân b. Yesâr ile İbn Ömer’in âzatlısı Nâfi‘in kendisinden hadis rivayet ettiği söyleniyorsa da Buhârî bunun doğru

olmadığını kaydetmektedir. Tirmizî onun Hz. Peygamber'den rivayeti bulunduğunu söylemektedir ("Eṭʿ ıme", 20).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 63/5; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr, II, 249; Tirmizî, "Tefsîr", 63, "Eṭʿ ime", 20; a.mlf., Tesmiyetü ashâbi'n-nebî (nşr. Ali Yardım), İzmir 1985, s. 334; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 415, 416, 435; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 605; İbn Abdülber, el-İstî'âb, I, 252-253; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 365-366; a.mlf., el-Kâmil, II, 192; III, 168, 403; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 253; Elmalılı, Hak Dini, VI, 5005.

Ali Yardım

CEHDAMÎ

الجهضمي

Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî (ö. 282/896)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

199 (815) veya 200 (816) yılında Basra’da doğdu. Daha sonra Bağdat’a yerleşti. Basra’da Ezd kabilesinden Cehâdıme kolunun yerleştiği mahalleye nisbetle anılır. Büyük dedesi Hammâd b. Zeyd’den (ö. 179/795) Ebü’l-Hüseyin İbn Ebû Ya‘lâ’ya (ö. 526/1131) kadar yaklaşık üç asır boyunca birçok değerli âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Cehdamî küçük yaşta ilme alâka duydu; İbnü’l-Muazzel’den fıkıh, Ali b. Medînî’den hadis öğrendi. Bunlardan başka aralarında Müsedded b. Müserhed, Ka‘nebî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Süleyman b. Harb ve kendi babası İshak b. İsmâil gibi muhaddislerin bulunduğu birçok hocadan hadis rivayet etti. Mûsâ b. Hârûn, Nesâî, İbn Mücâhid, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, Ebû Amr İbnü’s-Semmâk, Niftaveyh, Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî gibi tanınmış âlimler de kendisinden rivayette bulundular.

Mütevekkil-Alellah zamanında 860 yılında Bağdat’ın doğu tarafına kadı tayin edilen Cehdamî, Mühtedî-Billâh tarafından 869’da bu görevden alındı. Ancak Mu‘temid-Alellah ertesi yıl onu görevine iade etti. Daha sonra kendi isteğiyle Bağdat’ın batı tarafı kadılığına nakledildi (872). Dört yıl sonra da Bağdat’ın tamamına kadı oldu ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü (Hatîb, VI, 287-288).

Cehdamî ayrıca halife tarafından Saffârîler’den Ya‘kūb b. Leys’e gönderilen heyetlerin içinde yer almış (870, 875), Fars bölgesini ele geçiren Abdurrahman b. Vâsıl’a, esir aldığı Ahvaz nâibi İbn Müflih’i serbest bırakması için elçi olarak gönderilmiştir (875). Kaynakların çoğunda 22 Zilhicce 282 (11 Şubat 896) tarihinde vefat ettiği kaydedilirken bazı eserlerde 284’te (897) öldüğüne dair bir rivayete de yer verilir.

Mâlikî fıkhında büyük otorite olan Cehdamî bu mezhebin delillerini ortaya koymuş ve Irak'ta yayılmasını sağlamıştır. Yahyâ b. Eksem'in (ö. 242/857), Medineliler'in fıkhî görüşlerinin tartışıldığı bir meclise Cehdamî'nin gelmesi üzerine, "İşte Medine geldi" demesi, onun Medine fıkhını (Mâlikî fıkhını) çok iyi bildiğini göstermektedir. Ebü'l-Velîd el-Bâcî ictihad derecesini anlatırken İmam Mâlik'ten sonra Cehdamî'den başkasının bu dereceye ulaşmadığını söyler. Cehdamî hadis âlimlerince sika* kabul edilmiş, uzun ömürlü olması sebebiyle de yaşadığı devirde "âlî isnâd"lı hadis rivayet etmek isteyen hadis talebeleri kendisine başvurmuştur.

Bid'at ehline şiddetle karşı çıktığı söylenen Cehdamî, resmî görevinden artakalan zamanının büyük kısmını hadise ve diğer ilmî çalışmalara ayırmıştır. Sarf, nahiv ve lugat ilminde ileri bir seviyeye

ulaşmış, aynı zamanda şiirle de meşgul olmuştur. Müberred'in (ö. 286/899) kendisine çok saygı duyduğu ve, "Cehdamî sarf ilmi konusunda benden daha bilgilidir" dediği rivayet edilir. Kıraat ilminde de belli bir yeri olan Cehdamî, meşhur yedi imamdan Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatini Nasr b. Ali el-Cehdamî'den, İbn Kesîr'in kıraatini babasından ve Nâfi'in kıraatini Kālûn'dan öğrendi. Kādî İyâz, onun bir sonraki nesilden olan İbn Mücâhid ve İbnü'l-Enbârî'den de kıraat rivayet ettiğini söylemekteyse de Zehebî onu bu ilimde İbnü'l-Enbârî'nin hocaları arasında zikretmiş, İbnü'l-Cezerî de bu iki âlimin kıraat ilminde Cehdamî'den faydalandığını belirtmiştir. Diğer taraftan İbn Mücâhid, Nâfi'in Kālûn tarafından rivayet edilen kıraatini İsmâil b. İshak'tan öğrendiğini söylediğine göre Kādî İyâz'ın sözü edilen tesbitinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. Kur'an ilimleri, hadis ve fıkha dair kaleme aldığı eserlerden ancak birkaçı zamanımıza ulaşabilmiştir. 1. Ahkâmü'l-Kurʾân. İki ciltten ibaret olan eserin bir bölümü Kayrevan Camii Kütüphanesi'nde mevcuttur. 2. Müsnedü hadîsi Mâlik b. Enes. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir. 3. Müsnedü (Tenkīhu) hadîsi Eyyûb es-Sahtiyânî. Bu eser de Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (bu üç eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 88, 476). 4. Kitâbü Fazli's-salât ʿale'n-nebî. 104 hadisten meydana gelen bir cüzdür. Dört yazma nüshası mevcut olan eser Nâsırüddin el-Elbânî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1383/1963; Beyrut 1389/1969, 1397/1977). Alican Tatlı, Köprülü ve Ezher nüshalarını esas alarak eseri

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (1989). 5. Kitâbü'l-Kırâ ͗ât. Cehdamî'nin önemli eserlerinden biri olup yirmi imamın kıraatini ihtiva etmekte, ancak günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

Cehdamî'nin kaynaklarda adı geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Me ͑âni'l-Kur ͗ân ve i ͑râbüh, el-İhticâc bi'l-Kur ͗ân, el-Muvatta ͗ ͗, Ziyâdâtü'l-Câmi ͑ mine'l-Muvatta ͗, Şevâhidü'l-Muvatta ͗, Müsnedü hadîsi Sâbit el-Bünânî, Müsnedü hadîsi Ebî Hüreyre, es-Sünen, el-Mebsût, Muhtasarü'l-Mebsût, Kitâbü'l-Ferâ ͗iz, Kitâbü'r-Red ͑ ale'ş-Şâfi ͑î fî mes ͗eleti'l-humus, Kitâbü'r-Red ͑ alâ Ebî Hanîfe, Kitâbü'r-Red ͑ alâ Muhammed b. elHasan, Kitâbü'l-Emvâl, Kitâbü'ş-Şüf ͑a.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IX, 476, 513, 516, 526; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Seb ͑a (nşr. Şevkı Dayf), Kahire 1972, s. 88; el-Cerh ve't-ta ͑dîl, II, 158; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 252; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 284-290; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 166-181; Yâkut, Mu ͑cemü'l- ͗üdebâ, VI, 129-140; Zehebî, A ͑lâmü'n-nübelâ ͗, XIII, 339-341; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 625-626; a.mlf., Ma ͑rifetü'l-kurrâ ͗, I, 280; Safedî, el-Vâfî, IX, 91-93; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, s. 92-93; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye, I, 162; Süyûtî, Bugyetü'l-vu ͑ât, I, 443; Dâvûdî, Tabakatü'l-müfessirîn, I, 105-107; Keşfü'z-zunûn, I, 20, 585; II, 1279, 1449, 1730; Brockelmann, GAL Suppl., I, 273; Sezgin, GAS, I, 88, 475-476; Ch. Pellat, "al-Azdî", EI² Suppl. (İng.), s. 113.

Alican Tatlı

CEHENNEM

جهنم

İnkârcıların ve günahkârların âhirette cezalandırılacakları yer.

Cehennemin (cehennâm, cihinnâm) “derin kuyu; hayırsız, uğursuz” anlamına gelen Arapça asıllı bir kelime olduğunu ileri süren İslâm bilginleri olmuşsa da dil âlimleri bu konuda tereddüt etmişlerdir (meselâ bk. Lisânü’l-ʿArab, “cehennem” md.). Grekçe’de geenna, Latince’de gehenna olarak kullanılan kelimenin aslı, büyük ihtimalle İbrânîce gé-Hinnom’dan (Hinnom vadisi) gelmektedir. Nitekim bu isim “gé ben Hinnom” (Hinnom oğlu vadisi), “gé bené Hinnom” (Hinnom oğulları vadisi) ve “gé Hinnom” şeklinde Ahd-i Atîk’te de geçmektedir (Yeşû, 15/8; 18/16; II. Tarihler, 28/3; 33/6; Yeremya, 7/31, 32; 19/2,6; 32/35; II. Krallar, 23/10; Nehemya, 11/30). Câhiliye şairlerinden A‘şâ ile (“cehennâm” şeklinde) Ümeyye b. Ebü’s-Salt’ın şiirlerinde yer alan cehennemin İslâm’dakine benzer bir şekilde tasvir edilmesi tereddütle karşılanmış ve bu şiirlerin Ümeyye’ye sonradan nisbet edildiği düşünülmüştür.

DİNLER TARİHİ.

Gé-Hinnom İsrâil tarihinde, İsrâiloğulları’nın sözde ibadet saydıkları gayri insanî ve gayri ahlâkî faaliyetleri ifade ettiği için kötü bir şöhrete sahiptir. Orada saltanatını savaş ve salgın hastalıklarla sürdüren bir cehennem tanrısı olduğuna inanılan Molek’e tapılmakta ve onun öfkesini yatıştırmak için çocuk kurban edilmekteydi. İlk defa Yahuda Kralı Ahaz (m.ö. 735-716), Hinnom vadisinde buhur yakıp çocuklarını “ateşten geçirmiş” (yakmış), Ahaz’dan sonraki ikinci kral Manasse de yine orada oğluna aynı muameleyi yapmıştır (II. Tarihler, 28/3; II. Krallar, 16/3; 21/6; Yeremya, 2/20-24). Kral Yoşiya dinî reformu sırasında (m.ö. 622) bu âdeti yasaklamıştır (II. Krallar, 23/10). İbadet adına çocukların katledilip yakılması yüzünden İsrâil peygamberlerinin geHinnom’u lânetlemeleri üzerine bu yer İşaya’dan itibaren (İşaya, 66/24) zamanla gelişen yahudi eskatolojisindeki

cehennemin sembolü olmuş ve ölüm sonrasında azap çekilecek yere bu ad verilmiştir.

Ölümden sonraki hayatla ilgili inançlar hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur. Buna paralel olarak kötü davranışların cezalandırılacağı da kabul edilmektedir. Eski Mezopotamya dinlerinde insanın ölümden sonra yeryüzünün batı tarafında bulunan, yedi sur ve yedi kapı ile çevrili yere gittiğine, dönüşü olmayan bu yere tanrıça Allatu'nun hükmettiğine, oradakilerin gıdasının toz, bulanık su ve toprak olduğuna inanılmaktaydı. Eski Mısır dinine göre ölenler Oziris'in yer altı dünyasına gitmekte, hesaba çekildikten sonra suçlu bulunanlar cezalandırılmaktadır.

Mecûsîliğe göre, inanmayan kişinin ruhu Sinvat Köprüsü'nden geçemeyip cehennemin derinliklerine düşer. Bu aşağı âleme "yalancının evi" anlamında drujodemana veya "yalancının çukuru" anlamında druzotman denilmekteydi. Karanlık, ıstırap ve gürültü ile dolu olan bu yer altı dünyasında kötülerin gıdası pislikten ibarettir.

Hinduizm'deki ruh göçü (tenâsüh) inancı, cehennemle ilgili motiflerin gelişmesini önlemiştir. Naraloka adı verilen cehennem, bu dünyada herhangi bir dinî kuralı ihlâl eden kişiye öteki dünyada buna denk bir cezanın uygulandığı acılarla dolu yerdir. Hinduizm'de cehennem bir nevi arınma yeridir. Kişi burada cezasını çektikten sonra arınmış olarak yeniden yeryüzüne döner.

Budizm'de yedi cehennem inancı vardır. Bu cehennemler yeryüzünün altındadır ve kötü davranışlarda bulunanlar burada uzun süre çok çeşitli işkencelere mâruz kalırlar. İnsanların parçalanması, alevli silâhlarla kesilmesi, ezilme, ağaçlara asılıp yakılma başlıca ceza çeşitleridir. Budizm'deki cehennem telakkisinde ne alevler söner ne de acılar diner.

Ahd-i Atîk'te açık ve net bir cehennem tasviri yoktur. Tevrat'ta ölüm hadisesi ilk insanın hatasıyla irtibatlandırılmış (Tekvîn, 2/17; 3/19), fakat ölüm sonrası hayat açıklanmamıştır. "Atalarına selâmetle gideceksin" (Tekvîn, 15/15; 25/8, 17; 35/29; 49/29); "Atalarınla uyuyacaksın" (Tesniye, 31/16);

“Kavmine katılacaksın” (Tesniye, 35/50) gibi dolaylı ifadeler ölümü anlatmaktadır. Ölüm sonrasındaki hayat ise “ölüler diyarı” anlamındaki şeol kelimesiyle ifade edilmektedir ki bu kelime Asur dilindeki kigallu (büyük yer) veya arallu (ölüler krallığı) ile eski Mısır’daki dêt’in (aşağı dünya) karşılığıdır. Şeol kelimesinin “oymak, kazmak, çukurlaştırmak” ve “istemek” anlamlarındaki şâal kökünden türediği, şeolün doymak bilmeyen ve her zaman yeni kurbanlar isteyen bir yer olduğu için bu adı aldığı rivayet edilmektedir (DB, II/2, s. 1793). Tevrat’ın Yunanca tercümesinde şeol kelimesi, Grek kültüründe “ruhların vücuttan ayrıldıktan sonra gittikleri yer” anlamına gelen hades ile karşılanmış, Kitâb-ı Mukaddes’in Latince tercümesi olan Vulgate’ta ise infernus (aşağı, alt tabaka), inferi (cehennemler), inferus (aşağıda olan) şeklinde çevrilmiştir.

Şeol kelimesi Ahd-i Atîk’te ilk defa Hz. Ya‘kub’un, oğlu Yûsuf için tuttuğu yas münasebetiyle zikredilir. Hz. Ya‘kub, Yûsuf’u bir canavarın parçalayıp yediğini düşünerek, “Oğlumun yanına, ölüler diyarına (şeol) yas tutarak ineceğim” demiştir (Tekvîn, 37/35). Ahd-i Atîk’teki bu ve benzeri ifadeler ölümle her şeyin bitmediğini, ölüm sonrasında başka bir hayatın mevcut olduğunu göstermektedir. Ahd-i Atîk’e göre şeol yerin derinliklerindedir (Tesniye, 32/22; Mezmurlar, 48/18; 54/16; 62/10; 85/13; 87/7; 138/8; Eyub, 17/16; Süleyman’ın Meselleri, 9/18); ışığın nüfuz edemediği karanlık bir yerdir (Eyub, 10/21, 22; Mezmurlar, 48/20; 87/13); girişi kapılarla kapalıdır (Mezmurlar, 9/15; 106/18; Eyub, 38/17); oraya bir defa girildi mi tekrar hayata dönmek için çıkmak mümkün değildir (Eyub, 7/9, 10); orası bütün canlıların varacakları bir yerdir (Eyub, 30/23); orada oturanlar “refaîm/rephaim” (zayıflar) diye adlandırılır (Meseller, 9/18; 21/16; Eyub, 26/5); ölüler diyarı hiç doymaz (Süleyman’ın Meselleri, 27/20; 30/15, 16); insanları yutmak için ağzını açmış bir dev gibidir (İşaya, 5/14). Şeol için “helâk çukuru” (Mezmurlar, 55/23), “karanlık diyar” (Mezmurlar, 107/10), “unutma diyarı” da (Mezmurlar, 89/12) denilmektedir; çünkü oraya giren unutulacak ve bir daha anılmayacaktır (Eyub, 24/20). Dünyadaki durumları ne olursa olsun bütün canlılar şeol diyarına gideceklerdir (Eyub, 3/13, 19; 30/23).

Ahd-i Atîk’te şeol, bütün ölüler için müşterek bir ikamet yeri olarak kabul edilmekle birlikte iyilerin mükâfat, kötülerin azap göreceği bir yer olarak da gösterilmektedir. Apokrif kitaplardan Assomption de Moise’e göre iyilerin

mükâfat göreceği cennetin yanında (DBS, III, 575), Secrets d'Hénoch'a göre onun kuzeyinde (a.e., II, 1070) bulunan cehennem, yahudi inancında günahkârlar için bir işkence ve azap yeridir. Büyük günün muhakemesinden sonra suçlular oraya atılacaklar, sünnetli olanlar oraya girmeyeceklerdir. Tanrı ile İsrâiloğulları arasında sünnet ile tesbit edilen ahid o derece önemlidir ki İsrâil soyundan gelen biri cehenneme mahkûm olsa, bu kısa bir müddet için de olsa, sünnet derisi kendisine iade edilecektir (a.e., III, 579).

Cehennemdeki azap ateş, duman, susuzluk ve karanlık şeklinde olacaktır. Bazı yahudi bilginleri âhirette kefâret ödeyerek günahtan arınmanın ve âhirette azaptan kurtulmanın mümkün olmadığını savunurlar. Ancak bazı metinlere göre yaşayanların dua ve sadakaları ölüyü cehennemden kurtarabilir. Günahı az olanlar cehennemde on iki ay kalıp çıkacaklar, diğerleri orada ebediyen kalacaklardır (DBS, III, 579). Dinlerinden dönen yahudiler için azap ebedîdir (İşaya, 66/24). Orası geri dönülmeyen, derin, gizli, her şeyin toz ve koyu karanlıklarla karartıldığı bir yerdir (Eyub, 10/21; 11/8; 14/13; 24/19; 26/6; 17/16, 13). Le livre d'Hénoch'a göre cehennem yerin altındaki bir uçurum ve ateştir; kötüler oraya hapsedilir; oradakilerin affedilme umutları yoktur (DBS, II, 1070). Secrets d'Hénoch'a göre ise cehennem çok soğuk, karanlık ve ateşlidir; günahkârlar orada hem donar hem yanarlar (a.e., II, 1070). Oradakiler duyulardan tamamen mahrum olmayıp uyuyanlar gibi zayıf ve sessizdirler (Eyub, 14/22; 3/13, 17, 18). Yeryüzünde olanlardan haberdar değildirler; Tanrı'ya hamdedemezler (Eyub, 14/21; Vaiz, 9/5, 6, 10; Mezmurlar, 6/6; 29/10; 87/11; 113/17). Kötülerin cehennemdeki azap şekli daha çok ateşledir (İşaya, 33/14; 66/24; 50/9, 11). Kötüler orada korkunç bir azaba uğrayacaklar, ateş ve kurt onların bedenlerini yok edecektir (İşaya, 14/11; Siracide, 7/19). Sünnetsiz ölenler ve kılıçla öldürülenler de (kâfirler) en aşağı tabakaya atılacaklardır (Hezekiel, 32/17-32).

Yahudi literatüründe cehennemin çölde, denizde ve Kudüs'te kapılarının olduğu, bir girişinin Kudüs yakınlarındaki Hinnom vadisinde bulunduğu, cehennemin gökte veya karanlık dağların ötesinde olduğu da ifade edilmektedir (EJd., XII, 998). Cehennem kapılarının bekçileri vardır. Orada işkenceye dünyada günah işleyen organdan başlanır. Yakma ve dumanla boğma azap türlerindendir. Cehennemde cumartesi günü azap yoktur. Kötüler bazan ateşe bazan da buzlara atılır (a.e., XII, 998).

Ahd-i Cedîd'de cehennem, yahudi inancında olduğu gibi şeolün kötülere tahsis edilen kısmıdır. Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ çarmıha gerildikten sonra yer altındaki şeolün iyiler kısmına (limbos) inmiş, iyileri oradan çıkararak onlara semanın kapılarını açmıştır. Cehennem artık sadece semada olmayan ölülerin ikamet yeridir (DB, II/2, s. 1795). İncil'lerde Hz. Îsâ oradan "cehennem" (Matta, 5/29, 30), "cehennem ateşi" (Matta, 5/22), "fırın ateşi" (Matta, 13/42, 50), "ebedî ateş" (Matta, 18/8; 25/41) ve "sönmez ateş" (Markos, 9/43; Luka, 16/1931) diye bahsetmektedir. Ayrıca bu yer "karanlıklar ve ceza yeri" (Matta, 8/12; 22/13; 25/30; Yahuda'nın Mektubu, 6, 13; Petrus'un İkinci Mektubu, 2/4, 17), "uçurum" (Luka, 8/31; Vahiy, 9/11; 20/1, 3), "kükürt ve ateş gölü" (Vahiy, 19/20; 20/9; 21/8) şeklinde de nitelendirilmektedir.

Ahd-i Cedîd'e göre cehennem şeytanın ve cehennemliklerin ceza yeridir (Matta, 25/41); günahkârlar öldükten hemen sonra oraya inerler (Luka, 16/22); ruh ve vücutlarıyla azap çekerler (Matta, 10/28). Orada koyu karanlıklar içinde (Matta, 13/12; 22/13; 25/30), ölmeyen kurtlar ve sönmeyen ateşle (Markos, 9/43, 45, 47) korkunç azaplar vardır (Matta, 8/12; 13/50; 22/13; Luka, 8/28). Hıristiyan kutsal metinleri cehennemdeki azabın ateşle olacağını ve ebedîliğini vurgular (Matta, 18/8; 25/41; Yahuda'nın Mektubu, 7; Vahiy, 19/3). Hz. Îsâ cezanın suçlara göre olacağını belirtmiştir (Matta, 10/15; 11/21-24; Luka, 10/12-15; 12/47-48; Vahiy, 18/6, 7).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cehennem" md.; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1983, s. 33, 63-64, 113-114, 164; M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1984, I, 76-79; M. Richard, "Enfer", DTC, V/1, s. 28-120; A. Vacaut, "Enfer", DB, II/2, s. 1792-1796; H. Lesètre, "Géennom", a.e., III/1, s. 153-155; F. Vigouroux, "Géhenne", a.e., III/1, s. 155; J. Chaine, "Géhenne", DBS, III, 563-579; P. Antoine, "Enfer", a.e., II, 1063-1076; T. H. Gaster, "Géhenna", IDB, II,

361-362; a.mlf., “Dead, Abode of the”, a.e., I, 787-788; Halim Sabit Şibay, “Cehennem”, İA, III, 45; TA, X, 9598; C. Harris, “State of the Dead”, ERE, XI, 833-838; E. J. Thomas, “State of the Dead”, a.e., XII, 829-833; L. J. Apple – B. Kedar, “Netherworid”, EJd., XII, 996-998.

Ömer Faruk Harman

KELÂM.

Cehennemin İsimleri. Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş yedi âyetinde yer alan cehennem, herhangi bir sözlük anlamı taşımaktan çok kâfirlerin, münafıkların, zalimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yer olarak tasvir edilir. Nitekim söz konusu âyetlerin birçoğunda cehennem “mesvâ, me’vâ” (mekân) kelimeleri veya “azâbü cehennem, nârü cehennem” terkipleriyle kullanılmıştır. Kur’an’da, kötülerin âhiret hayatında cezalandırılacakları yeri ifade eden başka kavramlar da mevcuttur. Halîmî’nin kanaatine göre (el-Minhâc, I, 472) bu kelime veya terkipler bütünüyle cehennemin adı olmayıp amellerine göre cehennemliklere azap edilecek tabakaları veya azap çeşitlerini gösterir. Meselâ “cehennem ateşi” anlamında geçen nâr kelimesi, cehennem azabının çeşitli şekillerinden sadece yakıcı olanını ifade eder. Lezâ, saîr, hutame gibi diğer kelimeler de nârın yakıcılığını tasvir etmektedir. Cehennem kelimesinin geçtiği yetmiş yedi âyetin elli biri Mekkî, yirmi altısı Medenî sûreler içinde yer alır. Bundan dolayı bazı yabancı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi, Hz. Peygamber’in âhiret azabını ifade etmek üzere önceleri açık bir kanaate sahip değilken daha sonra Habeşli hıristiyan danışmanlarından faydalanarak kararlı bir şekilde cehennem kelimesini kullanmış olması (T. O’shaughnssy, s. 465) söz konusu değildir. Cehennem birçok hadiste de Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımına paralel olarak yer almıştır (bk. Wensinck, Muʿcem: Fehâris, “cehennem” md.; Miftâhu künûzi’s-sünne, “cehennem” md.).

İslâm literatüründe genel anlamda cehennemi, azap türlerini veya onun bölümlerinden birini ifade etmek üzere çeşitli kelimeler kullanılmıştır. Muhtemelen cehennemin yedi kapısı olduğunu beyan eden âyet (el-Hicr 15/44) sebebiyle bunlardan yedisi özellikle önem kazanmıştır.

1. Cehennem. Cehennem tabakalarına ait yedili tasnif sisteminde azabı en hafif olan en üst tabakadır. Sünnî âlimlere göre burası günahkâr müminlerin azap yeri olacak, bunların azabı sona erdikten sonra ise boş kalacaktır. Bu durumda cehennem genel olarak âhiretteki azap yerinin bütününün, özel olarak da en üst tabakasının adı olmaktadır.

2. Cahîm. “Kat kat yanan, alevi ve ısı derecesi yüksek ateş” anlamında olup yirmi altı âyette ve bazı hadislerde geçer. Kur’an’da daha çok cehennem yerine, birkaç âyette de “tutuşturulan yakıcı ateş” anlamında kullanılmıştır (bk. CAHÎM).

3. Hâviye. “Yukarıdan aşağıya düşmek” anlamındaki hüviy kökünden isim olan hâviye “uçurum, derin çukur” mânasına gelir. Kur’an’da sadece bir yerde zikredilmiş ve aynı yerde “harareti yüksek ateş” diye de tefsir edilmiştir (el-Karia 101/9-11). Hâviye cehennemin adı olarak bir hadiste de geçmektedir (Nesâî, “Cenâiz”, 9).

4. Hutame. “Kırmak, ufalayıp tahrip etmek” anlamındaki hatm kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup Kur’an’da yer aldığı bir tek sûrede, “Allah’ın yüreklere kadar tırmanan tutuşturulmuş ateşi” diye açıklanmıştır (el-Hümeze 104/4-7). Hutame cehennemin bütününe ait bir isim olabileceği gibi belli bir kısmını ifade etmek üzere de kullanılmış olabilir. Kelimenin sözlük anlamı ile Kur’an’daki açıklaması arasında tam bir uygunluk vardır. Zira tutuşturulmuş şiddetli ateş karşılaştığı her şeyi yakıp tahrip eder ve onun en iç kısmına kadar işler. Âhiretteki cezayı ve dolayısıyla cehennem ateşini maddî değil de mânevî olarak kabul edenler hutamenin âyetteki izahına dayanarak “kalpleri saran ateşli kaygı” şeklinde bir yorum getirirler. Ancak cehennem azabıyla ilgili âyetlerin bütününe bakıldığında böyle bir yorumu doğru bulmak mümkün görünmemektedir.

5. Lezâ. “Hâlis ateş” anlamına gelen kelime Kur’an’da bir yerde geçmekte ve “bedenin uç organlarını söküp koparan” diye nitelendirilmektedir (el-

Meâric 70/15-16).

6. Saîr. “Tutuşturmak, alevlendirmek” anlamındaki sa‘r kökünden sıfat olup Kur’ân-ı Kerîm’de biri fiil şeklinde olmak üzere on yedi âyette yer alır. Saîr Kur’an’da çoğunlukla cehennemin bir adı olarak, bazan da “tutuşturulmuş, alevli ateş” mânasında kullanılmıştır. Aynı kullanılış hadislerde de mevcuttur (Wensinck, Muʿcem, “saîr” md.).

7. Sakar. “Şiddetli bir ısı ile yakıp kavurmak” anlamındaki sakr kökünden isimdir. Dört âyette cehennem kelimesi yerine kullanılmış, bunlardan Müddessir sûresinde (74/28-29), “yaktığı şeyi tüketircesine tahrip etmekle birlikte sönmeyip yakmaya devam eden ve insanın derisini kavuran” şeklinde nitelendirilmiştir. Kurtubî’ye göre sakar kemiği değil eti yakıp tahrip eder (et-Tezkire, s. 448). Bu yorum kelimenin sözlük anlamına ve Kur’an’daki kullanımına da uygun düşmektedir.

Kur’an’da cehennem için kullanılan başka kelime ve terkipler de mevcuttur. Beş âyette “azâbü’l-harîk” terkibi içinde yer alan harîk “yakıcı, yangın” veya “ateş” mânasını ifade etmektedir. Bir âyette, “Erkek ve kadın müminleri -sırf iman etmeleri sebebiyle-işkenceye tâbi tutup da tövbe etmeyenler için cehennem azabı ve yangın azabı (azâbü’l-harîk) vardır” (el-Burûc 85/10) denilmekte ve cehennemdeki cezalandırmanın ateşle olacağı belirtilmektedir. On iki âyette geçen hamîm “kaynar su” anlamında olup cehennemdeki azap türlerinden biri olmak üzere cehennemliklere içirileceği ve başlarından aşağı döküleceği beyan edilir. Aynı kökten türeyen ve bir âyette geçen yahmûm, hamîm mânasına gelebileceği gibi “ısı derecesi yüksek kapkara duman” anlamında da olabilir. Nitekim âyette cehennemlikler için, “Serin ve hoş olmayan kapkara bir duman içinde kalacaklardır” denilmektedir (el-Vâkıa 56/43-44). Fahreddin er-Râzî’ye göre yahmûmu cehennemin isimlerinden biri olarak da kabul etmek mümkündür (Mefâtîhu’l-gayb, XXIX, 168). “Temas ettiği şeyi zehir gibi etkileyip dokularına işleyen sıcak rüzgâr” (sam yeli) mânasındaki semûm da cehennem azabının türlerinden olmak üzere iki âyette yer almıştır. Bunlardan “azâbe’s-semûm” (et-Tûr 52/27) terkibindeki semûm cehennemin isimlerinden biri olabilir. “Hapishane, derin çukur” anlamındaki siccîn kelimesinin (bk. el-Mutaffifîn 83/78) cehennemin veya oradaki vadilerden birinin adı olduğunu kabul edenler vardır (Râgıb el-

İsfahânî, el-Müfredât, “scn” md.). “Azıp sapmak, yanlış inançları benimsemek” anlamına gelen gay kelimesinin cehennem kuyularından, nehirlerinden veya vadilerinden birinin adı olduğu bazı müfessirlerce ileri sürülmüştür (Taberî, XVI, 75-76). Çeşitli sûrelerde yirmi yedi defa geçen veyl, bir kötülük ve musibetin vukuu halinde, “Yazıklar olsun, vay haline!” anlamında kullanılan bir ünlem olmakla birlikte bir kısım müfessirler bunun cehennemdeki bir kuyunun, vadinin veya dağın adı olduğunu söylemişlerdir (a.g.e., I, 299-300). Cehennem için kullanılan terkiplerden biri “dârü’l-bevâr” (helâk yurdu [İbrâhîm 14/28]), bir diğeri de “sûü’d-dâr”dır (kötü yurt [er-Ra‘d 13/25]). Tîn sûresinde (95/5) yer alan “esfele sâfilîn” (aşağıların aşağısı) tabiri, Katâde ve Mücâhid gibi

müfessirlerce cehennem mânasına alınmış, Taberî ise terkibe “erzel-i ömür” anlamı veren İbn Abbas’ın görüşünü tercih etmiştir (Câmiu’l-beyân, XXX, 156-157).

Kur’ân-ı Kerîm’de cehennemle ilgili olarak yer alan isimlerin hemen hepsi, uhrevî cezaların en yaygını olacağı anlaşılan ateşle buna ait çeşitli etkileri ifade etmektedir. Bu isimleri, muhtelif âyetlerde 126 defa geçen ve 101 yerde “cehennem ateşi” mânasına geldiği anlaşılan nâr kelimesi içinde mütalaa etmek mümkündür. Râgıb el-İsfahânî, nârın gözle algılanan alevli ateş anlamına geldiğini söyler (el-Müfredât, “nâr” md.). Nâr dışındaki isimlerin taşıdığı bazı farklı anlamlar da yine ateşin özellikleri ve etkileriyle ilgilidir. Hadis literatüründe cehennem kelimesi ve onun diğer isimleri fazla yer almadığı halde nâr için Mu‘cem’de verilen kaynak listesi yirmi sayfaya yaklaşmaktadır.

Hadis kitaplarının bir kısmında (bk. İbn Kesîr, II, 248-253; krş. Kurtubî, s. 468-472) sahih olup olmadıkları tartışılabilen rivayetlerde, Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı kaydedilen cehennemle ilgili bazı isimler de vardır. “Bûlüs hapishanesi, hüzün kuyusu, lemlem vadisi, hebheb vadisi, kallût nehri” gibi. Müddessir sûresinde geçen (74/17) saûd kelimesi “güçlük ve meşakkat” anlamı taşımakla birlikte bazı rivayetlerde cehennemdeki bir dağın adı olduğu kaydedilmiştir (Taberî, XIX, 97-98; İbn Kesîr, II, 252-253). “Sarp yokuş, aşılması zor geçit” mânasındaki akabe kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de “köle âzat etmek, açlık gününde yakını olan bir yetimi veya yerde sürünen bir yoksulu doyurmak” (el-Beled 90/1117) gibi ahlâkî

meziyetler için kullanılan mecazi bir ifade olduğu halde bazı âlimlere “cehennem, oradaki bir dağ, aşılması zor geçit” veya “cehennem üzerindeki sırat” mânasına alınmak istenmiştir (Kurtubî, s. 474-476).

Tasviri. Dinler tarihi alanındaki araştırmalar, hemen bütün dinlerde ölümden sonra ikinci bir hayat yaşanacağı, orada insanlara dünya hayatında yaptıklarının karşılığı olarak mükâfat veya ceza verileceği düşüncesinin mevcut olduğunu göstermiştir. İnsandaki adalet duygusu ve müeyyide anlayışı da âhiret hayatındaki ceza ve mükâfatın varlığını gerekli kılar. Makdisî’ye göre (el-Bed ve’t-târîh, I, 184-185) bir konuda insanların çoğunun fikir birliğine varması, aklın da bunu tasvip etmesi o konunun hak olduğunun en büyük delilidir. Genellikle bütün dinlerde, özellikle de bunların semavî olanlarında ölüm sonrasındaki cezalandırmanın cehennemle (ateşle), mükâfatlandırmanın da cennetle olacağı kabul edilmiştir. İslâm literatüründe gerek Kur’an ve Sünnet’te yer alan, gerekse bunlara dayanan veya başka etkilerle oluşan cennet ve cehennem tasvirleri oldukça zengindir. Bazı İslâm âlimlerinin, geniş halk kitlelerini etkilemek amacıyla cehennem tasvirlerinde zaman zaman kendilerine has pedagojik anlayış ve metotlar çerçevesinde mübalağalı üslûp ve ifadeler kullandıkları, doğruluğu belgelenemeyen haberler naklettikleri de görülür.

Cehennemin tasviri, yani yapısı ve işleyişiyle ilgili olarak iki mesele ile karşılaşılmaktadır: Kur’an dışında kalan nakillerin sıhhati, doğruluğu sabit olan nasların anlaşılması. İslâm kelâmcıları, âhiret hayatıyla ilgili nasların müteşâbih* grubuna girdiğini ve asıl anlamları dışında mecazi mânalar da taşıyabileceklerini kabul etmişlerdir. Çünkü âhiret âlemi duyularla algılanamadığı gibi duyuların verilerine dayanan akıl yoluyla da tek başına idrak edilemez. Bu sebeple diğer âhiret hallerinde olduğu gibi cehennem konusunda da nassa bağlı kalmanın en doğru yol olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte inanç sahibi herkesi ilgilendirdiği için ebedî hayatla orada görülecek ceza ve mükâfat hakkında eski dönemlerden beri çok çeşitli senaryolar geliştirilmiş ve bir nevi âhiret edebiyatı oluşturulmuştur. Konunun deney âlemi dışında oluşu da farklı duyuşlarla farklı yorumların yapılmasına vesile teşkil etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de cennet nimetlerinin hiçbir nefsin anlayamayacağı bir mahiyet taşıdığı ifade edilmiş (es-Secde 32/17), bir kudsî hadiste de iyi kullar için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir zihnin tasavvur edemediği nimetler

hazırlandığı haber verilmiştir (Buhârî, “Tevhîd”, 35; Müslim, “Cennet”, 3-5). Makdisî gibi bazı âlimler, naslarda tasvir edilen cennet nimetleri ve cehennem sıkıntıları ile dünyadaki benzerleri arasında mevcut münasebetin mânada ve mahiyette değil sadece isimlerde ve kelimelerde olduğunu ileri sürmüşlerdir (el-Bed ve’t-târîh, I, 194-195). Yine Makdisî, “Cennetten istediğiniz gibi bahsedin, nasıl olsa o sizin yapabileceğiniz tasvirlerden çok daha üstündür” meâlinde mürsel bir hadisin rivayet edildiğini kaydederek cennet ve cehennem hakkında naslarda bulunmayan tasvirleri yapanların bu hadise dayandıklarını söyler (a.g.e., I, 190-191, 194). Cennet ve cehennemle ilgili olarak İbn Kesîr’in topladığı zengin doküman içinde özellikle Taberânî, İbn Ebü’d-Dünyâ, Ebû Ya‘lâ, Ebû Nuaym, İbnü’l-Mübârek ve Ahmed b. Hanbel’den, muhteva açısından yadırganacak açıklamaların nakledildiği dikkati çeker (bk. en-Nihâye, II, tür.yer.).

Naslarda hâkim olan temaya göre insanla Allah arasındaki aslî münasebet sevgi ve rahmete dayanır. Esmâ-i hüsnâ içinde kâinata ve özellikle insana yönelik olanlardan sadece iki veya üçü kahır ve gazap ifade etmekte, diğerleri karşılıklı rızâ ve muhabbet anlamını içermektedir. İslâm’da aslolan kulun itaat etmesi, Allah’ın dünya ve âhirette mükâfatlandırmasıdır. Ceza aslî unsur olmayıp kötülüklerin önlenmesi için bir tedbirdir. Mükâfat ve ceza ile ilgili çeşitli naslardan elde edilen sonuç şudur ki en büyük mükâfat saadet içinde ebediyet, en büyük ceza da ıstırap ve yok oluştur. Makdisî’nin de belirttiği gibi bekadan öte bir nimet, zıtları yeyip mahveden ateşten öte bir azap yoktur (el-Bed ve’t-târîh, I, 185).

Cehennemin tasvirinden önce halen mevcut olup olmadığı meselesine temas etmek gerekir. İslâm bilginlerinin çoğu cennet ile cehennemin halen mevcut olduğunu kabul ederken Cehmiyye, Mu‘tezile ve Hâricîler’den bir grup bunların kıyametin vukuundan sonra yaratılacağını ileri sürer. Konu inanç açısından önem taşımamakla birlikte mezhepler tarihiyle kelâm kitaplarında ve ilgili diğer eserlerde tartışılmıştır. Ancak halen mevcut olduklarını benimseyenler de dahil olmak üzere bütün âlimler bu ceza ve mükâfat yerlerinin kıyametten önce iskân edilmeyeceği noktasında fikir birliği içindedirler. Özellikle bazı hadislerde yer alan ve cennet ile cehennemin halen meskûn olduğunu andıran ifadeler te’vil edilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın âyetlerini inkâr edenlerin “ileride” cehenneme atılacakları (en-Nisâ 4/56) ifade edilmekte, ayrıca inkârcı

Firavun taraftarlarının “kıyamet koptuğu zaman” azaba duçar olacağı (el-Mü’min 40/46) haber verilmektedir. Mu‘tezile’nin yanında yer alan gruplara göre amacına hizmet etmeyen cennet ile cehennemin önceden yaratılmış olması Allah’a nisbet edilemeyecek abes bir şeydir, bunların mevcudiyetini ileri sürenler nerede bulunduklarını ispat

edememektedirler. Kıyametin kopmasından önce her şeyin helâk olacağını ifade eden âyet (el-Kasas 28/88) gereğince cennet ile cehennem eğer mevcutsa önce yok edilecek, sonra tekrar yaratılacaktır; böyle bir işlemin hikmetten uzak olduğu açıktır. Bunların mevcut olduğunu kabul eden grup ise delil olarak cennetten çıkarılan Âdem ile Havvâ’nın Kur’an’da yer alan kıssalarını, yine Kur’ân-ı Kerîm’de cennet ile cehennemden söz edildiği yerlerde kullanılan mâzi sigalarını ve her iki yerin Hz. Peygamber’e gösterildiğini ifade eden bazı hadisleri zikrederler. Buna karşılık Âdem’in bir süre iskân edilip sonra çıkarıldığı cennetin ebediyet cenneti değil yüksek bir mevkide bulunan bir bahçeden ibaret bulunduğunu söyleyen âlimler de vardır (bk. İbn Hazm, el-Fasl, IV, 82-83). Nitekim Ahd-i Atîk’in ifadeleri de bu doğrultudadır (bk. ÂDEM). Muhyiddin İbnü’l-Arabî, cennet ile cehennemin halen inşa halinde olduğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini ileri sürmüştür; zira bunların her ikisi de mükelleflerin iyi ve kötü amelleriyle inşa edilmektedir (bk. Şa‘rânî, II, 155).

Cennet ile cehennemin halen mevcut olduğunu savunanlar, bunların bulunduğu yerler hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cennetin yukarıda arşın altında, cehennemin aşağıda arzın altında bulunduğu görüşü epeyce taraftar toplarken nerede olduklarının bilinmediğini, hatta âhiret âleminin şimdiden mevcut olup cennet ile cehennemin orada yer aldığını söyleyenler de vardır. Ancak ortaya konan bu fikirler güvenilir dayanaklardan yoksun göründüğü gibi yer küresi ve gezegenlerle ilgili bilgilere de ters düşmektedir. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, cehennemi değişik ve şaşırtıcı bir sistem içinde arzın derinliklerinde gösterirken eskilerden intikal etmiş bazı telakkileri aktarmış bulunmaktadır (Mârifetnâme, s. 16-17).

Kur’ân-ı Kerîm’de cehennemin tasviriyle ilgili âyetler (bu âyetler için bk. İbn Kesîr, II, 202-211) onun yapısından çok işleyişini, yani azap türlerini konu edinmiştir. Ancak münafıkların cehennemin en aşağı tabakasında

olacağını (en-Nisâ 4/145) ve cehennemin yedi kapısının bulunduğunu (el-Hicr 15/44) ifade eden âyetlerle cehennemdeki “dar mekân”dan bahseden âyet (el-Furkan 25/13) ve “derin kuyu” demek olan hâviyeden (yk. bk.) söz eden âyetlerde cehennemin yapısı hakkında bazı bilgiler verildiği görülmektedir. İslâm âlimleri cehennemin yedi kapılı oluşu üzerinde durmuşlardır. Ebüssuûd’a göre kapıların daha az veya daha çok değil de yedi oluşu, oraya girmeye sebep olan vasıtalarının (beş duyu organı, şehvet ve gazap temayülleri) aynı sayıda olmasıyla ilgilidir (İrşâdü’l-akli’s-selîm, V, 79). Elmalılı Muhammed Hamdi ise şöyle bir yorum yapmaktadır: İnsanın mükellefiyet organları beş duyu ile birlikte kalp ve tenâsül uzvudur. Mânevî anlamdaki kalp kapısı açık olursa kişi doğru yoldan yürüyerek cennete girer, aksi takdirde yedi organ mükellefi yedi çeşit azaba sürükler. Nitekim cennet ehlinden söz eden âyetlerde onların kalplerinde kin ve kötülüğün bulunmadığı ifade edilir (Hak Dini, IV, 3065-3067). Bazı âlimler, Kur’an’da yer alan “yedi kapı” (seb‘atü ebvâb) ifadesinden (el-Hicr 15/44) gerçek anlamdaki kapı mefhumunu anlamışlar ve cehenneme gireceklerin sayısının çok olması sebebiyle kapıların da çoğaltıldığını kabul etmişlerdir. Nitekim Zümer sûresinde (39/71) inkârcıların cehenneme grup grup sevkedileceği ve yanına vardıklarında kapılarının açılacağı beyan edilir. Yedi kapının, cehenneme gireceklerin dinî hayat durumuna göre azap açısından farklı nitelikler taşıması ve girenleri farklı mekânlara götürmesi de mümkündür; Hicr sûresindeki ilgili âyetin devamı da bunu göstermektedir. Diğer bazı âlimler ise yedi kapının cehennemin yedi tabakasına işaret ettiğini kabul etmişlerdir. Üst üste katlar şeklinde düşünülen tabakaların en üstte bulunan birincisinin cehennem, en altta bulunan yedincisinin hâviye olduğu bu âlimlerce benimsenmiştir. Cehennem, azabı en hafif, hâviye ise en şiddetli olanıdır. İkisi arasında kalan tabakalar, cehennemin isimleri sayılırken söz konusu edilen tabakalar olup yukarıdan aşağıya doğru şunlardır: Lezâ, hutame, saîr, sakar, cahîm. Bunların sıralanmasında farklılıklar göze çarptığı gibi buralarda cezalandırılacak kişilerin kim olduğu konusunda da farklı telakkiler mevcuttur. Hemen bütün Sünnî âlimler, azabı en hafif olan birinci tabakada günahkâr müminlerin bir süre kaldıktan sonra buradan çıkarılacağını, yedinci tabakada ise münafıkların azap göreceğini kabul ederler. İkinci tabakadan itibaren de yahudiler, hıristiyanlar, Sâbiîler, ateşe tapanlar ve müşrikler cezalandırılacaktır. Ancak yedi kapı ifadesini yedi tabaka şeklinde anlamak, Kur’an’da geçen bazı isimlerle bunları adlandırmak ve

sakinlerini belirlemek ilmî bir esasa dayanmamaktadır. Nitekim Kurtubî, âhiret halleriyle ilgili meşhur eserinde yedi kapı-yedi tabaka etrafındaki görüşlerden söz ederken bu konuda sahih hiçbir naklin mevcut olmadığını belirtmekte ve Kur'an'da yer alan cehennem isimlerinin onun belli bir yerinin değil tamamının adı olduğunu söylemektedir (et-Tezkire, s. 444-445). Muhaddis İbn Kesîr de Hz. Peygamber'e nisbet edilen ve yedi tabakadan bahseden hadisin sahih olmadığını kaydeder (en-Nihâye, II, 237). Esasen Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bu yedi isimle cehennemin yaygın adı olan nâr kelimesinin Kur'an'daki kullanılışları incelenecek olursa bu kelimelerin hepsinin cehennemin tamamını kapsayacak şekilde tekrar edildiği görülür. Şöyle ki, İbrânîce asıllı olduğu anlaşılan cehennem kelimesi dışında diğer altı kelimenin tamamına yakını ilgili âyetlerin sonlarında yer almıştır. Özel bir üslûbu olan Kur'an metninde âyet sonlarındaki ses uyumu dikkate alınarak hepsi de cehennemin adı olan altı ismin seçiminde seci sağlama amacının gözetildiği kabul edilebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemin tasviriyle ilgili olarak ayrıca etrafını saran bir duvardan da söz edilir (el-Kehf 18/29). Sürâdik, kelimesiyle ifade edilen bu ihata duvarını, kelimenin sözlük anlamından faydalanarak "ateşten veya dumandan oluşmuş bir engel" olarak açıklamak mümkündür.

Cehennemin yapısına dair hadis literatüründe yer alan rivayetlerin sahih olanlarından anlaşılan tek şey, onun çok geniş ve derin bir mekân oluşundan ibarettir (söz konusu rivayetler için bk. İbn Kesîr, II, 225-234). Fecr sûresinin kıyameti tasvir eden âyetleri içinde, "O gün cehennem getirilecek ve o gün insan her şeyi anlayacak" (89/23) meâlindeki ilâhî beyana dayanarak cehennemin fiilen hareket ettirileceğini söylemek isabetli değildir. Fahreddin er-Râzî'nin belirttiği (Mefâtîhu'l-gayb, XXI, 175) ve müfessir Elmalılı Muhammed Hamdi'nin de tercih ettiği gibi (Hak Dini, VII, 5811) bu âyette söz konusu edilen getiriliş, cehennemin kıyamet halkına gösterilmesinden ibarettir. Nitekim yine kıyameti tasvir eden Şuarâ sûresindeki âyette, "Cehennem azgınlara gösterilir" (26/91) denilmektedir. Gerçi Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile ("Cennet", 29) Tirmizî'nin es-Sünen'inde ("Cehennem", 1) rivayet edilen bir hadiste kıyamet günü cehennemin,

70.000 yuların her birinde görevlendirilmiş 70.000 meleğin çekmesi suretiyle getirileceği ifade edilmektedir. Ancak üslûbundan da anlaşılacağı üzere nakledilen metin, pedagojik amaçlarla kıyametin dehşetini anlatmayı hedeflemiştir. Esasen bu metin, Müslim ile Tirmizî'nin bir rivayetinde Hz. Peygamber'e nisbet edildiği halde Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ında (XXX, 120) ve Tirmizî'nin söz konusu rivayete düştüğü bir kayıtta İbn Mes'ûd'a nisbet edilmiş, muhaddis İbn Kesîr de bu konudaki tereddüdünü belirtmiştir (en-Nihâye, II, 87, 229). Aynı muhtevayı, İbn Kesîr'in "benzer haberlerin en yadırgananı" dediği oldukça uzun ilâvelerle, rivayetlerin sahih olanını olmayanından ayırma hususunda titiz davranmadıkları bilinen İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Ebû Hüreyre'den, Ebû Nuaym'ın Kâ'b el-Ahbâr'dan rivayet etmeleri de mevcut tereddütleri arttırmaktadır (bk. İbn Kesîr, II, 264-267).

Eserleriyle geniş halk kitlelerine tesir etmeyi amaçlayan bazı müellifler, eski kültürlerden de faydalanarak kıyamet halleri, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili etkileyici ve düşündürücü açıklamalar yapmışlardır. Ancak zühd ve rekaik* türüne giren bu eserler, az çok hayalî unsurlar taşımaları sebebiyle İslâm âlimleri tarafından inanca veya pratiğe dair konularda (usul ve fürû) mesnet kabul edilmemiştir. Bu sebeple Gazzâlî'nin zühde dair bazı eserleriyle Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın aynı mahiyetteki Mârifetnâme'sinde mevcut görüşlerin Carra de Veaux tarafından İslâm'ın cehennem telakkisi gibi sunulması (EI [İng.], II, 998-999) isabetsiz olup akaid açısından herhangi bir önem taşımaz. Esasen Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediyye'si örneğinde açıkça görüldüğü gibi söz konusu eserler, İslâm inanç esaslarının tesbiti maksadıyla değil terbiye amacıyla telif edilmiştir.

Naslar çerçevesindeki İslâmî telakkiye göre Allah ile kul arasındaki bağın ulûhiyyet açısından rahmete, kulluk açısından tâzime dönüşen bir muhabbete dayanması esas alınmış olmakla birlikte eğitilmesi çok zor olan insanlar için azap, diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'da da bir müeyyide olarak kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de cehennem azabı çeşitli etkileriyle yakıcı olan ateşle tasvir edilmiştir. İbn Kesîr tarafından bir araya getirilen başlıca azap âyetlerinin (en-Nihâye, II, 202-211) incelenmesinden anlaşılacağı üzere ateş maddî bir ateş olup yakıtı insanlar ve yanma özelliği bulunan taşlardan (yahut putlardan) ibarettir. Bu ateş alevlenen, sönmeye yüz tuttukça tekrar tutuşturulan, vücudu saran, tahripkâr yakıcılığı ile

bedeni pişirip parçalayan ve iç organlara kadar nüfuz eden bir ateştir. Mürselât sûresinde (77/3233) cehennem ateşinin develer ve saraylar kadar kıvılcım saçtığı belirtilir. Bir hadiste, dünya ateşinin kemiyet ve keyfiyet açısından cehennem ateşinin yetmişte biri olduğu ifade edilmiştir (Müslim, "Cennet", 30; Tirmizî, "Cehennem", 8). Bir âyetin dolaylı (el-İnsân 76/13), bir hadisin de açık ifadesine göre (Buhârî, "Bedʾü'l-halk", 10; Tirmizî, "Cehennem", 9) cehennemin yakıcı ateşi gibi dondurucu soğuğu da bir azap türüdür. Çeşitli âyetlerde cehenneme gireceklerin simalarından tanınacakları, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanarak yüzleri üstü ateşe atılacakları, cehennemin kaynamaktan doğan uğultusunu duyacakları, hiddetli ve dehşetli görüntüsünü müşahede edecekleri anlatılır. Yine Kur'an'ın beyanlarına göre cehennemlikler kaynar sular, ateşten lâleler ve zincirler, ateşten elbiselerle cezalandırılacaktır. Kur'an'daki en açık ve etkili azap tasviri ise şöyledir: Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanlar için bu altın ve gümüşler cehennem ateşinde kızdırılacak, sahiplerinin alınları, böğürleri ve sırtları onlarla dağlanacaktır (et-Tevbe 9/34-35). Cehennem ehli açlık ve susuzluk hissedecek, fakat yemek olarak kendilerine, karınlarında erimiş madenler gibi kaynayacak zakkum ağacı, darîʿ denilen zehirli nebat, içecek olarak da bağırsakları parçalayan kaynar su, kanla karışmış irin verilecektir.

Cehennem azabının şiddet ve dehşetini ifade eden bu tasvirlerin gerçekte vuku bulmayacağı, caydırıcı bir müeyyide olarak insanların bunlarla sadece korkutulduğu şeklinde bir iddianın ileri sürüldüğünü kaydeden Takiyyüddin İbn Teymiyye, söz konusu iddianın dinin emir ve yasaklarını hiçe saymayı amaçladığını söyler. Böyle olsaydı ilâhî beyanların bütün inceliklerine vâkıf bulunan Hz. Peygamber'le bazı ashabın en azından kendi hayatları açısından umursamaz bir tavır içine girmeleri gerekirdi (Mecmûʿu fetâvâ, VII, 502-503). İbâhî-Bâtınî zihniyetli kişilerin öne sürebileceği bu iddiaya mesnet olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'den gösterilen delil de aslında bu görüşü destekler nitelikte değildir (bk. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXVI, 257). Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Cehennemliklerin ateşi yavaşladıkça onların alevini artırırız" (el-İsrâ 17/97) meâlindeki âyette yer alan "artırma" kavramına dayanarak ateşin can sıkıntısı, vicdan azabı gibi sadece mânevî değil duyulabilir olduğunu söylemiştir; bununla birlikte cehennemlikler mânevî azaptan da kurtulamayacaklardır (el-Fütûhât, V, 85-86).

Cehennem Ehli. Dünyada işlenen günahlara karşılık âhirette uygulanacak cezanın yeri anlamındaki cehenneme sadece “lâyık olanlar” (ashâbü’n-nâr, ehlü’n-nâr) girer. Rahmeti gazabını aşmış bulunan Allah, “dilediğini hak ettiğinden fazla mükâfatlandırdığı halde” (el-Bakara 2/105) kimseye hak ettiğinden fazla azap vermez. Cehenneme lâyık olanlar kimlerdir? Yaratıkların en şereflisi kılınan insan, Allah’ı tanımak gibi üstün bir yetenekle donatıldığına göre (ez-Zâriyât 51/56), kâinatın yaratıcı ve yöneticisini tanıyıp O’nu tâzime dönüşen bir sevgi ile sevmedikçe, yani selim yaratılış istikametinden ayrılıp inkâra yöneldiği sürece cehennem ehlinden sayılmaya lâyık olur. İbnü’l-Arabî, mücrimler diye nitelendirdiği cehennemlikleri dört gruba ayırır: Hiçbir tanrı kabul etmeyenler, Firavunlar gibi tanrılığı kendilerine nisbet edenler, Allah’a ortak koşanlar ve münafıklar (el-Fütûhât, IV, 393-394). Bu tür gruplandırmaları farklı kompozisyonlarla çoğaltmak mümkündür. Uhrevî cezadan kurtulmanın yegâne çaresi olan imanı Allah ile kul arasında oluşan bir sevgi telakki eden Kur’ân-ı Kerîm, Allah’tan kula yönelik sevginin gerçekleşebilmesi için bütün semavî kitapları kucaklayan son ilâhî mesajın tebliğcisi, geçmiş nebîlerin tasdikçisi, son peygamber Muhammed aleyhisselâma uymayı şart koşmuştur (Âl-i İmrân 3/31). Önceki peygamberlerin ümmetleri de dönemlerinde nebîlerine samimiyetle uymuşlarsa ebedî cezadan kurtulmuşlardır. Allah Teâlâ kendilerinden ahid aldığı İsrâiloğulları’na şöyle demiştir: “Ben sizinle beraberim. Eğer namaz kılar, zekât verir, peygamberlerime inanır, onları desteklerseniz ve ihtiyacı olanlara faizsiz borç para verirseniz günahlarınızı örter, sizi zemininden ırmaklar akan cennetlerime koyarım. Bundan sonra inkâr yolunu tutanınız iyi bilsin ki doğru yoldan sapmıştır” (el-Mâide 5/12). Ne var ki bunu takip eden âyetlerde anlatıldığı üzere İsrâiloğulları da kendilerinden benzer ahid alınan hıristiyanlar da ahidlerini bozmuşlar, Allah’tan “bir nur ve apaçık bir kitap”

getiren son peygambere uymamışlar ve böylece Allah’ın rızâsından uzaklaşmışlardır (el-Mâide 5/13-16).

İman kişinin düşünme ve duyuş yeteneklerini geliştirerek eğitir ve onu erdemli insan haline getirir. Bu sebeple Allah her şeyden müstağni olduğu halde müminden, davranışlarını aralarındaki sevgi paralelinde düzenlemesini ister. İnsanlar fert, aile ve toplum olarak erdemli davranışlara

muhtaçtırlar. Bu açıdan iman ile davranışlar arasında sıkı bir münasebet kurulmuş ve Kur’ân-ı Kerîm’de hemen bütün kurtuluş vesileleri iman-amel mutabakatına bağlanmıştır. İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, müminlerde göze çarpacak davranış bozukluklarının yani günahların ebedî mutluluk açısından doğuracağı sakıncalar üzerinde durulmuştur. Havâric ve Mu‘tezile âlimleri, samimi bir tövbe ile telâfi edilmeyen büyük günahların muhabbet ilkesini ortadan kaldıracağını kabul ederek faillerinin inkârcılar zümresine gireceğini ve ebedî olarak cehennemde kalacağını söylemişlerdir. İslâm tarihinde daima büyük çoğunluğu oluşturan Ehl-i sünnet âlimleri ise irade zaafı ve benzeri faktörlerle işlenecek günahların kalpteki imanı, dolayısıyla hâlik ile mahlûk arasındaki muhabbeti yok etmeyeceğine kani olmuşlar ve açık inkâr dışında kalan günahları işleyenlerin, bir süre cehennemde cezalandırılsalar bile eninde sonunda oradan çıkıp cennete gireceklerini kabul etmişlerdir (bk. KEBÎRE).

Meryem sûresinde cehennemden ve onun ehlinden bahsedildikten sonra, “İçinizden oraya gitmeyecek hiçbir kimse yoktur” (19/71) denilmektedir. Buradaki gidişin (vürûd) yorumu hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu âyetlerden edinilen ilk kanaat, müminler de dahil olmak üzere herkesin cehenneme uğrayacağı ve onu göreceği şeklindedir. Fakat bu ziyaret doğrudan cennete gireceklere bir zarar vermeyecektir. Buna karşılık cehennemlikler cehenneme girmeden önce cenneti görecekler midir? Yazıcıoğlu Mehmed, münafıkların önce kendilerine cennet gösterilip sonra cehenneme götürüleceklerini kaydediyorsa da (Muhammediyye, s. 323) ilmî literatürde böyle bir bilgi tesbit edilememiştir. Bununla birlikte cennet ile cehennem halkı arasında vuku bulacağı haber verilen karşılıklı konuşmalardan, cehennemliklerin cennetteki nimetlerden haberdar olacakları anlaşılmaktadır (bk. el-A‘râf 7/50).

Cehennem azabı ile cezalandırılacak kişiler, ilgili âyetlerin ışığı altında tasnife tâbi tutulacak olursa epeyce grup ortaya çıkar. Bir ana fikir vermek amacıyla Tanrı hakları (hukukullah) ile kul haklarına (hukuku’l-ibâd) tecavüz edenler şeklinde bir gruplandırma yapmak mümkündür. Hukukullaha tecavüz, hâlik ile mahlûk arasında tabii olarak mevcut bulunan sevgi alâkasını kesmek yani iman yolunu terkedip inkâra sapmak şeklinde özetlenebilir. Bu tecavüz türü küfür, şirk, nifak, Allah’ın âyetlerini ve peygamberlerini tekzip gibi kavramlarla birçok âyette dile getirilerek

eleştirilmiş ve mücrimler diye nitelendirilen bu mütecavizler için “Allah’ın düşmanları” tabiri kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, ʿadüv” md.). Yanılmak kulun âdeta bir özelliği ise bağışlamak da Allah’ın en çok vurgulanan bir sıfatıdır. Ancak kul hatalarında ısrar eder ve “suçu kendisini çepçevre kuşatırsa” muhakkak ki ebediyen cehennemde kalır (el-Bakara 2/81). Şu âyetler de cehennemlik insan tipini etkileyici bir şekilde tasvir etmektedir: “Alabildiğine inat eden, hayra (veya Allah yolunda harcamaya) var gücüyle engel olan, Allah’a ortak koşan, şüpheci, nankör” (Kaf 50/24-26). Kul hakkına tecavüz eden tiplerle ilgili birçok âyet ve hadis mevcuttur. Âyetlerde bu kişiler hakkında zalim, katil, kibirli, inananlara işkence yapan, yetim malı yiyen gibi vasıflar sıralanmakta, duyu organları sağlam ve zihnî muhakemeleri yerinde olduğu halde gerçeği görüp idrak etmeyen bu kişiler için “dört ayaklı hayvanlar gibi, hatta onlardan da şaşkın” (el-A‘râf 7/179) ifadesi kullanılmaktadır. Bir âyetin tasviri de şöyledir: “Alabildiğine yemin eden, izzet-i nefsi bulunmayan, ötekini berikini ayıplayan, laf getirip götüren, cimri, aşırı zalim, günaha dadanmış, kaba, haşin, şerefsiz ve soysuz” (el-Kalem 68/10-13). Hadis kitaplarında yer alan çeşitli rivayetler de bu tür tasvirleri dile getirmektedir. Bir hadiste, kişileri cehenneme en çok sürükleyen iki şeyin ağız ile tenâsül organı olduğu ifade edilmiştir (Müsned, II, 291, 392, 442). Kadınların cehennem halkının çoğunluğunu teşkil ettiğini belirten rivayet (Buhârî, “Rikak”, 16; Müslim, “Îmân”, 132), eğer hadis kritiği açısından sahih ise, genelde kadın nüfusun erkek nüfustan fazla olduğunu göstermiş olabilir. Çünkü naslar arasında bir çelişkinin meydana gelmemesi için söz konusu rivayeti, Hz. Peygamber’in, babanın evlâdına karşı olan şefkat ve merhametinin ötesinde bir rikkatle ümmetine yakın olduğunu, zevcelerinin de müminlerin anneleri sayıldığını ifade eden âyetler (et-Tevbe 9/128; el-Ahzâb 33/6) ve bu konumu ile dünyada en çok ilgi ve saygı duyduğu üç şeyden birinin kadın olduğunu belirten hadis (Nesâî, “İşretü’n-nisâ”, 1; Müsned, III, 128, 199, 285) paralelinde değerlendirme mecburiyeti vardır. Çeşitli hadislerde, mümin oldukları anlaşılan, fakat günahları sebebiyle cehenneme giren kimselerin secde halindeyken yere temas eden organlarına, iman mahalli olan kalplerine, Allah korkusundan yaşaran ve Allah yolunda uykusuz kalan gözlerine cehennem ateşinin nüfuz etmeyeceği belirtilmiştir (bk. Wensinck, Muʿcem, “nâr” md.).

Ebediyeti. Cehennemin veya azabının sonsuzluğu konusu İslâm’dan önceki

inanç sistemlerinde tartışılmıştır. Dinler tarihi alanında önemli incelemeleriyle tanınan Makdisî, uhrevî cezanın mevcudiyetini benimsemeyen hiçbir din mensubunun bulunmadığını ve genellikle cezanın hak edildiği kadar devam edip bir gün sona ereceğinin kabul edildiğini söyler (el-Bedᶜ ve't-târîh, I, 199). Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre (bk. el-Bakara 2/80) yahudiler, kendilerinden cezaya lâyık olanların bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkarılacağını söylüyorlardı. Ahd-i Cedîd'de cehennemin ebedîliği açık ve net değildir. "Bedeni öldürüp de canı öldürmeye kudreti olmayanlardan korkmayın; ancak daha ziyade cehennemde hem bedeni hem de canı helâk etmeye kudreti olandan korkun" şeklinde Matta İncili'nde yer alan ifade (10/28), cehennemliklerin ölmesi suretiyle azabın sona ereceğine işaret eder.

İslâm literatüründe konu ile ilgili olarak ileri sürülen görüşleri dört noktada toplamak mümkündür. 1. Cehenneme giren kişi hiçbir şekilde oradan çıkamayıp sonsuz olarak azap görür. 2. Cehennemlikler ebediyen orada kalırlar, fakat bir müddet azap gördükten sonra bir nevi bağışıklık kazanarak elem duymayacak hale gelirler. 3. Müminler çıktıktan sonra kâfirlerin azabı uzun zaman devam ederse de ebedî değildir, bir gün sona erecektir. 4. Müminler çıkar, kâfirlerin azabı sonsuza kadar sürer. el-Akıdetü't-Tahâviyye üzerine yapılmış tatminkâr bir şerhin kendisine nisbet edildiği İbn Ebü'l-İz, bazı küçük farklılıklar

arzetmeleri sebebiyle sayılarını sekize çıkardığı bu telakkilerin sadece son ikisinin Sünnî âlimlere ait olduğunu ve ilmî değer taşıdığını kaydeder (Şerhu'l-ᶜAkıdeti't-Tahâviyye, s. 421-422). Bu dört temel telakkiden Hâricîler'e ve Mu'tezile'ye ait olan birincisi, günahları sebebiyle bir süre için cehenneme girecek müminleri de kapsadığından, Ehl-i sünnet'in tamamı ile bir kısım Şiî âlimleri tarafından reddedilmiş, bu anlayışa bağlı olarak İslâm tarihi boyunca evlenme, boşanma, cenaze namazının kılınması, miras taksimi gibi kişilerin dinî statüleriyle ilgili uygulamalarda da dikkate alınmamıştır. Cehennemliklerin bir süre azap gördükten sonra bağışıklık kazanacağı şeklinde özetlenen telakkinin sahibi, kaynakların çoğunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî olarak gösteriliyorsa da benzer bir yorumun hicrî II. yüzyılın sonlarında vefat etmiş bulunan Hişâm b. Hakem'de mevcut olduğu nakledilir (Pezdevî, s. 166-167). Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Bittîhıyye'nin de buna yakın bir kanaat taşıdığı belirtilir (Eş'arî, s. 474-475,

543). Aslında el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de azabın ebediyetiyle ilgili açıklamalar incelendiğinde (bk. III, 96-99; IV, 173-175, 402-403; V, 84-85; VIII, 57-59; IX, 421-422) İbnü'l-Arabî'nin bu konuda mütereddit olduğu görülür. İbnü'l-Arabî, nasların cehennem ile sakinlerinin ebediyetini kesin bir ifade ile belirttiğine kani olmakla birlikte ilâhî rahmetin gazabını aşkın olması ve bazı âyetlerin delâleti sebebiyle azabın devamlı olmayacağı, bir anlamda araya bazı dinlenme dönemlerinin gireceği şeklinde bir yorum getirmek istemiştir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin bu tereddüdünden, diğer taraftan Sünnî âlimlerin çoğunluğunun kesin tavrından etkilenmiş olacaktır ki İbnü'l-Arabî'nin görüşünün Ehl-i sünnet'le paralel olduğunu ispat etmek amacıyla kaleme aldığı eserinde, Fusûsü'l-hikem ve el-Fütûhât'ta bu görüşü belirten ibarelerin başkaları tarafından sonradan eklendiğini, bu sebeple kendisinin kaleme aldığı el-Fütûhât muhtasarına bu tür fikirleri almadığını söylemektedir (el-Yevâkıt ve'l-cevâhir, II, 163, 165).

Cehennemin ebediyeti konusundaki karşıt iki görüşten ilkinin temsilcilerinden Cehm b. Safvân'a göre hem cehennem hem de cennetin fâni olması gerekir; zira mantıkî olarak hâdis olan bir şey ebedî olamaz. Ancak bu görüş diğer hiçbir İslâm ekolünce itibar görmemiştir. Çünkü hem ilâhî kudreti hem de ilâhî rahmeti sınırlamakta, ayrıca ebediyet fikrini ortadan kaldırmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'in, İbnü'l-Arabî'nin görüşüne benzer şekilde cehennem için ileri sürdüğü yorumu cennete de teşmil etmesi, cehennem azabını hissetmenin ve cennet nimetlerinden zevk almanın bir gün sona ereceği sonucuna götüren bir telakki olup bu da âlimlerce ciddiye alınmamıştır. Öte yandan Abdülkahir el-Bağdâdî ile birlikte (Usûlü'd-dîn, s. 238) genellikle kelâm kitapları ve konu ile ilgili diğer eserlerin çoğu, bütün Ehl-i sünnet bilginlerinin ve ümmetin geçmiş hayırlılarının cehennem azabının ebediyetini benimsediklerini kaydederlerse de bu isabetli değildir. Çünkü bilindiği kadarıyla, içlerinde Hz. Ömer, Ali ve İbn Abbas'ın da bulunduğu sekiz kadar sahâbî ile tâbiîn ve onları takip eden nesillerden önemli bazı âlimlerle İbn Teymiyye ve onun yolunu benimseyenlerden oluşan bir grup âlim, cehennem azabının bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Bunların bir kısmına göre azapla birlikte cehennemin kendisi de yok olacak, diğer bir telakkiye göre ise cehennem boş kalacaktır. Hatta azabı sona eren kâfirlerin cennete girecekleri bile iddia edilmişse de bu görüş taraftar bulmamıştır (konu ile ilgili olarak öne sürülen görüşlerin

delilleri ve bunların değerlendirilmesi için bk. AZAP).

Azabın ebediyetini savunanların dayanakları, Kur’ân-ı Kerîm’de çok defa tekrar edilen ve “ebediyet” veya “uzun zaman” mânası taşıyan huld kavramı, bunun üç âyette ebeden kaydıyla tekit edilmesi, azabın devamlılık arzedeceğini ve orada ölümün bulunmadığını belirten diğer âyetler ve bu hususları teyit eden hadislerdir. Onlar ayrıca hak ile bâtıl veya iman ile küfür arasındaki farkı, dinî hamiyetten gelen samimi bir duygu ile korumak istemişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre kâfirler eninde sonunda azaptan kurtulacaksa haklı ile haksız ve iyi ile kötü arasında fazla bir fark kalmamış olur. Ayrıca azap ve cezanın müeyyide gücü de önemli ölçüde zayıflar. Buna karşılık azabın bir gün sona ereceğini savunanlar bazı âyetlere, özellikle En‘âm (6/128) ve Hûd (11/106-108) sûrelerinde yer alan istisnalara, ayrıca Nebe’ sûresinde (18/23) “sınırlı bir zaman dilimi” mânasına gelen ahkab kavramına, adalet ilkesine ve ilâhî rahmetin gazabını kuşattığı inancına dayanırlar. Kur’ân-ı Kerîm’de ebediyet anlamına gelebilecek âyetlerin çokluğuna rağmen fâniliğe delâlet eden istisna âyetlerine ebediyet taraftarları tatminkâr bir yorum getiremedikleri gibi azabın süresini sınırlandıran ahkab kavramını da tarafsız bir şekilde ebediyet lehine yorumlayamamışlardır. Adalet ilkesine gelince, kişiyi azaba sürükleyen küfür ve inkâr insan ömrü ile sınırlı olduğu halde uhrevî cezanın ebedî olması suç ve ceza dengesi açısından tereddütlere yol açmıştır. Meselenin çözümü için suç ve ceza dengesinin kemiyette değil keyfiyette aranmasının gerektiği şeklinde ortaya konan yorum da tatminkâr görünmemektedir.

Beşerî adalet mekanizmaları elden geldiğince haklı ile haksızı birbirinden ayırmaya çalışsa da mutlak adaleti sağlayamamaktadır. Hâkimlerin hâkimi olan Allah, âhiret hayatında mücrimlerin mutlaka ayrı bir statüye tâbi tutulacağını birçok âyette açıklamıştır. Bu bakımdan iyi ile kötünün farklı şartlarda, farklı sonuçlarla karşılaşacağı şüphesizdir. Kur’an ile birlikte bütün semavî kitaplarda yer alan bu temel hükmü yok farz edecek bir yorumun isabetli olmayacağı açıktır. Ancak suçluya uygulanacak cezanın sonsuza kadar ateş ve cehennem olması gerekli değildir. Tabiatı dolduran sayısız canlılar içinde duygu ve düşünce gibi yüksek iki yeteneğe sahip kılınan insanın bedenine yönelik olumsuz bir eylem nasıl ceza niteliği taşırsa onu arzuladığı, gelişmesi ve yücelmesi için muhtaç olduğu bazı

şeylerden yoksun bırakmak da ceza niteliği taşır. İslâm inancına göre ilâhî ruhun üflenişi ile değer kazanmış olan insanın ebedî mutluluğu ancak Allah'ın rızâsına kavuşmak, O'na muhatap olmak, O'nun cemâlini müşâhede etmekle gerçekleşir. Cehennemdeki insan bir gün gelip de azaptan kurtulacak olsa bile kudsî âlemin dışında kalmak gibi büyük bir cezadan kurtulamayacak, eğer ölecek olursa cennette ebedîleşenlerin aksine yok oluşun karanlıklarına gömülecektir. Yücelerin yücesiyle ebediyete kadar beraber olmaktan, O'nun rahmet ve cemâl âleminde yer almaktan büyük bir saadet tasavvur edilemeyeceği gibi bundan mahrum olmaktan büyük ceza da düşünülemez.

Literatür. Âhiret hayatının safhalarından birini oluşturan cehennem, kıyamet ve âhiret hakkında telif edilen eserlerin başlıca konularındandır. Hadis kitaplarından Tirmizî'nin es-Sünen'i ile İmam Mâlik'in el-Muvattaʾsında cehenneme ait müstakil birer bölüm ayrılmıştır

(Tirmizî, "[Sıfatü] Cehennem", 37. kitap; Muvattaʾ, "Cehennem", 57. kitap). Bunlardan başka Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki "Bedʾü'l-halk"ın 10. babı ile İbn Mâce'nin es-Sünen'indeki "Zühd"ün 38. babı cehenneme dair hadislere ayrılmıştır. İmam Müslim ise cennet konusuna tahsis ettiği bölüm içinde cehennemle ilgili bazı hadislere de yer vermiştir (hadis nr. 29-30, 37-38). Müslim ayrıca el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin 50. kitabını oluşturan "Sıfâtü'l-münâfıkın" içinde kıyamet, cennet ve cehenneme dair bazı hadisler zikretmiştir.

İslâm literatüründe cehennemle ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları, İbn Receb'in et-Tahvîf mine'n-nâr ve't-tarîf bi-hâli dâri'l-bevâr (Beyrut 1405/1985), Sıddîk Hasan Han'ın Yakazatü'l-itibâr mimmâ verede fî zikri'n-nâr ve ashâbi'n-nâr (Kahire 1398/1971), İzmirli İsmail Hakkı'nın Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkîkat (İstanbul 1341) adlı eserleridir. Cennet ve cehennemi birlikte konu edinen eserlere örnek olarak Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Dekāʾiku'l-ahbâr fî zikri'l-cenneti ve'n-nâr (Îzâhu'l-meknûn, I, 474; bu eser müellifi belirtilmeden muhtemelen nâşiri olan başka bir adla yayımlanmıştır, Beyrut 1404/1983), Takıyyüddin es-Sübkî'nin el-İʾtibâr bibekāʾi'l-cenneti ve'n-nâr (Kahire 1987), Gazzâlî'nin ed-Dürretü'l-fâhire, İbn Kayyim'in Hâdi'l-ervâh, ve Fazl Abdürrâzık Mahmûd'un Mucîbâtü'l-cenne ve'n-nâr (Kahire 1986) adlı

eserleri zikredilebilir. Ayrıca İbn Kesîr'in en-Nihâye, Kurtubî'nin et-Tezkire, Süyûtî'nin el-Budûrü's-sâfire'si gibi genel eserlerde de cehennem konusu genişçe işlenmiştir. Bunların dışında Îzâhu'l-meknûn'da adı geçen kitaplar da şunlardır: Ahmed b. Ahmed el-Büceyrimî, İcâbetü'l-kerîmi'l-gaffâr li-muhâcceti'l-cenneti ve'n-nâr (I, 25); Muhammed b. Abdülvâhid es-Sa'dî, Sıfatü'l-cenneti ve'n-nâr (II, 69); Ali b. Muhammed Berzec el-Kûfî, Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr (II, 286); Ali b. Hasan el-Kûfî, Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr (II, 286).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "scn", "nâr" md.leri; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), II, 82, 87, 183-188, 202-212, 225-234, 237, 244-253, 259, 264-267, 541-547; Lisânü'l-ʿArab, "cehennem", "nâr" md.leri; Wensinck, Muʿcem, "nâr", "saîr" md.leri; a.e.: Fehâris, "cehennem" md.; Miftâhu künûzi's-sünne, "cehennem", "nâr" md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "cehennem", "cahîm", "hâviye", "hutame", "lezâ", "saîr", "sakar", "nâr", "adüv" md.leri; Mustafavî, et-Tahkık, "chm" md.; Müsned, II, 179, 291, 392, 442; III, 128, 199, 285; Buhârî, "Bedʾü'l-halk", 10, "Rikak", 16, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 3-5, 29, 30, "Îmân", 132; Tirmizî, "Cehennem", 1, 8, 9, "Kıyâmet", 47; Nesâî, "Cenâiz", 9, "İşretü'n-nisâ", 1; Hâdî-İlelhak, Kitâbü'r-Red ve'l-ihticâc ʿale'l-Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye fi'l-cebr ve isbâti'l-haḳ (Resâʾilü'l-adl içinde, nşr. Muhammed Umâre), Kahire 1971, II, 140; Hayyât, el-İntisâr, s. 18, 170; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), I, 299-300; XIV, 2425; XV, 44; XVI, 75-76; XIX, 97-98; XXX, 120, 156-157; Eş'arî, Makalât (Ritter), s. 474-475, 542-543; Mâtürîdî, Teʾvîlât, I, 76-77; a.e., Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 347a-b; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, I, 184-203; Halîmî, el-Minhâc, I, 460-461, 472, 473-474, 478-480, 485-486; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 238; İbn Hazm, el-Fasl, IV, 81-84; a.mlf., el-Usûl ve'l-furûʾ, Beyrut 1404/1984, s. 39-45; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 165-167; Gazzâlî, el-Madnûn bih ʿalâ gayri ehlih (Mecmûʿatü resâil içinde), Beyrut 1406/1986, s. 156-158; a.mlf., ed-Dürretü'l-fâhire (nşr. M. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 61-

62; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IV, 160-161; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, II, 126; IX, 3-4; XI, 87; XVIII, 63-67; XIX, 190; XXI, 175, 242-244; XXIII, 62-67, 192-193; XXV, 257; XXVI, 257; XXIX, 168; XXX, 127; XXXI, 13-14; a.mlf., Levâmiʿu'l-beyyinât (Sa'd), s. 330-333; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 289-290; III, 96-99; IV, 173-175, 388-389, 393-398, 402-404; V, 84-86, 167-168; VIII, 57-59; IX, 421-422; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâga (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, I, 108-109; Kurtubî, et-Tezkire, Kahire 1407/1987, s. 386-389, 430, 439, 441, 444-445, 446-450, 462-464, 468-472, 473-476, 510-513; Ali b. Ebü'l-İz, Şerhu'l-ʿAkıdeti't-Tahâviyye, Beyrut 1398, s. 409, 414-419, 421-426; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 44; VI, 464, 492, 563; VII, 66, 386, 502-503; VIII, 65, 67; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hâdi'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî), Beyrut 1411/1991, s. 488-528; Takıyyüddin es-Sübkî, el-İtibâr bi-bekāʾi'l-cenneti ve'n-nâr, Dımaşk 1347, s. 71-72; Teftâzânî, Şerhu'l-Makasıd, II, 167-169; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul 1321, III, 235-236; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ʿale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 185, 215, 217, 219, 221, 227, 367; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1299, s. 323, 1298-1299; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, Beyrut 1403/1983, IV, 475-478; Şa'rânî, el-Yevâkıt ve'l-cevâhir, Kahire 1317 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 155-157, 162-165, 167; Ebüssuûd, İrşâdü'l-ʿakli's-selîm, Kahire, ts. (Dârü'l-Mushaf), V, 79; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, VIII, 246, 275-276, 283-285, 292, 296, 301-316, 324; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 16-17; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, Kahire 1349-51, II, 153-154, 500-501; III, 126; Îzâhu'l-meknûn, I, 25, 474; II, 69, 286; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, V, 164; VI, 78-79; VIII, 99; XII, 161-162, 215-216; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3065-3067; VII, 5811; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 678-680; T. O'shaughnssy, "The seven names for Hell in the Qur'an", BSOAS, XXIV (1961), s. 444-469; B. Carra De Veaux, "Djahannam", EI (İng.), II, 998-999; D. B. Macdonald, "Kıyamet", İA, VI, 778.

Bekir Topaloğlu

CEHENNEMLİK

Osmanlı hamam mimarisinde içinde sıcak hava dolaşarak zeminin ısınmasını sağlayan sistemin ana elemanına verilen ad.

(bk. HAMAM)

CEHÎR

(bk. BENÎ CEHÎR)

CEHL

(bk. CEHÂLET)

CEHM b. SAFVÂN

جهم بن صفوان

Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî (ö. 128/745-46)

İlk kelâmcılardan, Cehmiyye fırkasının kurucusu.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ezd kabilesinden Benî Râsib’in âzatlı kölesidir. Horasan’da yaşayan Cehm’in Kûfe asıllı olduğu söylenmekle birlikte çeşitli kaynaklardan ve nisbesinden anlaşılacağı üzere Semerkantlı olup orada yetişmiştir. Bir müddet Tirmiz’de ikamet etti, oradan Kûfe’ye giderek Ca‘d b. Dirhem’le görüştü. Bir süre Belh’te bulunduktan sonra Tirmiz’e yerleşti ve öldürülünceye kadar burada kaldı. 734-746 yılları arasında Emevîler’e karşı isyan ederek Horasan’ın doğu bölgesini idaresi altına alan Hâris b. Süreyc’in kâtibi ve yardımcısı olarak tanındı. Emevîler’in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ile, halkı Kur’an ve Sünnet’ten ayrılmamaya çağıran Hâris b. Süreyc arasındaki siyasî olaylarda fikren ve fiilen önemli roller oynadı; hitabetiyle halka ve askerlere tesir etti; anlaşmazlığın çözümünde hakemlik yaptı. Bazı kaynakların verdiği bilgiye göre Cehm b. Safvân, Nasr b. Seyyâr ile Hâris b. Süreyc arasında daha sonra çıkan çatışmada Sâlim (Selm) b. Ahvâz el-Mâzenî tarafından öldürüldü.

Cehm b. Safvân edip, son derece zeki bir mütefekkirdi; ayrıca cedelci bir karaktere sahipti. Kaynaklar Cehm’in Merv, Tirmiz, Belh ve Kûfe gibi çeşitli yerlerde bulunduğunu zikreder. Bu merkezlerde karşılaştığı önemli kişilerin ve farklı kültür çevrelerine mensup kimselerin onun fikrî hayatının teşekkülünde büyük

tesir icra ettikleri muhakkaktır. Nitekim İbn Teymiyye’ye göre Cehm Kûfe’de Ca‘d b. Dirhem’le karşılaşmış ve ilâhî sıfatlar, kader ve halku’l-Kur’ân* gibi konularda onun tesiri altında kalmıştır. Tirmiz’de kelâmî meselelerde kendisiyle tartışmalara giriştiği Hafs b. Sâlim (Selm) onun etkilendiği kişilerden biridir. Cehm’in, çağdaşı olan Ebû Hanîfe’nin yanı

sıra Vâsıl b. Atâ ile de fikir alışverişinde bulunduğu ve talebeleriyle münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Merv'de ilâhî sıfatları ispat etmekte aşırı gittiğinden Müşebbihe'ye mensup olduğu kabul edilen Mukatil b. Süleyman'la da çetin münazaralarda bulundu. Görüşlerini tenkit etmek için Mukatil tarafından kaleme alınan eserlere reddiyeler yazdı (Kasimî, s. 11). Ahmed b. Hanbel, hicrî II. yüzyılın başlarında kelâm meseleleriyle ilk defa uğraşanlardan biri olan Cehm'in bu konularla ilgilenmeye başlamasını, Allah'ın varlığı ve sıfatları hususunda Hint felsefesine bağlı Sümenîler'le yaptığı bazı münazaralara bağlamaktadır. Onun birtakım nakillerle akıl arasında çatışma (teâruz) gördüğü ve bu tür çatışmaları gidermek için aklı yanılmaz bir hakem kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Tâbiîn döneminde yaşamasına rağmen Cehm b. Safvân'ın hadis rivayet etmediği bilinmektedir. Diğer dinî ilimlerde de derin bilgisi bulunmamakla birlikte zeki ve ilgi çekici bir hatip olduğundan akaid sahasında ilk defa ortaya attığı fikirlerle dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim fikirlerini reddetmek için müstakil kitaplar yazılması da bunu göstermektedir.

Cehm b. Safvân görüşlerini ilk defa Horasan ve Tirmiz civarında yaymaya başlamıştır. Te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, rü'yetullah, âhiret halleri gibi başlıca kelâm meseleleri hakkındaki görüşleri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardan biridir. Onun düşüncesine göre Allah yaratıklara has hiçbir sıfatla nitelendirilemez ve meselâ O'nun için "şey" denilemez. Allah'tan başka her şey hâdis (sonradan yaratılmış) olduğuna göre ezelde ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek bir obje mevcut değildi. Bu bakımdan Allah'ın ezelde âlim ve kadir olduğunu söylemek mümkün değildir. Allah arş gibi belli bir yerde mekân tutmayan, sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. O'na sübûtî ve haberî sıfatlar nisbet edilemez. Cehm, mutlak cebre kail olduğu için Cebriyye-i Hâlisa'nın da kurucusu kabul edilmiştir. Ayrıca Allah'ın âhirette görülmeyeceğini söylemiş, kabir azabını, sırat ve mîzanı inkâr etmiş, cennet ve cehennemin bir süre devam ettikten sonra yok olacağını ileri sürmüştür. İman konusunda kalbin fonksiyonunu zihin içinde mütalaa ederek imanın bilgiden ibaret olduğunu savunmuştur. Fakat kendisinden intikal eden herhangi bir eser bulunmadığından ona nisbet edilen bu tür görüşler ne bizzat kendi

beyanlarından ne de tarafsız sayılabilecek kaynaklardan alınmıştır.

Hadisçiler ve müctehid imamlar tarafından tenkit ve tekfir edilen (Dârimî, s. 93-97), hatta Mu‘tezile ulemâsınca bile sapık kabul edilen (Hayyât, s. 92) Cehm b. Safvân’ın buna rağmen kelâm ilminin kurucusu sayılan Mu‘tezile’ye genel anlamda tesir ettiği, ayrıca imâmet konusundaki görüşlerinin Mürcie’yi, irade konusundaki görüşlerinin daha sonra gelişen Cebriyye’yi, bir ölçüde de Eş‘ariyye’yi etkilediği kabul edilmektedir. Teşbihten kurtulmak için Allah’a “vücûd” sıfatını bile atfetmekten kaçınacak derecede aşırı bir tenzih anlayışı geliştiren Cehm b. Safvân’ın görüşleri daha ziyade ölümünden sonra yayılmış ve taraftarları hicrî V. yüzyıla kadar müstakil bir fırka olarak Cehmiyye adıyla devam etmiştir (ayrıca bk. CEHMİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıka ve’l-Cehmiyye (ʿAkāʾidü’s-selef içinde), s. 65-66; Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 4, 93-97; Hayyât, el-İntisâr, s. 92; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VII, 330-331; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 66, 102, 103; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîh, I, 105; Kādî Abdülcebbâr, el-Muhît, s. 407; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 212; İbn Hazm, el-Fasl, II, 129; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), I, 86-88; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 342-344; Şerhu’l-ʿAkıdeti’t-Tahâviyye, s. 531; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 435; İbnü’l-Murtazâ, Tabakatü’l-Muʾtezile, s. 32, 42; Zehebî, Mîzânü’l-itidâl, I, 426; Safedî, el-Vâfî, XI, 209; Bezzâzî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 201; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 142; Kasımî, Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Muʾtezile, Kahire 1331, s. 7, 11; Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, II, 10; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 66; İbrâhim Medkûr, Fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 27-28, 100; Sezgin, GAS, I, 597-598; M. Şerefeddin, “Cehmiyye”, DİFM, IV/15 (1930), s. 14; “Cehm”, İA, III, 47; W. Montgomery Watt, “Djahm b. Safwân”, EI² (Fr.), II, 398.

Şerafettin Gölcük

CEHMİYYE

الجهميّة

Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad.

İslâm âleminde ilk ortaya çıkan fırkalardan biri olan Cehmiyye, Muattıla ve Cebriyye-i Hâlisa adlarıyla da anıldığı gibi bazılarınca zenâdıka*dan sayılmıştır. Ayrıca ilk dönemlerde kelâm ve felsefe ile meşgul olanlar için de Cehmiyye tabiri kullanılıyor, bununla genel olarak fikir hareketlerine katılan, özel olarak da yabancı fikirlere ilgi duyan kimseler kastediliyordu. Cehmiyye'nin, kurucusu Cehm b. Safvân'dan başka önemli bir siması tanınmamaktadır. Bununla birlikte İslâm dünyasında felsefî eserlerin tercümesinden sonra gelişen fikir muhiti içinde Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) Cehmiyye'nin görüşlerini savunanlardan biri olduğu bilinmektedir. Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatları, kader, irade hürriyeti, âhiret âleminin fâni olup olmadığı gibi önemli meselelerde Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak doğduğunu söylemek mümkündür. Ancak ortaya çıktığı andan itibaren bu ekolü şiddetle tenkit eden hadisçilere ve müctehid imamlara göre Cehmiyye'nin doğmasında, Hint felsefesi kaynaklı Sümeniyye ile diğer felsefî akımların yanı sıra İslâm akîdesini bozmaya çalışan yahudi ve hıristiyanların da tesiri olmuştur (Ahmed b. Hanbel, s. 65).

Cehmiyye'ye ait görüşler sadece tabakat kitapları ile mezhepler tarihi alanındaki kitaplarda ve muhaliflerinin tenkit maksadıyla yazdığı eserlerde yer almaktadır. Ayrıntıya dair bilgilerle değerlendirmelerde kaynakların tamamen tarafsız olduğu söylenemezse de mezhebin temel görüşleri hakkında verilen bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmesi için hiçbir sebep yoktur. Müteşâbihatın te'viline ilk defa başvuran Cehmiyye akılla naklin çelişebileceğini iddia etmiş ve naklin akılla te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Cehmiyye, bazı durumlarda aklın nassın zâhirî mânasını terketmeyi gerektiren kuvvetli bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. Ebü'l-

Hüseyin el-Malatî, bu ilkeden hareket eden Cehmiyye'ye ait itikadî görüşleri

benimseyenlerin sekiz sınıf teşkil ettiğini söylemektedir.

Cehmiyye'nin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Varlığı ancak akıl yoluyla idrak edilebilen Allah, benzeri bulunmayan, duyu organlarıyla ihata edilemeyen, ulûhiyyetiyle göklerde ve yerde mevcut olan yüce bir varlıktır. Cenâb-ı Hak, yaratıklara nisbet edilen alîm, hay, semî', basîr gibi hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Böyle bir tavsif teşbihe yol açabileceği gibi araz olan sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nisbeti, O'nun hâdis varlıklara mahal teşkil etmesi neticesini doğurur. Ancak Allah'a kadir, hâlik ve fâil denebilir. Çünkü yaratıkların hiçbirinde bu vasıflar yoktur. Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nisbet etmek mümkün değildir; zira O daima kullarıyla beraberdir. Nitekim, "Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğini görmez misin! Üç kişi gizli konuşmaz ki dördüncüsü Allah olmasın; beş kişi gizli konuşmaz ki altıncısı Allah olmasın. Bundan daha az olsun veya daha çok olsun, nerede bulunurlarsa bulunsunlar Allah onların yanındadır" (el-Mücâdile 58/7) meâlindeki âyet bunun açık bir delilidir. İstivâ* âyetinin asıl mânası ise Allah'ın arşa hâkim olmasıdır. Her yerde mevcut olan sınırsız varlığın bir yere inmesinden de (nüzûl*) elbette söz edilemez. Kur'an ve hadislerde Allah hakkında geçen "yed", "vech", "hicâb" vb. tabirlerin zâhirî mânalarında alınmayıp akılla te'vil edilmeleri gerekir. Zihinde canlanan bütün şekillerden münezzeh bulunduğu için Allah'a "şey" de denemez. 2. Allah'ın ilmi hâdistir; bu sebeple bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi değildir, çünkü ma'dûm*u bilmek imkânsızdır. "Şey", varlık sahasına çıkmış cisim anlamına geldiğine göre henüz mevcut olmayana "şey" denemez, dolayısıyla ma'dûm bilgiye konu teşkil edemez. Cenâb-ı Hak önce bilip sonra yaratmış olsaydı bilgisinde değişiklik olması gerekirdi. Zira bir şeyi "yaratacağını" bilmesiyle "yarattığını" bilmesi arasında mahiyet bakımından fark vardır. Bu iki bilginin ilkinden ikincisine geçişte bir değişiklik söz konusudur, değişiklik ise yaratılmış varlıklar için düşünülebilir. Eğer Allah'ın, varlığı yaratmadan önceki bilgisiyle yarattıktan sonraki bilgisi aynı kalmışsa yarattığını bilmiyor demektir. Bu deliller Allah'ın bilgisinin hâdis olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bu durum karşısında ilâhî bilginin herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olduğunu kabul etmek gerekir. Aksi bir görüş, Allah'ın zâtının

yaratılmışlara mahal teşkil ettiği düşüncesine yol açar ki bu imkânsızdır. İlim sıfatı ezelî farzedilecek olursa bu ilim ya Allah'ın aynı veya gayrı olur. Gayrı ise ezeliyette ona şerik tanınmış olur ki bu küfürdür; eğer ilim sıfatı Allah'ın aynı ise bu da "Allah ilimden ibarettir" sonucunu doğurur ki böyle bir düşünce inkârla aynı anlama gelir. Cehmiyye, "Sizi deneyeceğiz, ta ki gayret gösterenlerinizi ve sabredenlerinizi bilelim" (Muhammed 47/31) âyetindeki "bilelim" ifadesini Allah'ın bilgisinin sonradan olduğuna delil saymıştır. 3. Kelâm sıfatının Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. O ezelde ve şu anda konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz. Çünkü konuşma bir organa ihtiyaç gösterir. Allah'ın Mûsâ ile konuşması, herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Mûsâ'nın kulağına ulaştırması şeklinde olmuştur. Bu mânada hâdis bir kelâmın O'na nisbeti ise câizdir. Cehmiyye'nin Ehl-i sünnet'e ters düşen görüşlerinden biri de Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasıdır. Onlara göre akıl ve nakil Kur'an'ın yaratılmış olduğunu göstermektedir. Nitekim, "Biz onu Arapça yaptık" (ez-Zuhruf 43/3) meâlindeki âyette yer alan "biz onu yaptık" (جعلناه) ibaresi "biz onu yarattık" (خلقناه) anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'an bir "şey"dir; "her şey"in yaratılmış olduğu ise âyetle sabittir (bk. el-En'âm 6/102). Aklî bir delil olarak da şöyle düşünmek mümkündür: Kur'an Allah'ın kendisi mi, yoksa O'ndan başka bir "şey" midir? Şüphe yok ki "Kur'an Allah'tır" demek küfrü gerektirir. Şu halde Kur'an Allah'tan başka bir "şey"dir. Allah'ın bir fiili olduğu için aynı zamanda bir cisimdir, dolayısıyla yaratılmıştır. 4. Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi mümkün değildir, sadece fiilleri görülebilir. "Gözler O'nu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) meâlindeki âyet Allah'ın görülemeyeceğini, "Rabbine bakmadın mı, gölgeyi nasıl uzatmış!" (el-Furkan 25/45) meâlindeki âyet ise fiillerinin görülebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca rü'yet âyetinden (el-Kıyâme 75/22) kastedilen de Allah'ın fiilleridir. Allah'ın görülmesi aklen de mümkün değildir. Zira görme bir mesafeyi gerektirir, halbuki O'nunla yaratıkları arasında herhangi bir mesafe söz konusu değildir. 5. Kâinatta yegâne "fâil" ve "mürîd" Allah'tır; insan da dahil olmak üzere bütün varlıklarda cereyan eden fiillerin yaratıcısı O'dur. Şu halde gerçek anlamda insana has bir irade hürriyetinden söz etmek mümkün değildir. Cansız varlıklarda olduğu gibi insanın fiilleri de sadece mecazi mânada O'na nisbet edilebilir. İnsana irade ve istitâat adını taşıyan bir güç verilmişse de bu, iradesi dışında kendisine verilmiş olan fizyolojik vasıfları gibi zaruret kanunlarına tâbidir. 6. İnsanın amellerini yazan özel melekleri yoktur; ruhu

bedenden ayıran da ölüm meleği değildir. Kabir azabı, sorgu melekleri, mîzan, sırat, şefaat yoktur. Cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Bunlar âhirette yaratıldıktan ve her birinin ehli içinde uzun müddet kaldıktan sonra diğer bütün varlıklarla birlikte yok olacaktır. Çünkü hiçbir hareket ezelî ve ebedî olamaz. Ezele doğru gidilince sonlu olan varlığın ebed istikametinde de sonlu olması gerekir. “Rabbinin dilemesi müstesna, yer ve gökler devam ettiği müddetçe orada ebedî olarak kalacaklardır” (Hûd 11/107-108) meâlindeki âyette geçen şart ve istisna bunu göstermektedir. Şart ve istisnanın zikredilmediği “tahlîd” âyetlerinden (meselâ bk. el-Bakara 2/25, 39) kastedilen mâna ise uzun süre kalmadır. Ayrıca Allah’ın “âhir” isminin tecelli etmesi için de bütün varlıkların yok olması gerekir. 7. İman Allah, peygamber ve ondan gelen bütün haberler konusunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin teşekkül etmemesidir. Böyle bir bilgi ancak akılla elde edilebilir. Kalbin tasdiki zihnin karar vermesinden başka bir şey değildir. Mârifetin dışında kalan dil ile ikrar, organlarla amel imandan değildir. Takıyye* düşüncesiyle olmasa bile dil ile inkâr kişiyi küfre götürmez, çünkü bilgi inkârla ortadan kalkmaz. İmanın mahiyeti değişmediğine göre derece itibariyle iman ehli arasında bir farklılık yoktur.

İslâm düşünce tarihinde nasları ilk defa serbest bir akılcılıkla yorumlamaya çalışan bu grubun yukarıdaki görüşleri, özellikle Mu‘tezile’nin Ahmed b. Hanbel’e karşı elde ettiği fikrî üstünlük döneminde şöhret bulmuş, hicrî IV. yüzyılın başlarına kadar Tirmiz, Nihâvend ve Horasan bölgelerinde yayılmıştır. Bu fırka, mensuplarının bir kısmının

zaman içinde Eş‘ariyye’ye katılmasıyla dağılmıştır.

Cehmiyye’nin, Allah’ı tenzih maksadıyla da olsa nasların ifade ettiği mânaları aşacak derecede te’vile gitmesi, dinî konularda tek başına yeterli olmayan aklı nassa tercih etmesi ve dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibaren akaid sahasında devam eden saflık ve muhafazakârlığı bozması, özellikle sünnete bağlı Selef âlimleri arasında şiddetli tepkilere yol açmış, hatta İslâm fırkaları dışında sayılmasına sebep olmuştur. Bu tepkiye daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları, Mu‘tezile ve Şîa’ya bağlı âlimler de katılmıştır. Bununla beraber Cenâb-ı Hakk’ın yaratılanlara benzemekten tenzihi ve müteşâbihatın te’vili konularında Ehl-i sünnet kelâmcılarına;

mârifetullahın aklen vücûbu konusunda Mâtürîdiyye'ye; sıfâtullahın nefyi (ta'tîl*) ile rü'yetullah*, kabir azabı, şefaat, mîzan ve sıratın inkârı konularında Mu'tezile'ye; cennet ve cehennemin ebedî olmadığı görüşünde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a ve iman anlayışında Mürcie'ye tesir ettiği, en azından Cehmiyye ile bu gruplar arasında fikrî bir paralelliğin bulunduğu kabul edilmektedir. Esasen Malatî'nin Cehmiyye'yi sekiz sınıfa ayırmasından ve mezhebin itikadî sistemini bu gruplara yaymasından da anlaşılacağı gibi Cehmiyye, kökleşmiş bir itikadî mezhep olmaktan çok hür bir akılcılıkla iman esaslarını yorumlama çığırını açan ve çeşitli ekollere tesir eden bir akımdır. Cehmiyye mezhebini benimseyen belli başlı âlimlerin olmayışı da bunu göstermektedir.

Cehmiyye'nin görüşleri çeşitli akaid ve kelâm kitaplarında ele alınıp tenkide tâbi tutulduğu gibi müstakil kitaplarda da incelenip reddedilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye'si, İbn Kuteybe'nin el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe'si, Ebû Saîd ed-Dârimî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye ile er-Red ʿale'l-Merîsî'si (bu kitaplar Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından ʿAkāʾidü's-selef adlı derleme kitap içinde yayımlanmıştır, İskenderiye 1971), İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye'si (Beyrut 1404/1984) ve Cemâleddin el-Kasımî'nin Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile'si (Sayda 1320; Kahire 1321) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye (ʿAkāʾidü's-selef içinde), s. 62, 65, 67-68, 75-76, 82-84; Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 8, 24, 39, 42, 93-100; Eş'arî, Makalât (Ritter), bk. Fihrist, s. 626, 671; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 66; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 91-140; a.e., M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 7; Kādî Abdülcebbâr, el-Muhît, s. 117, 437; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 212; İbn Hazm, el-Fasl, II, 127, 204; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), I, 86-87; Şerhu'l-Akıdeti't-Tahâviyye, s. 531-532; İbn Teymiyye, Mecmûatü'r-resâil,

I, 181, 197; İbn Kayyim el-Cevziyye, es-Savâiku’l-mürsele [baskı yeri ve tarihi yok], s. 84; Safedî, el-Vâfî, XI, 208-209; İbnü’l-Vezîr, Îsârü’l-hak ʿale’l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 285, 287; ʿAkāʾidü’s-selef, nâşirin mukaddimesi, s. 25; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 134; İzmirli, “Dürzî Mezhebi”, DİFM, I/2 (1926), s. 41-42; M. Şerefeddin Yaltkaya, “Ceberiye”, İA, III, 38-39; W. Montgomery Watt, “Djahmiyya”, EI² (Fr.), II, 398-399.

Şerafettin Gölcük

CEHR

الجهر

Arap alfabesinin bazı harflerindeki belli bir özelliği ifade eden terim.

(bk. HARF)

CEHŞİYÂRÎ

الجهشياري

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî (ö. 331/942-43)

Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb adlı eseriyle meşhur olan Abbâsî devlet adamı.

Kûfe'de doğdu. İbn Abdûs adıyla da tanınır. Küçük yaşta babası ile Bağdat'a gitti ve orada yetişti. Babası, Abbâsî hânedanının ileri gelen simalarından Muvaffak b. Mütevekkil'in hâcibi Ebü'l-Hasan Ali b. Cehşiyâr'ın yakın adamı olduğu için Cehşiyârî nisbesiyle meşhur olmuştur. Babası Abdûs da Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın veziri Ali b. Îsâ'nın hâcibi idi. Cehşiyârî babasının ölümünden sonra aynı vezirin, daha sonra da vezir Hâmid b. Abbas'ın hâcibliğini yaptı. 928'den itibaren İbn Mukle'nin taraftarları arasında yer aldı ve onun vezir olması için çalıştı. İbn Mukle tarafından Irak hac kafilesinin emirliğine tayin edildi ve halife adına Kâbe'nin örtüsünü taşıdı (317/929-30). Ancak İbn Mukle'nin vezirlikten azledilmesi üzerine tutuklandı ve 80.000 dinar ödemeye mahkûm edildi; mallarına da el kondu. Cehşiyârî Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. En önemli eseri Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb'dır. Cehşiyârî bu eserinde yazının (kitâbet) gelişmesini, Sâsânî İmparatorluğu'nun divan teşkilâtını, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devrindeki kâtipleri, ilk Abbâsî veziri Ebû Seleme Hafs b. Süleyman el-Hallâl (ö. 132/750) ile Ebû Ahmed Abbâs b. Hasan el-Cercerâî (ö. 296/908) arasındaki otuzdan fazla Abbâsî veziriyle birçok kâtibin hayatını ele almıştır. Cehşiyârî bu vezir ve kâtiplerin bir kısmını bizzat tanımış, devirlerindeki hadiseleri, siyasî, askerî ve kültürel gelişmeleri müşâhede ettikten sonra eserini kaleme almıştır. Ayrıca Abbâsî vezirlerine dair bazı bilgileri, eserinde anlattığı vezirlerin sonuncusu Abbas b. Hasan'dan öğrenmiştir. Başka kaynaklarda bulunmayan değerli bilgileri ihtiva eden eser, Abbâsîler zamanındaki müesseselere dair en eski ve en önemli kaynaklardan biridir. Cehşiyârî, Halife Hârûnürreşîd devri ve özellikle onun

Bermekî ailesini devlet idaresinden uzaklaştırması gibi tarihçilerin gerçekten merak ettikleri konuları ele almaya, başta halifeler ve vezirler olmak üzere siyasî ve idarî faaliyetleri yürüten diğer devlet adamlarının sahip oldukları yüksek kültür seviyesini ve edebî zevklerini göstermeye özellikle dikkat etmiştir. Eser şiir ve anekdotlara yer verilerek kaleme alınmış olduğundan ayrıca edebî değere de sahiptir. Cehşiyârî'nin bu kitabı daha sonraki birçok müellif tarafından önemli bir kaynak olarak kabul edilmiş ve pek çok rivayeti iktibas edilmiştir.

Kronolojik sıraya riayet edilerek yazılmış olan Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb tam olarak zamanımıza intikal etmemiştir. Eserin eksik haldeki tek yazma nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. 916). H. von Mzik, Bibliothek Arab Historiker und Geographen'ın birinci serisinden kitabın tıpkıbasımını yayımlamıştır (Leipzig 1926). Bu baskıyı esas alan Mustafa es-Sekka, İbrâhim el-Ebyârî ve Abdülhafîz Şelebî kitabı tahkik ederek yayımlamışlardır (Kahire 1357/1938, 1401/1980). Eser aynı yıl Abdullah İsmâil es-Sâvî tarafından da neşredilmiştir (Kahire 1938).

Mîhâîl Avvâd, Cehşiyârî'nin bu eserini tamamlamak için bazı kaynaklarda yer alan ve Me'mûn devriyle başlayan rivayetleri bir araya getirmiş, bunları önce iki ayrı makale halinde, sonra da Nusûs zâia min Kitâbi'l-Vüzerâ ve'l-küttâb adıyla kitap halinde neşretmiştir (Beyrut 1965). Benzer bir çalışmayı D. Sourdel de yapmış, Muhassin b. Ali et-Tenûhî'nin

(ö. 384/994) el-Ferec baʿde'ş-şidde'siyle İbnü'l-Ebbâr el-Kudâî'nin (ö. 658/1260) İʿtâbü'l-küttâb adlı eserinde yer alan rivayetleri bir makalede toplamıştır. Eserin Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devriyle ilgili bölümleri Josef Latz tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von İbn ʿ Abdus Al-Gahsıyarı: Anfänge und Umaiyadenzeit, Walldorf-Hessen 1958).

Cehşiyârî'nin günümüze kadar gelmeyen diğer eserleri de şunlardır: 1. Esmârü'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'r-Rûm ve gayrihim. İbnü'n-Nedîm, Cehşiyârî'nin Arap, Acem, Rum ve diğer milletlere ait nâdir kıssa ve destanlardan meydana gelen bin "semer"i (gece sohbetleri sırasında okunan hikâye) bu ad altında bir kitapta topladığını, her parçanın müstakil olduğunu, gece sohbetlerine gelenlerden bildikleri en güzel hikâyeleri

aldığını, ayrıca bazı kitaplardan da hikâyeler seçtiğini, her gece için elli varak civarında hikâyeyi bir araya getirdiğini ve 480 gecelik "esmâr"ı derlediğini anlatmaktadır. 2. Ahbârü'l-Muktedir el-ʿAbbâsî. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh devrine ait olayları ihtiva eden bir eserdir. Mes'ûdî, Cehşiyârî'nin 1000 varaklık Ahbârü'l-Muktedir adlı eserinin bazı kısımlarını bizzat görüp okuduğunu söyler. 3. Kitâbü Mîzâni'ş-şiʿr ve'l-iştimâl ʿalâ envâʿi'l-ʿarûz. İbnü'n-Nedîm ve Safedî Cehşiyârî'nin böyle bir eser yazdığını zikrederler; Kâtib Çelebi ise bu eseri İbn Abdûs Ali b. Muhammed el-Kûfî adlı bir müellife nisbet eder.

BİBLİYOGRAFYA

Cehşiyârî, el-Vüzerâ ve'l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekka v.dğr.), nâşirlerin mukaddimesi; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 203; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 190, 437; Safedî, el-Vâfî, III, 205; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâ, II, 137; Keşfü'z-zunûn, II, 1469, 1918; Brockelmann, GAL Suppl., I, 219-220; a.mlf., "Zu al-Ğahsijarıs Wezirgeschichte", Islamica, III/1, Leipzig 1927, s. 32-38; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 135; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, V, 275; D. Sourdel, Le Vizirat 'Abbaside, Damas 1959-60, I, 3-8, 11, 13, 20, 25, 35, 39, 215; II, 447, 483, 492, 672, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "La Valeur Littéraire et Documentaire du Livre des vizirs d'al-Ğahsiyârî", Arabica, II, Leiden 1955, s. 193-210; a.mlf., "Nouvelles recherches sur la duexième partie du livre des vizirs d'al-Ğahsiyârî", Mélanges Louis Massignon, III, Damas 1957, s. 271-299; a.mlf., "al-Djahshiyarı", EI² (Fr.), II, 399; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 175-176; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 647; Mîhâîl Avvâd, Nusûs zâʾiʿa min-Kitâbi'l-Vüzerâ ve'l-küttâb, Beyrut 1384/1964-65; a.mlf., "el-Kısmü'z-zâʿiʾ min-Kitâbi'l-Vüzerâ li'l-Cehşiyârî", MMLADm., XVIII (1943), s. 318-332; 435-442.

Mustafa Fayda

CEHVERÎLER

بنو جهور

Endülüs Emevî Devleti’nin yıkılması üzerine 1031-1070 yılları arasında Kurtuba ve civarında hüküm süren bir hânedan.

XI. yüzyılın ilk çeyreğinde Endülüs’te meydana gelen karışıklıklar sonunda, çeşitli bölge ve şehirlerde mahallî eşrafın bağımsızlıklarını ilân etmesiyle, Emevî Halifeliği’nin elinde sadece Kurtuba ve çevresindeki birkaç küçük şehir kalmıştı. Bu sırada başa geçen halifeler hadiseleri önleyecek hemen hiçbir tedbir alamıyorlardı. Bunun sonucu olarak Kurtuba halkı Emevîler’e karşı ayaklanarak, Vezir Ebû Hazm Cehver b. Muhammed’in desteğiyle, artık gücü ve önemi kalmamış ve hatta siyasî çekişme vasıtası haline getirilmiş olan halifeliği ilga ederek Emevîler’i Kurtuba’dan sürdü. Ebû Hazm Cehver halkın ısrarı üzerine 1031 yılı başlarında Kurtuba’da yönetimi üzerine aldı. Böylece Kurtuba merkez olmak üzere Ceyyân (Jaén) gibi yakın şehirleri de sınırları içine alan Cehverîler hânedanı kurulmuş oldu.

Ebû Hazm Cehver’in mensup olduğu Cehverîler (Benî Cehver) ailesi Fars asıllı olup Emevîler’in mevlâ*sı idi. Bu aileden gelenler eskiden beri Emevîler’e ve Endülüs Emevîleri’ne kumandan olarak önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. İbn İzârî, adı geçen aileyi Endülüs’ün önde gelen aileleri arasında zikretmektedir. Cehverîler hânedanının kurucusu olan Ebû Hazm Cehver, Âmirîler döneminin sonlarına doğru yönetimde kâtip olarak görev almış, daha sonra Hammûdîler devrinde de vezirlik yapmıştı. Vezir iken şahidi olduğu “fitne dönemi” hadiseleri sırasında hep halkın menfaatlerini ön planda tutmuş, isabetli görüş ve yönlendirmeleriyle halkın bu olaylardan en az zararla çıkması için çaba sarfetmiştir. Bu husus kendisine Kurtubalılar’ın sevgi ve güvenini kazandırmış ve onun halk nezdinde rakipsiz bir önder durumuna gelmesini sağlamıştır. Başa geçtiği zaman birtakım ciddi problemlerle karşılaştı; çünkü uzun süredir devam eden fitne geriye huzur ve asayişin yok olduğu, insanların fakirleştiği, hânelerin boşaldığı bir Kurtuba bırakmıştı. Ebû Hazm Cehver derhal halkın önde

gelen simalarının görev aldığı bir şûra idaresinin teşkili yoluna gitti. Onun mevcut geleneğin dışına çıkarak bu tür bir idare oluşturmasında önceki tecrübelerinin büyük rolü bulunmuş olmalıdır. Zira Emevîler'in son dönemlerine doğru halife olanlar çok kısa bir süre başta kalabiliyorlardı. Bunun başlıca sebebi, halifelerin halkın ve halk nezdinde nüfuz sahibi olan eşrafın isteklerini bilmemeleri, bu arada eşraftan bazılarını yanlarına çekerken bazılarını karşılarına almaları ve nihayet bu durumun iç mücadeleleri alevlendirmesiydi. Böyle bir yönetim sonuçta siyasî istikrarsızlık, içtimaî sürtüşme ve iktisadî zayıflama ile karşı karşıya kalıyordu. Bu durumu yakından bilen tecrübeli vezir Ebû Hazm saltanat yerine şûra idaresini tercih etmiş olmalıdır.

Ebû Hazm devleti ilgilendiren hususlarda şûranın kararlarına göre hareket etti. Vezirlerin desteğini almadan hiçbir işe girişmedi. Hazineye bakacak görevlileri son derece güvenilir kimseler arasından seçti. Kurtuba'da emniyet ve asayişin sağlanması işine büyük önem verdi. Bundan dolayı daha önce şehirde bulunmaları fitneye sebep olduğu için Kurtuba'dan uzaklaştırılan Emevî soyundan bazı kimselerin şehre geri dönmelerini yasakladı. Ayrıca şehir halkını, özellikle de esnafı silâhlandırarak onları kendi güvenliklerini sağlar hale getirdi. Ebû Hazm yalnız kendi devleti içinde değil bütün Endülüs'te barışın hâkim olmasını istiyordu. Nitekim mülûkü't-tavâif* arasındaki çatışmaların sona ermesi için de çok gayret sarfetti.

Hayatını halka hizmetle geçiren Ebû Hazm 435 (1043) yılında vefat etti. İdarenin başına en ehliyetli kimsenin geçmesinden yana olduğu için ölümünden önce oğullarından birisini yerine veliaht tayin etme yoluna gitmedi. Fakat Kurtubalılar onun yerine oğlu Ebü'l-Velîd Muhammed'i geçirdiler. Ebü'l-Velîd esas itibariyle babasının başlattığı icraatı devam ettirdi ve ekonomik hayatın canlanması için çok çalıştı.

Bu sırada Kurtuba dışındaki devletler açısından bazı önemli değişiklikler meydana gelmekteydi. Gırnata'yı merkez yapan Zîrîler, yakınlarındaki diğer Berberî hânedanlarını da kendilerine bağladılar; ayrıca Malaga'daki Şiî Hammûdî halifeliğine tâbi olduklarını ilân ettiler. Buna karşılık İşbîliye'deki (Sevilla) Abbâdîler ise Sünnî-Emevî halifeliğini tekrar canlandırma yoluna gittiler. Bunun için âkibeti meçhul Emevî Halifesi II.

Hişâm el-Müeyyed'in hayatta olup İşbîliye'de yaşadığını ve kendilerinin meşrû halife olarak

onu tanıdıklarını söyleyerek öteki mülûkü't-tavâifin de ona biat etmesini istediler. Aslında Cehverîler ne Hammûdîler'e tâbi olmak ne de Hişâm'a biat etmek istiyorlardı. Ancak Abbâdîler gibi başka hânedanların da Hişâm'a biat etmeleri karşısında yalnız kalmamak için onlar da aynı yolu takip ettiler.

Ebü'l-Velîd Muhammed babasının aksine daha hayatta iken oğullarından Abdülmelik'i yerine veliaht tayin etti. Abdülmelik emîr olunca babasının ve dedesinin mütevazi hayat tarzlarını terkederek "el-Mansûr Billâh" ve "ez-Zâfir Bifadlillâh" şeklinde iki unvanı birden aldı. Ayrıca minberlerde hutbeyi kendi adına okutma emri verdi ve kötü bir idarecilik örneği gösterdi; makamların ehil olmayanların eline geçmesine de zemin hazırladı. Kurtuba'da işlerin yeniden karışması üzerine Abdülmelik idareyi, halkın arasından sivrilerek vezirlik makamına kadar yükselen İbrâhim b. Sekka'ya bıraktı. İbnü's-Sekka işleri tekrar yoluna koymayı ve huzuru sağlamayı başardı. Ancak onun bu başarıları Kurtuba'yı ele geçirme planları yapan Abbâdîler'in hiç hoşuna gitmiyor ve onu kendileri için önemli bir engel olarak görüyorlardı. Bu engelden kurtulmak için de Abdülmelik'e, İbnü's-Sekka'nın Cehverîler hânedanını kendi sultası altına almak niyeti taşıdığına dair haberler ulaştırarak ondan kurtulması gerektiğini telkin ettiler. Bunun üzerine Abdülmelik 455 yılında (1063) bu değerli vezirini öldürttü. İbnü's-Sekka'nın öldürülmesi Kurtuba'da düzenin bozulmasına sebep oldu; bu arada Abdülmelik'in kardeşi Abdurrahman tahtı ele geçirmek için harekete geçti. Fakat Abdülmelik çok geçmeden kardeşini hapsetti. İdare tekrar ehil olmayanların ve fırsatçıların eline geçti. Tuleytula'da (Toledo) hüküm süren Zünnûnîler bunu fırsat bilerek Kurtuba'yı kuşattılar. Abdülmelik'in isteği üzerine Abbâdîler Cehverîler'e yardım gönderince Zünnûnîler geri çekilmek zorunda kaldılar.

Abbâdîler Cehverîler'e yardım etmekten ziyade Kurtuba'yı ele geçirme gayesi taşıyorlardı. Bu sebeple Zünnûnîler'e karşı yardıma gelen Abbâdî kuvvetleri 1070 yılı Mayıs ayında şehri istilâ ettiler. Abdülmelik aldatıldığını geç anladı. Ailesiyle birlikte önce İşbîliye'ye, oradan da Saltis adasına sürgüne gönderildi. Böylece Kurtuba ve çevresinde kurulup

yaklaşık kırk yıl süren Cehverîler hânedanı da yıkılmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cezvetü'l-muktebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1372, s. 27-28; Feth b. Hâkan el-Kaysî, Kalâʾidü'l-ʿikyân, Kahire 1283, s. 71; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre, Kahire 1365, I/2, s. 112-119; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, s. 23-24; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri düveli'l-Magrib (nşr. M. Saîd el-Uryân – Muhammed el-Arabî), Kahire 1368/1949, s. 90, 92, 109; Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Ebbâr, el-Hulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Madrid 1963, I, 245, 251; İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, Kahire 1964, I, 56; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, III, 190, 198, 210, 213, 232, 251, 256; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-ʿalâm (nşr. É. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 145-151; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 255-260; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 650; M. Abdullah İnân, Düvelü't-tavâif, Kahire 1969, s. 20-30; Chejne, Muslim Spain, s. 57-58; Hüseyin Mûnis, Meʿâlimü târîhi'l-Endelüs, Kahire 1980, s. 359-360; Ahmed Bedr, Târîhu'l-Endelüs, Dımaşk 1983, s. 46 vd.; R. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne, Madrid 1984, III, 274 vd.; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, New Jersey 1985, s. 87; C. SanchezAlbornoz, Espanêa Musulmana, Madrid 1986, II, 23 vd.; C. F. Seybold, "Cehver", İA, III, 47; A. Huici-Miranda, "Djahwarids", EI² (İng.), II, 389.

Mehmet Özdemir

CELÂ-yi VATAN

جلای وطن

XVI. yüzyılın sonlarına doğru artan Celâlî saldırıları ve suhte baskıları yüzünden halkın yerini yurdunu terketmesini ifade eden bir tabir.

Umumiyetle devlet otoritesinin zayıfladığı devirlerde meydana gelen bu olay kaynaklarda genel olarak “zalemenin zulmünden celâ-yi vatan, terk-i diyâr” şeklinde geçer. Ayrıca “terk-i mesken” ve “çift bozan reâyâ” ifadeleri de aynı hususu belirtir. Özellikle XVI. yüzyıl sonunda başlayan Osmanlı-İran savaşlarında Anadolu’nun doğusunun İran saldırılarına uğraması ve Celâlî isyanları bu hareketin başlıca sebebini teşkil eder. Bu ortamda Anadolu’da halkın kitleler halinde yerlerini terketmeleri yani celâ-yi vatan etmeleri, resmî kayıtlarda “büyük kaçgunluk” veya “büyük firârî” adlarıyla anılan yedi yıl sürecek çok karışık bir dönemin (1603-1610) yaşanmasına yol açmıştır. Anadolu’daki sosyal ve iktisadî yapıyı altüst eden bu olaylar sonucu Üsküdar’dan Karaman’a, Halep’ten Bağdat’a ve Sivas’tan Erzurum’a ve Van’a kadar mevcut yerleşim birimlerinden ancak dörtte biri meskûn kalabilmiştir (Kitâb-ı Müstetâb, s. 12, 22).

Celâlî isyanlarının yoğunlaştığı XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl başlarında çeşitli bölgelere yerleşmiş bulunan Celâlî liderleri, geçtikleri yerleri ve bulundukları bölgelerdeki köy ve kasabaları dayanılmaz bir baskı altına almışlardı. Halk ağır hakaretlere uğruyor, elindeki bütün mahsulünü eşkıyaya vermek zorunda kalıyor ve hayatî tehlike içinde bulunuyordu. Celâlî grupları hareket halinde iken halk fakirleşiyor, oraya buraya kaçışıyor ve perişan oluyordu. Gençler için eşkıyaya katılma mecburiyeti de vardı. Bu güvensizlik yüzünden halk çoluk çocuğunu alıp daha emin yerlere veya şehirlere göç ediyordu.

Aynı yıllarda bir kısım medrese talebelerinin (suhte) zulümleri de Celâlîler’den aşağı kalmıyordu. Bunlar da adam öldürüyor, kadın kaçırıyor veya bedava yiyecek temin etmek için çeşitli zulümler yapıyorlardı. XVII. yüzyıl başlarında suhte gruplarının baskısı had safhaya ulaşmıştı. Hükümet

merkezine her yandan, “taaddî ve tecavüzün nihayeti olmayıp halkın terk-i diyâr ve celâ-yi vatan” etmek üzere oldukları yolunda haberler geliyordu.

Kalenderoğlu Mehmed ve Karayazıcı Abdülhalim gibi Celâlîler’in isyanı sırasında Erzurum ve Sivas bölgelerinden birçok insan daha batıya göç etmiş, Isparta, Burdur ve Muğla taraflarından da bir çok kişi daha emin yerlere kaçmıştı. Cennetoğlu adlı Celâlî’nin faaliyetleri dolayısıyla Karesi, İzmir, Aydın ve Saruhan sancaklarından terk-i diyâr edenleri yerlerine iade etmek çok zor olmuştu. Abaza Hasan Paşa isyanında da Anadolu, Karaman, Maraş ve Sivas eyaletlerinden binlerce kişi İran’a, Bağdat’a ve Erzurum’a göç etmişti.

Halkın yerini yurdunu terketmesi sadece Celâlî ve medreseli isyanları sonucu değil aynı zamanda resmî devlet görevlilerinin, askerlerin baskıları yanında bazı iktisadî-sosyal sebepler ve savaş hali dolayısıyla da meydana geliyordu. Özellikle “ehl-i örf” denilen taşra idarecilerinin zulümleri, Celâlî isyanlarından sonra halkın celâ-yi vatan etmesinin en başta gelen sebeplerinden birini oluşturuyordu. Ehl-i örfün yani beylerbeyi, sancak beyi ve bunların adamları ile subaşı, kadı ve timarlı sipahilerin, resmî belgelerde “mugayir-i defter”, “hilâf-ı kanûn”, “mugayir-i narh-ı rûzî ve resm-i yaylak”

şekillerinde ifade edilen zulümleri de (Barkan, Kanunlar, s. 67, 131, 317) halkın dağılmasına yol açıyordu. Halk üzerindeki baskıların yoğunlaştığı dönemlerde devlet merkezi halkı himaye için adâletnâme*ler çıkarıyor ve bu konuda beylerbeyileri, sancak beylerini, kadıları, nâibleri, timar sahiplerini, vakıf idarecilerini ve voyvodaları itham ediyordu. 1540 tarihli adâletnâmede (İnalcık, II/3-4, s. 114-115), bunların kendi hizmetleri için halka angarya yüklemeleri dolayısıyla memleket ve reâyânın “tamam ihtilâl” içinde bulunduğu belirtilmişti. Öte yandan kapıkulu kılığındaki sarıca ve sekban gibi başıboş askerî grupların köylere baskınları da halkın yerini terketmesinin bir başka sebebini teşkil ediyordu. Nitekim 1688’de Saruhan bölgesinde sarıca ve sekban bölüklerinin zulümleri sebebiyle köylüler kadıya temsilciler gönderip bunların devamı halinde terk-i diyâr edecekleri yolunda tehditte bulunmuşlardı.

Halkı celâ-yi vatana zorlayan bir örnek de Erzurum’da görülmektedir.

Şehirdeki yeniçeriler halka çeşitli zulümlerde bulunduktan başka gelen yiyecek maddelerine el koyup fahiş fiyatla satıyorlardı. Bundan başka Erzurum'un, doğu sınırına yakın bir serhad kapısı olmasından dolayı burada toplanmış bulunan bölük halkı, cebeci, topçu ve arabacı gibi sınıfların da halk üzerinde baskıları eksik değildi. Her iki durumdan şikâyetçi olan halk hükümet merkezine başvurup, "Bizi rencîde vü remîde ederler, celâ-yi vatan etmemiz mukarrerdir veyahut küllî kabahat ve fesada sebeptir" diye feryat ediyorlardı.

Bundan başka tefecilerin eline düşen halkın da yerlerini terketmek zorunda kaldıkları görülmektedir. Yüksek faizle borç veren tefeciler borçlarını ödeyemeyenlerin emlâk ve arazilerini alıyorlar, kendi toprağında ırgat durumuna düşen veya hapse mahkûm edilen kişiler de çareyi celâ-yi vatanda buluyorlardı (BA, MD, nr. 16, hk. 525). Ayrıca ziraat yapmanın güç olduğu bölgelerdeki köylülerin zaman zaman kendiliklerinden yerlerini terkettikleri kanunnâmelerde zikredilmektedir. Nitekim 1540 tarihli Erzurum sancağı kanunu ile 1583 tarihli Trabzon sancağı kanununda ziraat sahalarının yetersizliği ve çoğunun ziraata uygun olmaması dolayısıyla insanların celâ-yi vatan ettikleri zikredilmektedir (Barkan, Kanunlar, s. 60, 72). Bazı yıllarda ortaya çıkan kıtlık da göç için bir sebep teşkil etmekteydi (BA, MD, nr. 3, hk. 949).

İstanbul celâ-yi vatan edenlerin en önemli sığınma yeriydi. Nitekim Kâtib Çelebi bu hususta, "Celâlîler zuhuru ile reâyâya za'f gelip terk-i diyâr ve karyelerden şehre firar ettiler, hâlâ İstanbul etrafı bile doldu" demektedir (Düstûrü'l-amel, s. 127).

Savaşların yenilgiyle sonuçlanması üzerine meydana gelen toprak kayıpları da İstanbul'a doğru göçü hızlandırdı. Özellikle Rumeli'deki bozgunlar üzerine Türk ahalinin büyük kitleler halinde İstanbul'a veya Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Karlofça Antlaşması'ndan sonra büyük kitlelerin İstanbul'a göç etmesi şehirde sıkıntılara sebep oldu. Bu hususta devlet ciddi tedbirler almak zorunda kaldı. Nitekim 1716 yılında çıkarılan bir fermanda, "bilâd-ı selâse" denilen İstanbul, Bursa ve Edirne'ye bu şekilde gelip yerleşmiş ahalinin iskân kanunu hilâfına "zaman itibar olunmadan" eski yerlerine nakli istenmişti. İskân kanununda celâ-yi vatan edenlerden timar reâyâsının on yıl içinde yakalanmaları halinde terkettikleri yurtlarına

nakledilmeleri, oranın avârız* hânesine kaydedilen ve on yılı geçirenlerin ise bulundukları yerde bırakılmaları hükme bağlanmıştı. Bu hükmün derbend ve vakıf reâyâsına uygulanmayacağı ve hangi şartta olursa olsun bunların eski yerlerine gönderilmeleri gerektiği de belirtilmişti (BA, MAD, nr. 10.159, s. 10). Bu göçler imparatorluğun son devirlerine kadar devam etmiştir.

Celâ-yi vatan etmek zorunda kalan ve genellikle kaleye sahip şehir ve kasabalara sığınan halk bazan dağlara kaçar, yanlarında taşıyamayacakları eşyayı çeşitli yerlere saklarlardı. Bazıları eşkıyaya direnir, bulundukları yerlerde savunma tedbirleri alırlar, hatta bu maksatla kale veya palanga da inşa ederlerdi.

İnsanların sağa sola kaçışmaları devletin zarara uğramasına da yol açıyordu. Zira has, zeâmet, timar ve vakfa ait yerleşme yerlerinin reâyâsız kalması, vergi gelirlerinde büyük ölçüde azalmaya sebep oluyordu. Dolayısıyla arazinin boş kalmasını önleyici tedbirleri almak devletin esas hedefini teşkil eder, normal şartlar altında toprağını terkeden çiftçiden “çift bozan resmi” alınırdı. Fevkalâde bir hal olarak yorumlandığından herhangi bir zorlama ile celâ-yi vatan etmiş olanlar için belli bir süre tayin edilmiş ve bunların üç yıl içinde dönmeleri halinde eski topraklarını alabilecekleri hükme bağlanmış, daha sonra bu süre on yıla kadar uzatılmıştı. Boş kalan toprakların eski sâkinleri tarafından şenlendirilmesi temel prensipti. Bu sebeple kaçan halkı yerine döndürmek için büyük gayret sarfedilmiş, bu iş için çeşitli teşvikler, vergi muafiyeti sağlandığı gibi memurlar da görevlendirilmişti.

Hükümetin bu hassasiyeti bir bakıma halk için de önemli bir avantaj olmuş, merkezin ilgisini çekip mahallî idarecilerin zulmünden ve baskılarından kurtulabilmek için celâ-yi vatan halk tarafından bir tehdit unsuru olarak kullanılmıştır. Celâ-yi vatan ve terk-i diyâr Anadolu’nun sosyal yapısının kökünden değişmesini hazırlamış, XVI. yüzyılın sonlarına doğru başlayan bu hareket elli yıl kadar Anadolu insanının sağa sola savrulmasına sebep olmuştur. Bu şekilde çığ gibi büyüyen çift bozan yığınlarının malî külfetleri de devletin üzerine yüklenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, hk. 433, 760, 891, 897, 1122, 1123; nr. 7, hk. 130; nr. 16, hk. 525; BA, MAD, nr. 5152, vr. 222[a], 326[a]; nr. 10.159, s. 10; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 4, 263-264, 755; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 54; Kâtib Çelebi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-amel, İstanbul 1280, s. 127; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 12, 22; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, I, 186; Râşid, Târih, IV, 179; Cevdet, Târih, IV, 288; Barkan, Kanunlar, s. 60, 67, 72, 131, 317; a.mlf., "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", TM, X (1953), s. 1-27; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 36, 86, 95-96, 140-146, 200, 208-214, 285; Mustafa Akdağ, Celâlî İsyanları (1550-1603), Ankara 1963, s. 41, 109-114, 155-158, 210, 229, 253; a.mlf., Büyük Celâlî Karışıklıklarının Başlaması, Erzurum 1963, s. 27-33; a.mlf., "Celâlî İsyanlarında Büyük Kaçgunluk 1603-1606", TAD, II/2-3 (1964), s. 1-50; a.mlf., "Türkiye Tarihinde İctimaî Buhranlar Serisinden Medreseli İsyanları", İFM, II/14 (1949-50), s. 361-378; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 112, 113, 191-196; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia (1450-1600), Oxford 1972, s. 30-44; Müctebâ İlgürel, Abaza Hasan Paşa İsyânı (doçentlik tezi, 1976), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, TE, nr. 34, s. 35-36; Hrand D. Andreasyan, "Celâlîlerden Kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 45-53; Hadiye Tuncer, Kanunî Sultan Süleyman Zamanına Âid Kânunnâme, Ankara 1988, s. 193-195; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 6, 77-79; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 121-123, not 37, s. 157-158, not 170; Abdurrahman Şeref, "İstanbul'da Me'kûlât Muzayakası 1179 Senesine Ait Bazı Vesâik", TOEM, sy. 40 (1913), s. 193-196; M. Münir Aktepe, "XVIII. Asrın İlk Yarısında İstanbul'un Nüfus Meselesine Dair Bazı Vesikalar", TD, sy. 13 (1958), s. 1-30; Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1967), s. 114-115, 136-137.

Mücteba İlgürel

CELÂL

(bk. el-AKAİDÜ’l-ADUDİYYE)

CELÂL

الجلال

Allah’ın kahr ve gazabına delâlet eden isim ve sıfatları için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Mutasavvıflar Allah’ın isim ve sıfatlarını celâl ve cemâl olmak üzere ikiye ayırır ve iki türlü zuhûr* ve tecellî*den bahsederler. Allah’ın kahr ve gazabına delâlet eden isim ve sıfatlarını celâl, lutuf ve rızâsına delâlet eden isim ve sıfatlarını da cemâl tabiriyle ifade ederler. Kâşânî celâli, Hakk’ın mahiyetinin bilinemeyecek bir şekilde izzet perdesiyle gizli kalması, zâtını kendinden başka kimsenin bilmemesi ve görmemesi şeklinde tarif eder. Perdelenme ve izzet celâlin özelliği olduğundan celâlde Hak açısından yücelik ve kahhâriyet, kul açısından boyun eğme ve heybet* hissetme söz konusudur. Bu tür isim ve sıfatlara sahip olması itibariyle Allah’a celîl ismi verilmiştir. Celâl Allah’ın en yüksek seviyede ululuğunu ifade eder; bu anlamdaki celâlin Allah’tan başka hiçbir kimse tarafından bilinmesi mümkün olmadığından celâl ile ilgili açıklamalardan sadece cemâl (ilâhî güzellik) ve bu cemâlin celâli (celâlü’l-cemâl) yani güzelliğin aşkınlığı anlaşılır. Akıl Allah’ın mutlak celâlini kavrayamadığından (İbnü’l-Arabî, Kitâbü’l-Celâl ve’l-cemâl, s. 2) celâl denilince mutlak değil izâfî celâl yani cemâlin celâli anlaşılmalıdır. Fahreddin er-Râzî celâl kelimesinin Allah’ın selbî sıfatlarına delâlet ettiğini söyler (Tefsîr, VIII, 25, 52).

Abdülkerîm el-Cîlî, Allah’ın celâlinin genelde O’nun yüce vasıflarını ve güzel isimlerini, özel olarak da lutuf ve kerem türünden vasıflarını ifade ettiğini söyler. Celâl ile cemâl sıfatları arasında bir yönüyle ilkine, diğer yönüyle ikincisine benzeyen rab ve rahmân gibi sıfatlar da vardır (el-İnsânü’l-kâmil, I, 75). İbnü’d-Debbâğ Allah’ın sıfatlarını celâl, cemâl ve kemâl olmak üzere üçe ayırır. Eğer Hak bir kimseye ihsan, lutuf, rahmet, iyilik, yakınlık, rızâ ve nûrâniyet, sevgi ve kerem gibi sıfatlarıyla tecelli ederse o kimse cemâl sıfatlarını temaşa halinde bulunur; izzet, kibriyâ, kahr, cebr, gazab ve kudret gibi heybet ve azamet sıfatlarıyla tecelli ederse bu tecelliye mazhar olan kişi celâl sıfatlarını temaşa eder. İlim, kudret, halk ve

kayyûmiyyet gibi Allah'a mahsus sıfatları seven ve kâmil mârifete özlem duyan bir kimse kemâl sıfatlarını temaşa halinde bulunur. Cemâl sıfatı neşelenme, celâl sıfatı fâni olma, kemâl sıfatı sevme sonucunu verir.

Celâl sıfatları sâlik üzerinde heybet, cemâl sıfatları üns* tesiri meydana getirir. Celâlin sonucu korkma, sıkılma ve üzülme, cemâlin sonucu ümitlenme, rahatlama ve sevinmedir. İbnü'l-Arabî Kur'an'dan verdiği örneklerle âlemdeki her şeyin celâl ve cemâle bağlı olarak bir mütekabiliyet içinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Meselâ, "Allah'ın azabı şiddetlidir" âyeti (el-Bakara 2/165, 196, 211) celâli, "Allah tövbeleri kabul eder" âyeti ise (eş-Şûrâ 42/25) cemâli ifade eder. "Allah'tan gereği gibi korkun" (Âl-i İmrân 3/50) celâl, "Gücünüz yettiğince Allah'tan korkun" (et-Tegabün 64/16) cemâl içinde mütalaa edilir. "Allah'ın iki eli"nden (bk. el-Mâide 5/64) maksat da budur; Allah her şeyi bu "iki el" ile yani celâl ve cemâl ile yapar.

Kâmil insanlarla velîler Allah'ın celâl ve cemâl tecellîlerini aynı derecede gönül rahatlığıyla karşılar, "Lutfun da hoş, kahrın da hoş" der, tam bir rızâ ve teslimiyet hali içinde bulunurlar. Zira bunların ikisi de aynı kaynaktan ve özden gelir, zât mertebesinde hepsi birdir.

Mutasavvıflar genellikle insanların karakterlerini celâl ve cemâl tecellîlerinden aldıkları nasip miktarıyla açıklamışlardır. Celâl sıfatlarının tecellîsine mazhar olan kişiler celâdetli ve heybetli olduğundan böylelerine "abdülcelîl", cemâl sıfatlarının tecellîsine mazhar olan halim selim kişilere de "abdülcemâl" denilmiş, ilkine Hz. Ömer, ikincisine Hz. Ebû Bekir örnek gösterilmiştir (ayrıca bk. CEMÂL).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "celâl", "cemâl" md.leri; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, "celâl", "cemâl" md.leri; et-Taʿrîfât, "celâl", "cemâl" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, "celâl" md.; el-Muʿcemü's-sûfî, "sıfat" md.; Zeccâc, Taksîmü esmâillâhi'l-hüsnâ, Beyrut 1979, s. 50; Mâverdî, Edebü'd-

dünyâ ve'd-dîn, Kahire 1973, s. 339; Beyhakī, el-Esmâ᾿ ve's-sıfât, I, 83, 84; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, Tahran 1338, s. 220, 370, 385, 429; Gazzâlî, İhyâ, IV, 290; a.mlf., el-Maksadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 84, 103; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, İstanbul 1308, VIII, 25, 52; a.mlf., Levâmiu'l-beyyinât, s. 342; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 303, 304, 606; İbnü'd-Debbâğ, Meşâriku envâri'l-kulûb, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1828, vr. 22b-23[a]; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 711-714; IV, 322-324, 346-348; a.mlf., Fusûṣ (Afîfî), s. 54; a.mlf., Kitâbü'l-Celâl ve'l-cemâl (Resâ᾿ilü İbni'l-Arabî içinde), Haydarâbâd 1361, s. 1-7; a.mlf., Kitâbü'l-Celâl ve hiye kelimetullah (a.e. içinde), I, 13; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, I, 7580; Lisânüddin, Ravzatü't-tarîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 288-294; İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât, İstanbul 1963, I, 375; Abdülkadir Mahmûd, Dirâsât fî'l-felsefeti'd-dîniyye ve's-sûfiyye ve'l-ʿilmiyye, Kahire 1978, s. 347-354; Ahmed eş-Şerbâsî, Mevsûʿa lehü'l-esmâüllahi'l-hüsnâ, Beyrut 1981, I, 226-230, 407-409.

Süleyman Uludağ

CELÂL AMÂSÎ

(ö. 893/1488)

Fâtih Sultan Mehmed devri hattatlarından.

Ali Çelebizâde Alâeddin Hasan Çelebi'nin oğlu, meşhur hattat Şeyh Hamdullah'ın dayısıdır. Oğulları Mehmed Cemâleddin ve Celâlzâde Muhyiddin efendiler de devrin hattatlarındandır. "Celâl oğulları" diye anılan bu iki hattatla akrabası ve talebesi Abdullah b. İlyâs Efendi (Abdullah Amâsî), Anadolu'nun yedi üstadından (esâtize-i Rûm) kabul edilir. Celâl Amâsî hat sanatını Hayreddin Maraşî ile beraber Yahyâ Sûfî Çelebi'den bir müddet meşkettikten sonra Fettâhî Yahyâ Nîsâbûrî'den çeşitli hatları öğrenerek icâzet aldı. Hatla beraber Tokatlıoğlu Cemâleddin Yûsuf Çelebi'den ilim tahsil etti. II. Bayezid Amasya valisi olunca onun yakınları arasına girdi. Bayezid tahta çıktığı zaman kendisini İstanbul'a davet etti. Celâl Amâsî bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Amasya'ya geri döndü. Amasya Valisi Şehzade Ahmed'e hat hocası oldu. 9 Zilhicce 893'te (14 Kasım 1488) arefe günü burada vefat etti.

Osmanlı hat ekolünün doğuşunda önemli rolü olan Celâl Amâsî'nin kendine has bir tavrı vardı. Bu tarihlerde hat sanatı alanında önemli gelişmelere sahne olan Amasya'da iki hattat etrafında mektep teşekkül etmişti. Bunlardan biri Hayreddin Maraşî, diğeri de Celâl Amâsî idi. Osmanlı-Türk hattatları bu iki koldan gelmiştir. Hayreddin Maraşî kolu İstanbul'da Şeyh Hamdullah mektebiyle devam edip bugüne kadar bütün İslâm âlemine yayılarak hâkim üslûp olmuştur. Celâl Amâsî kolu ise Amasya'da kısa bir müddet devam etmiş, Şeyh Hamdullah mektebinin daha çok rağbet görmesi sebebiyle daha sonra ilerleyememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gülzâr-ı Savâb, s. 54; Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 30; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 24, 25; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 152; Amasya Târihi, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 3681-3682, VIII, 135-137; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 22.

Muhittin Serin

CELÂL el-BEKRÎ

جلال البكري

Ebü'l-Beka' Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Ahmed el-Bekrî es-Sıddîkı (ö. 891/1486)

Şâfiî fakihi.

2 Safer 807'de (10 Ağustos 1404) Behnesâ yakınlarında Nil'in batı kıyısında bulunan Dehrût'ta doğdu. Soyu Hz. Ebû Bekir'e ulaşan Bekrî ailesine mensuptur. Meşhur mutasavvıf ve âlim Ebü'l-Hasan el-Bekrî'nin babası, Şâzeliyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Ebü'l-Mekârim el-Bekrî'nin dedesidir. İlk öğrenimini Dehrût'ta yaptı. Fıkıh dersi aldığı dedesinin ölümü üzerine Kahire'ye giderek oraya yerleşti. Kahire'de Takıyyüddin b. Abdülbârî, Şemseddin Sıbt İbnü'l-Lebbân, Zeynüddin el-Kumnî, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Alemüddin el-Bulkınî, Celâleddin el-Bulkınî, Ebü'l-Feth İbnü'l-Kâyâtî ve Veliyyüddin İbnü'l-Irâkı gibi hocalardan fıkıh, usûl-i fıkıh ve hadis okudu. 863'te (1459) İskenderiye kadılığına tayin edildi. Daha sonra uzun yıllar Kahire'de kadı nâibliği yaptı, bu arada talebe okuttu. 875'te (1470-71) nâiblikten ayrıldı. Kâyâtî'nin ölümünden sonra Baybars Medresesi şeyhliğine getirildi. İki defa hacca giderek bir müddet orada mücâvir kaldı. 891 Rebîülâhirinde (Nisan 1486) Kahire'de vefat etti.

Zamanında Şâfiî fıkhını en iyi bilen hukukçulardan biri olarak tanınan ve ömrünün büyük bir kısmını talebe okutmak ve fetva vermekle geçiren Celâl el-Bekrî, Şâfiî fıkhına dair çeşitli şerh ve hâşiyeler kaleme aldı. Kaynaklarda adı geçen eserlerinin başlıcaları şunlardır: Şerhu Tenkıhi'l-Lübâb (hocası Veliyyüddin İbnü'l-Irâkı'nin Tenkıhu'l-Lübâb adlı eserinin şerhidir); el-Fethu'l-ʿazîzî (Muhtasarü't-Tebrîzî'nin şerhidir); Nüket (Hâşiye) alâ Minhâci't-tâlibîn; Behcetü'r-râgıbîn bi-havâşî Ravzati't-tâlibîn (son iki kitap Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin eserleri üzerine yazılmıştır).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Daʾvü'l-lâmiʿ, VII, 284-286; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 182-183; Keşfü'z-zunûn, II, 1542, 1626; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1983, III, 431; Îzahu'l-meknûn, I, 200, 271; II, 588; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 214; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 67; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, X, 134; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 344.

Halit Ünal

CELÂL HOCA

(ö. 1882-1961)

İmamhatip okullarının açılmasındaki gayretleriyle tanınan, bu okullarda müdürlük ve hocalık yapan din âlimi.

Asıl adı Mahmut Celâlettin (Ökten) olup Trabzon'da doğdu. Baba tarafından Gürcüzâdeler olarak bilinen, dinî ilimler alanında isim yapmış köklü bir aileye mensuptur. Dört yaşında iken babası Sâlih Zihni Efendi'nin, kısa bir süre sonra da annesi Güller Hanım'ın vefatı üzerine babaannesinin himayesinde büyüdü. Küçük yaşta hıfzını tamamladı. Rüşdiyeyi bitirdikten sonra Trabzon İdâdîsi'ne kaydoldu; bir yandan da medreseye devam etti. İdâdîde okuduğu yıllarda dedesi Ömer Feyzi Efendi'nin yerine Trabzon Çarşı Camii'nin imam-hatipliğini yaptı. Mezun olunca İstanbul'a giderek Dârülmuallimîn-i Âliyye'ye girdi (1905). Bu okulu bitirdikten sonra Dârülfünun Edebiyat Şubesi'ne kaydoldu. II. Meşrutiyet'in ilânı ile İstanbul'da huzurun bozulması üzerine öğrenimini yarıda bırakarak bir

arkadaşıyla birlikte Turgutlu'ya gidip edebiyat öğretmenliğine başladıysa da (24 Haziran 1909) burada fazla kalmayarak İstanbul'a döndü (5 Kasım 1909) ve tahsiline devam etti. Dârülfunununda hocaları Babanzâde Ahmed Naim, İzmirli İsmâil Hakkı ve Mehmed Âkif beylerin yakın ilgi ve sevgilerine mazhar oldu. Arap edebiyatını Ali Fehmi (Câbiç) ve Şevket efendilerden okudu. Bu arada Fatih dersiâmlarından Mustafa Âsım ve Muğlalı Ali Rızâ efendilerden kelâm ve usûl-i fıkıh sahasında özel dersler aldı.

Celâlettin Efendi 1911 yılında Dârülfünun Edebiyat Şubesi'den mezun olunca İstanbul Sultânîsi Arapça muallimliğine tayin edildi (29 Ocak 1912). İlmî yetişkinliği yanında başarılı öğretim metodu sayesinde kısa sürede "Celâl Hoca" olarak şöhret buldu.

Mütareke yıllarında kayınpederinin yerine Vasat Atik Ali Paşa Camii'nde

on yıl kadar imamlık görevinde de bulunmuş olan Celâl Hoca, 1925'te İstanbul İmamHatip Mektebi Arapça muallimliğine tayin edildi. Bir süre sonra "Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu"nun aleyhinde konuştuğu iddiasıyla açığa alındıysada yapılan tahkikat neticesinde görevine iade edildi. Ardından da İstanbul Sultânîsi Arapça muallimliğine geçti. Harf inkılâbından sonra Arapça derslerinin kaldırılması üzerine okulun Türkçe hocalığını üzerine aldı. Uzun yıllar İstanbul'un çeşitli okullarında Türkçe, edebiyat, felsefe ve mantık dersleri okuttu. Vefa Lisesi'nde felsefe hocası iken 1947 yılında emekliye ayrıldı.

Celâl Hoca, 1949 yılında Maarif Vekâleti'nce İstanbul'da açılan imamhatip kursuna müdür ve öğretmen olarak tayin edildi. Bu vesile ile sadece pratik bilgiler vermeyi hedef alan bu tip kursların yeterli olmadığını gördü ve bunların orta dereceli okullar haline getirilmesi gerektiği kanaatine vardı. Bu konuyla ilgili olarak daha sonra başta dönemin Maarif Vekili Tevfik İleri olmak üzere birçok yetkiliyle görüşmeler yaptı. Sonuçta imamhatip okullarının açılması yönünde karar alındı ve Celâl Hoca, 17 Ekim 1951 tarihinde öğretime başlayan İstanbul İmamHatip Okulu'nun ilk müdürü oldu. Türkiye'nin dinî, ilmî, kültürel ve sosyal hayatında önemli yeri olan imamhatip okullarının kurulması fikrinin ilk sahibi ve ilk program yapımcılarından biri olması dolayısıyla Celâl Hoca'nın bu okulların tarihinde çok önemli ve unutulmaz bir yeri vardır.

1956, 1959 ve 1960 yıllarında üç defa hacca gitti. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde iki yıl ilm-i tevhid ve kelâm derslerini okutan Celâl Hoca 21 Kasım 1961'de vefat etti, Edirnekapı (Sakızağacı) Şehitliği'ndeki aile kabristanına defnedildi. Oğlu Sadettin Ökten halen Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

Arapça, Farsça, Fransızca bilen, özellikle Arap edebiyatına vukufuyla tanınan, İslâmî ilimler yanında Batı kültürünü de yakından incelemiş bir din âlimi olan Celâl Hoca, bütün ilmî hayatı boyunca tahkik metodunu uygulamıştır. Genel felsefe, kelâm ve İslâm felsefesi alanlarında iyi yetişmiş, bu konularla ilgili olarak Arapça ve Fransızca'dan tercümeler yapmıştır. Resmî derslerinin yanı sıra Beyazıt'ta evinin yakınındaki Soğanağa Camii'nde cumartesi günleri altı yıl süreyle İhyâü ulûmi'd-dîn okutmuştur.

Birçok din âlimi ve muhafazakâr münevverin bir köşeye çekildiği Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk yıllarında Celâl Hoca, her zaman ve her şartta yapılabilecek işler olduğunu düşünen iyimser kişiler arasında yer aldı. Gayretli, aynı zamanda sabırlı ve kanaatkâr bir anlayışla eski kültürün yeni nesle aktarılmasında başarılı hizmetler gerçekleştirdi. Günümüz insanının tasavvur edemeyeceği kadar sade bir hayat yaşardı. Bununla birlikte hayatı severdi. Ona göre hayat, meşrû sınırlar çerçevesinde, güzel insanlarla güzel mekânlarda geçirilen güzel zamanlardır. Çevresindeki içten muhabbet ve saygı kuşağı ölümüne kadar devam ettiği için Celâl Hoca yaşlılığın terkedilmişliğini hiç tatmadı.

Celâl Hoca'nın, tabiatındaki aşırı titizlik ve müşkülpesentlik, okuduğu ve yazdığı her kelime üzerinde duruşu, her noktada kaynak eserleri uzun uzadıya tahkik edişi gibi sebeplerle bazı makaleleri dışında yayımlanmış herhangi bir eseri bulunmamaktadır. Doğu ve Batı kaynaklarından tercüme ederek derlediği sarf, nahiv, edebiyat, kelâm, İslâm felsefesi, felsefe ve ahlâka dair kitap ve makaleleri 100 kadar defter tutmaktadır. İslâmî ilimlerde modern metodoloji ve sosyolojinin uygulanmasını arzu eden, klasik kelâmın, çağımız insanının ve İslâm dünyasının ihtiyacını karşılayacak yeni ilm-i kelâm haline getirilmesini gerekli gören Celâl Hoca'nın bu gaye ile hazırladığı tamamlanmamış bazı çalışmaları da bulunmaktadır. 1000 cildi aşkın eserden oluşan kitaplığını Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlamıştır.

Vefatından sonra dost ve talebeleri tarafından Celal Hoca: Hayatı ve Şahsiyeti adlı bir anma kitabı neşredilmiş, bu kitapta hocanın tercüme eserlerinden bazı örneklere de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Celal Hoca: Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1962; Nahit Dinçer, 1913'ten Bu Güne İmamHatip Okulları Meselesi, İstanbul 1974, s. 61; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 184, 259, 337-339, 342, 379; Hilmi Ziya Ülken,

Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 83; Tahsin Banguoğlu, Kendimize Geleceğiz, İstanbul 1984, s. 100-101.

Emin Işık

CELÂL NURİ İLERİ

(ö. 1882-1936)

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinin tanınmış gazetecisi, fikir ve siyaset adamı.

Gelibolu'da doğdu. Babası, mektupçuluktan valiliğe kadar çeşitli hizmetlerde bulunduktan sonra 1908'de Meclisi A'yân üyeliğine seçilen Mustafa Nuri Bey, annesi de Mesnevî mütercim ve şârihi Âbidin Paşa'nın kızı Nefise Hanım'dır. Celâl Nuri'nin çocukluğu babasının görevli olarak bulunduğu Gelibolu, Sakız ve Canik'te geçti. İlk öğrenimini taşra mekteplerinde ve özel hocalardan gördü. Orta öğrenimini Galata Sarayı Mektebi Sultânîsi'nde yaptı. Daha sonra Mektebi Hukuk'a devam etti ve II. Meşrutiyet'in ilânından önce buradan mezun oldu.

Çalışma hayatına avukat olarak başlayan Celâl Nuri'nin asıl faaliyet gösterdiği alan gazeteciliktir. Gazeteciliğe 1909'da Ebüzziyâ Tevfik ile birlikte Currier d'Orient'da başladı. Celâl Nuri 1911 yılı

sonlarına kadar çalıştığı, Ebüzziyâ'nın ayrılmasından sonra adı Le Jeune Turc olan bu gazetede fikir hürriyeti, Avrupa'ya karşı Osmanlı hukukunun müdafaası, Rus aleyhtarlığı ve ittihâd-ı İslâm taraftarlığı konularında birçok yazı yazdı. 1912 yılından itibaren yoğun bir yazım faaliyetine girerek, Tanin ve Hak gazeteleriyle İctihad mecmuasında makaleler yayımlarken bir yandan da bunlardan yaptığı seçmeleri kitap haline getirdi. Aynı yıl Rusya ve İskandinavya'ya bir seyahat yaptı; 1913'te ilk Türk yazarı olarak kuzey kutbuna gitti. Celâl Nuri, 1914 yılı başlarında Abdullah Cevdet ile aralarında çıkan bir fikir tartışması yüzünden İctihad'dan ayrıldı ve Hürriyeti Fikriyye mecmuasında yazmaya başladı. Aynı yıl yaklaşık iki ay süren bir Amerika seyahatine çıktı. 1916'da İkdam'ın başyazarlığını yaparken bir yandan da Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nı çıkardı. Bütün fikrî ve ilmî enerjisini üzerinde toplayacağı Âtî gazetesini 1 Ocak 1918'de yayımlamaya başladığında artık meşhur bir yazar, tecrübeli bir gazeteci ve usta bir polemikçi olmuştu. Hükümetin basın hürriyetini sınırlayıcı

teşebbüsleri karşısında tenkit dozunu iyice arttırınca Âtî 10 Şubat 1919'da kapatıldı; fakat hemen ertesi gün İleri adıyla yayımına devam etti.

Celâl Nuri tenkitlerini Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na da yöneltince o günlerde bu fırkanın umumi kâtibi olan ve Sabah gazetesinde yazan Ali Kemal'le aralarında bir tartışma başladı. Bu polemik, Celâl Nuri'nin yurt dışına çıkmasına ve yaklaşık dört ay kadar Roma'da kalmasına sebep oldu. Ali Kemal'in Dahiliye vekilliğinden ayrılması üzerine 24 Temmuz 1919'da İstanbul'a döndü. 22 Kasım 1919 tarihinde Gelibolu'dan mebus seçildi; böylece 1935 yılına kadar devam edecek siyasî hayatı da başlamış oldu. Son Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nın aldığı Mîsâk-ı Millî kararının müsveddesini kaleme alan Celâl Nuri (İleri, nr. 1358, 11 Teşrînisâni 1337), İstanbul'un işgaliyle basın üzerindeki baskılar iyice artınca işgalciler tarafından Malta'ya sürüldü. 3 Kasım 1921'de Malta'dan İstanbul'a döndü ve Ankara'ya geçip Gelibolu milletvekili sıfatıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. 10 Şubat 1922'de Kanûn-ı Esâsî Encümeni reisliğine seçildi. Buradaki çalışmalarıyla Kanûn-ı Esâsî'yi, gerekli değişikliği yaparak Cumhuriyet'in ilânını mümkün kılacak duruma getirdi.

Lozan Antlaşması'ndan sonra kanunsuz yollarla İstanbul'a dönen Rum ve Ermeniler'e kolaylık sağlayan ve Yunus Nadi, Kılıç Ali gibi bazı mebusların adlarının da karıştığı "iş komitesi" hakkında yaptığı neşriyattan sonra gelişen olaylar üzerine İleri 30 Kasım 1924'te kapatıldı. Adı 1928 yılına kadar herhangi bir gazetede görülmeyen yazarın bu süre içinde tek yayın faaliyeti, 1926'da yayımladığı Türk İnkılâbı adlı eseridir. 1928'de İkdam'da yeniden yazı hayatına dönen Celâl Nuri, harf inkılâbının gerçekleşmesinde ve tutunmasında önemli rol oynamıştır. 1934'te soyadı kanunu çıkınca gazetesi İleri'nin adını soyadı olarak seçti. 2 Kasım 1936'da İstanbul'da öldü.

Eserleri. Celâl Nuri siyaset, hukuk, tarih, din, seyahat, dil ve edebiyat alanlarında çok sayıda makale ve kitap yayımlamıştır. Bunlar konularına göre şöyle sıralanabilir:

Siyaset. 1. 1327 Senesinde Selânik'te Mün'akid İttihad ve Terakkî Kongresine Celâl Nuri Bey Tarafından Takdim Kılınan Muhtıradır (İstanbul 1327). Bu muhtırada devletin içinde bulunduğu durumu, Rusya, İngiltere,

Fransa ve İtalya'nın Osmanlı Devleti hakkındaki emellerini, yabancı unsurlar meselesi, Avrupalılaşma, hükümetlerin hangi temele dayanması gerektiği ve nihayet Jön Türk hükümetinin görevleri konusundaki düşüncelerini dile getirmiştir. 2. Taç Giyen Millet (İstanbul 1339 r./1341). Celâl Nuri bu kitapta genel olarak tarih ve milliyet, devlet şekilleri, Tanzimat hareketi ve Meşrutiyet rejimiyle millî hâkimiyetin mukayesesi, inkılâp, eski ve yeni din anlayışı üzerinde durmaktadır. Ona göre zamanla dinin esasıyla ilgisi olmayan birtakım gelenekler dine ilâve edilmiştir. Bunlar gittikçe çoğalarak dinin hakikatini örtmüştür. Celâl Nuri dinsizliğin ve din aleyhtarlığının bu ilâvelerden çıktığı kanaatindedir. 3. Türk İnkılâbı (İstanbul 1926). Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra Türkiye'de gerçekleştirilen inkılâplara dair düşüncelerini ihtiva eden eseridir. Türk inkılâbını H. Taine'in metoduyla değerlendirdikten sonra medeniyet, Batılılaşma, dil, edebiyat, iktisat ve inkılâp fikirleri üzerinde durur.

Hukuk. 1. Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel (İstanbul 1330). Çeşitli gazete ve mecmualarda yayımladığı makalelerden yaptığı seçmeleri ihtiva eder. Celâl Nuri bu kitabında James Lorimer, F. de Martens, Henri Bonfils ve Paul Fauchille gibi Batılı hukukçuların eserlerinden ve Batılı devletlerin Osmanlılar'a karşı tutumundan hareket ederek Batılılar'ın, birincisi kendi aralarında, ikincisi de bizimle münasebetlerinde uyguladıkları iki türlü hukuk anlayışlarının bulunduğunu söyler. Celâl Nuri eserinde, günümüzde de hâlâ geçerli olduğu görülen Batılılar'ın bu ikili hukuk anlayışının yanlışlığını ispatlamaya çalışır. Eserin sonuna, ilk defa İctihad'da çıkan ve önemli tartışmalara sebep olan "İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd" adlı makalesi ilâve edilmiştir (s. 163-191). Üç bölümden meydana gelen makalenin birinci bölümünde müslümanların XIII. yüzyıldan beri hızı gittikçe artan bir çöküş halinde olduklarını belirtir. Bu çöküş, XIX. yüzyılda Hıristiyanlık âleminin İslâm'ı nüfuzu altına alması sonucunu doğurmuştur. İkinci bölümde müslümanlara bu nüfuzdan kurtulmanın yollarını gösterir. Üçüncü bölümde ise Batı sömürüsüne karşı verilecek mücadelede sosyalistlerle iş birliği yapmanın câiz olduğunu söyler. 2. Havâic-i Kanûniyyemiz (İstanbul 1331). Celâl Nuri'nin İctihad mecmuasında yazdığı hukukla ilgili makalelerinin bir araya toplanmasından meydana gelen eseridir. Mukaddimede kanunlarla ilgili genel düşüncelerini anlatır. Ona göre bir memleketi kanunla "ihya arzusunda bulunmak", insanların tabiatını ve milletlerin mizacını bilmemek demektir. Nitekim

İngiliz hukuku, bu ülkede mevcut olan örf, âdet ve muamelelerin tesbitinden başka bir şey değildir. Bu noktadan hareketle mevcut kanunlar üzerindeki düşüncelerini ve tekliflerini ortaya koyar. Ancak bunu yaparken kendi içinde tutarsızlıktan kurtulamaz. Bir taraftan hukukun sosyal bünyeye uygun bulunmasını, taklit eseri olmamasını savunurken aynı fikirleri benimseyen Cevdet Paşa'ya ve eseri Mecelle'ye şiddetle hücum eder. Bir başka yerde de tam

tersini savunarak, "Garp karşımızda bir kütübhâne-i kavânîn arzediyor. Bunların ahz ve iktibası pek o kadar müşkil bir iş değildir" (s. 48-49) demekte bir sakınca görmez.

Tarih. 1. Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye (İstanbul 1330). Eserde Osmanlılar'ın gerileyiş ve çöküş sebepleri üzerinde durulur. 2. Mukadderât-ı Târîhiyye (İstanbul 1330). Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye'nin zeylidir. Bu eserde de Türk toplumunun maarif, kadın, ahlâk, iktisadî gerileme, kanunlar ve idarenin yenilenmesiyle azınlıklar gibi belli başlı meseleleri üzerinde durur. Bu iki eser daha sonra birleştirilerek Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye-Mukadderât-ı Târîhiyye adıyla tek cilt halinde yeniden basılmıştır (İstanbul 1331).

Dinî ve Fikrî Eserleri. 1. İttihâd-ı İslâm (İstanbul 1331). "İslâm'ın Mâzisi, Hali, İstikbali" alt başlığını taşıyan eserde, XX. yüzyılın başlarında dünyada meydana gelen siyasî değişiklikler göz önünde bulundurularak müslümanların geleceği ele alınmakta ve İslâm birliği fikri tartışılmaktadır. Celâl Nuri de İslâm birliğini gerekli görmekte ve bunun gerçekleşmesiyle ilgili görüşlerini belirtmektedir. 2. Kadınlarımız (İstanbul 1331). Kadının toplumdaki sosyal ve hukukî durumunu inceleyen bir eserdir. Celâl Nuri'ye göre kadın Osmanlı toplumunda ikinci plana itilmiştir. Bunun sebebi İslâm dini değil bizim Müslümanlık anlayışımızdır. Celâl Nuri kadınların erken yaşta evlenmesine, çok evliliğe, resmî memur önünde kıyılmayan nikâhlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Yine ona göre Osmanlılar'da uygulanan boşanma usulleri değiştirilmeli, ancak mahkeme kararıyla yapılan boşanmalar geçerli sayılmalıdır. Öte yandan Celâl Nuri kadınların örtünmesine değilse de en azından o dönemdeki örtünme biçimlerine karşıdır. Eserin kaleme alındığı yıllar Batıcılar, Türkçüler ve İslâmcılar arasında kadın meselesinin yoğun biçimde tartışıldığı yıllardır. Celâl Nuri

de bu mücadelede Batıcılar safında yer almış ve özellikle İslâmcılar'ın fikirlerini reddeden görüşler ileri sürmeye gayret etmiştir. Celâl Nuri'nin bu fikirleri kısmen Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'ne ve daha ziyade Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen hukuk inkılâplarına tesir etmiştir. 3. Hâtemü'l-enbiyâ (İstanbul 1332). Kapağındaki "Garazkârân-ı Garb ve hurâfâtperestân-ı Şark'a karşı mevki-i târîhî-i Ahmedî'yi muhafazaten yapılmış tecrübe-i kalemiyyedir" cümlesiyle tanıtılan eserde Hz. Muhammed ve İslâm dini mevcut siyer geleneğinin dışında yeni bir açıdan ele alınmaktadır. Yazara göre Hz. Muhammed "tarih nokta-i nazarından mağdurdur"; gayri müslim tarihçiler "büyük ve irsî bir husumetin zebunudurlar". Müslüman tarihçiler ise Hz. Muhammed'i bir insan olarak değil insan üstü varlık olarak görmüşlerdir. Müellif daha sonra Dr. Sprenger, R. Dozy ve E. Renan'ın Hz. Peygamber'le ilgili iddialarına cevaplar verir. 4. İlel-i Ahlâkıyyemiz (İstanbul 1332). Eserde ahlâk anlayışımızın teşekkülü, zamanla bu anlayışın bozulması, bunun sebepleri ve yeniden sağlam bir ahlâkî münasebetler sistemine ulaşmanın yolları üzerinde durulur. 5. Târîh-i İstikbâl. Mesâil-i Fikriyye (İstanbul 1331), Mesâil-i Siyâsiyye (İstanbul 1331) ve Mesâil-i İctimâiyye (İstanbul 1332) adlı üç ayrı kitaptan meydana gelmektedir. Mesâil-i Fikriyye'de spekülatif felsefenin artık sona erdiğini, insan zekâsının gittikçe pratikleştiğini, bunun sonucu olarak da günümüzde zan ve hayale dayanan nazariyelerin ortadan kalkmakta olduğunu söyler. Celâl Nuri'nin bu kitabındaki fikirlere, başta Ferit Kam (Sebîlürreşad, c. XI, nr. 283, 30 Kânunusâni 1329, s. 358) ve Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Mesleki Dalâleti, İstanbul 1332) olmak üzere birçok yazar tarafından cevap verilmiştir. 6. Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet (İstanbul 1332). Celâl Nuri'nin Abdullah Cevdet ile aralarında çıkan tartışmada kendi görüşlerini anlattığı bir risâledir. Celâl Nuri, Balkan felâketi üzerine yazdığı "Şîme-i Husûmet" adlı yazısında (İctihad, nr. 89, 9 Kânunusâni 1329) vatan ve milletimize kasteden Batılı devletlere karşı düşmanlık beslememiz gerektiğini telkin ederken Abdullah Cevdet buna "Şîme-i Muhabbet" makalesiyle cevap verir ve bu yazıda ilerleyebilmemiz için Batılılar'a sevgi beslememiz gerektiğini söyler. Tartışma büyüyünce İctihad'dan ayrılmak zorunda kalan Celâl Nuri, o sırada başka bir yayın organında yazmadığı için Abdullah Cevdet'e bu risâle ile cevap vermiştir. 7. Harpten Sonra Türkleri Yükseltelim (Kostantiniye 1917). Bu eserinde müellif devam etmekte olan I. Dünya Savaşı'nın doğurduğu problemler

üzerinde durur. 8. İştirak Etmediğimiz Harekât (İstanbul 1917). Eser, bugünkü Batı medeniyetinin meydana gelmesinde rolü olan üç büyük hareketten coğrafî keşifleri, Rönesans ve Reform'u tanıtmakta, bunların Osmanlı tarihiyle münasebeti üzerinde durmaktadır. 9. Kara Tehlike (Dersaadet 1334). Celâl Nuri, Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nda yazdığı Türkler'in Osmanlılar'dan önceki devirlerine ait makaleler arasında özellikle "Osmanlılar'dan Evvel" (c. II, nr. 30, 31) başlığını taşıyan makalesinde eski Türkler'in "secâyâ-yi milliyyesi"ni araştırmıştır. Ona göre tarih boyunca Türkler tarafından gerçekleştirilen akınlar sırasında insanlar kılıçtan geçirilmiş, servetler yağma edilerek medeniyet eserleri tahrip edilmiştir. Celâl Nuri'nin bu düşünceleri devrin aydınları arasında şiddetli itirazlara yol açmış, 3 Haziran 1917'de bazı gazetelerde Yahya Kemal, Celâl Sahir, Ağaoğlu Ahmed, Ziya Gökalp ve Hamdullah Suphi'nin imzalarını taşıyan bir "protestonâme" neşredilerek (Tanin, s. 3; Tasvîr-i Efkâr, s. 2) mecmua yaklaşık iki ay kapattırılmıştır. Kara Tehlike, bu tartışma dolayısıyla Celâl Nuri'nin yazdığı makalelerin bir araya toplanmasından meydana gelmiştir.

Dil ve Edebiyat. Celâl Nuri, Türk dili ve edebiyatıyla ilgili makalelerinin yanı sıra mecmua ve gazetelerde hikâye ve roman türünde eserler de kaleme almıştır. Hikâyeleri kitap haline gelmemişse de Perviz (İstanbul 1332), Ölmeyen (Kostantiniye 1917), Merhûme (İstanbul 1334), Âhir Zaman (İstanbul 1335) adlı roman denemeleri basılmıştır. Türkçemiz (İstanbul 1917) adlı kitabı ise İkdam gazetesiyle Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nda yayımlanan konuyla ilgili makalelerini içine almakta, müellif burada Türk dilinin gramer, lugat, imlâ ve alfabe gibi belli başlı meseleleri için bazı çözüm yolları göstermektedir.

Celâl Nuri'nin İskandinavya, Rusya ve kuzey kutbuna yaptığı seyahatleri anlattığı Şimal Hâtıraları (İstanbul 1330) ile Kutub Musâhabeleri (İstanbul 1331) adlı iki eseri daha bulunmaktadır.

Eserlerinin önemli bir kısmını imparatorluktan millî devlete geçiş döneminin çalkantılı yıllarında kaleme alan Celâl Nuri'nin fikir çizgisinde sürekli değişiklikler, hatta çelişkiler görülür. Ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdikten sonra bir daha değiştirmeyeceği yolunu bulmuş, Millî

Mücadele'nin kazanılmasının ardından gerçekleştirilen inkılâpların hazırlanmasında ve tutunmasında önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. F., Celâl Nûri Bey'in Mesâil-i Fikriyyesine Bir Atf-ı Nazar, İstanbul 1329; Bin Üç Yüz Sene-i Mâliyyesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1329, s. 32; Server Bedî [Peyami Safa], Zavallı Celâl Nûri Bey, İstanbul 1329; a.mlf., Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul 1958, s. 42-45; Haydar Kemal, Târîh-i İstikbâl Münasebetiyle Celâl Nûri Bey, İstanbul 1331; Ahmed Hilmi, Huzûr-ı Akl u Fende Maddiyyûn Mesleki Dalâleti, İstanbul 1332, tür.yer.; Ahmed Sâki (Giridî), Celâl Nûri Bey ve Cezrî Fikirleri, İstanbul 1338; L. Lvonian, The Turkish Press-Selections from Turkish Press Showing Events and Opinions 1925-1932, Athens 1932, s. 88-92, 132-139; A. Cerrahoğlu, Türkiye'de Sosyalizm, İstanbul 1965, s. 12-15; Sami N. Özerdim, "Celal Nuri İleri ve Dilimiz", Dilcilere Saygı, Ankara 1966, s. 329-347; Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara, ts., s. 163-183; Ahmet Emin Yalman, Yakın Tarihde Gördüklerim ve Geçirdiklerim, İstanbul 1970, II, 118, 119, 144, 212; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966 → 2.bs. 1979, s. 392-401; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul 1981, s. 357-374; Bilâl N. Şimşir, Dış Basında Atatürk ve Türk Devrimi, Ankara 1981, I, 207-208; a.mlf., Malta Sürgünleri, Ankara 1985, s. 180; Fethi Tevetoğlu, Millî Mücadele Yıllarındaki Kuruluşlar, Ankara 1988, s. 120, 125, 149, 156, 168, 174; Şuayb Karakaş, Süleyman Nazif, Ankara 1988, s. 134; Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara 1988, s. 345-378; Yücel Özkaya, Millî Mücadelede Atatürk ve Basın (1919-1921), Ankara 1989, s. 36; Recep Duymaz, Celâl Nuri İleri ve Âti Gazetesi (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "İleri, Celâl Nuri", TDEA, IV, 359-360; Ferid, "Târîh-i İstikbal-Celâl Nuri Bey", SR, XI/283 (30 Kânunusâni 1329), s. 358-361; Fâik Âlî, "Muhibb-i Necibim Celâl Nûri'ye", Âtî, sy. 96, İstanbul 6 Nisan 1334/1918; Hüseyin Rahmi Gürpınar, "Celâl Nûri", a.e., sy. 100 (10 Nisan 1334/1918), s. 1, 2; Naci Fikret, "Celâl Nûri Beyefendiye", Edebiyyât-ı Umûmiyye, IV/88, İstanbul 5

Teşrînievvel 1918, s. 1044-1045; Aka Gündüz, “Celâl Nûri’nin İki Asil Hatırası”, Tan, sy. 1178, İstanbul 9 İkinciteşrîn 1938; Suphi Nuri İleri, “Gazetecilik Hatıralarım”, Yeni Adam, sy. 364-406, İstanbul 18 İlkkânun 1941-8 İlkteşrîn 1942, tür.yer.; Cemil Meriç, “Celâl Nuri’nin Türk İnkılâbı 1-2”, TT, sy. 9-10 (1984), s. 55-62; Rasih Nuri İleri, “Suphi Nuri İleri”, a.e., sy. 22 (1985), s. 12-17; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 80-81; Günay Alpay, “Ileri, Djelal Nurı”, EI² (İng.), III, 1117-1118.

Recep Duymaz

CELÂL SAHİR EROZAN

(ö. 1883-1935)

Serveti Fünûn ve II. Meşrutiyet devri şair ve yazarı.

29 Eylül 1883'te İstanbul Aksaray'da doğdu. Babası II. Abdülhamid devri kumandanlarından Botgoriçeli İsmâil Hakkı Paşa, annesi İran'da Sünnî harekâtında önemli rol oynayan ve III. Ahmed tarafından kendisine Şirvan hanlığı verilen Hacı Dâvud Han sülâlesinden Fehîme Nüzhet Hanım'dır.

Numûne-i Terakkî Mektebi ve Dâvud Paşa Rüşdiyesi'nden sonra Vefa İdâdîsi'ni bitirdi, iki yıl Mektebi Hukuk'a devam ettiyse de buradan mezun olamadı. 1903'te Hariciye Nezâreti'nde kâtiplikle memuriyet hayatına başladı. Daha sonra Mercan ve Kabataş idâdîleriyle İstanbul Lisesi'nde, Mektebi Sultânî'de (Galatasaray Lisesi), İstanbul Muallim Mektebi'nde kitâbet (kompozisyon), edebiyat ve Fransızca hocalığı yaptı. Mütareke devrinde komisyonculuk ve ticaretle meşgul oldu (1917-1918). Barut Şirketi komiseri olarak çalıştı. Atatürk'ün isteğiyle Büyük Millet Meclisi'nin III. dönemi sonlarından ölümüne kadar (1928-1935) Zonguldak mebusluğu yaptı. Bu arada yeni Türk alfabesinin tesbiti için kurulan heyete girdi. Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) başkan vekilliğinde de bulundu. Zayıf bünyeli olan ve sık sık hastalanan Celâl Sahir, son zamanlarda tutulduğu akciğer kanserinden 16 Kasım 1935'te Kadıköy'deki evinde öldü. Mezarı Bakırköy Kabristanı'ndadır.

Celâl Sahir'in şiirle ilgisi çocuk yaşlarında başlar. Güzel şiir okuma ve hitabet kabiliyeti daha dokuz on yaşlarında iken mektep merasimlerinde ön plana çıkmasına vesile oldu. Bu şöhreti ona, çocuk yaşta II. Abdülhamid'in huzurunda da şiir okuma ve ondan bir liyakat nişanıyla nakdî mükâfat alma fırsatını verdi. Bir divan oluşturacak kadar şiirleri bulunan annesinin de tesiriyle 1899'dan itibaren ilk şiirleri İrtika, Ma'lûmat, Musavver Fen ve Edeb, Pul ve Lisan gibi devrin tanınmış dergilerinde yayımlanmaya başlandı. Şiir ve nesir yazılarında devrin modasına uyarak Ahmed Celâl, Hikmet Celâl, Velhan, Şârık gibi âhenkli ve alegorik takma adlar kullandı.

Henüz on altı yaşında iken ismine “Sahir” adını da ekleyerek ve grubun en genç şairi olarak Serveti Fünûn’da şiirleri neşredilmeye başlandı. Meşrutiyet’in ilânından sonra Seyyâre ve Demet dergilerini yayımladı. 1909’da Fecr-i Âtî adı verilen edebî topluluk onun başkanlığında kuruldu.

Celâl Sahir 1909’dan itibaren “yeni lisan” hareketine, bu akımı müdafaa eden yazılarıyla, şiirindeki nisbî dil sadeleşmesiyle, hatta aruzdan heceye geçmek suretiyle katıldı. Türk Ocakları, Türk Derneği, Piyer Loti Derneği gibi Türkçü ve vatanperver derneklere girdi; Sultanahmet’teki evini Türk Derneği’ne lokal olarak tahsis etti. Derneğin yayın organı olan Bilgi Mecmuası’nı çıkardı. Türk Ocakları’nın 1931’de kapatılmasına kadar faal bir üye olarak çalışmalarını sürdürdü. Bu yıllarda Musavver Muhît, Süs, Yeni Kitab, Edeb, Mehâsin, Halka Doğru ve Türk Sözü gibi dergilerde şiir ve makaleler yayımlamaya devam etti.

Edebiyat tarihlerine Serveti Fünûn şairi olarak geçen Celâl Sahir’in bu toplulukla ilgisi, dağılma yıllarına yakın bir zamanda (1899) aralarına katılmaktan ibaret kalmıştır. Onun Türk şiirinde büyük bir iz bırakmadan unutulmuş olmasını, Serveti Fünûn da dahil olmak üzere hemen her edebî devreye ve her nesle ayak uydurmaya çalışması, yeni bir çığır açmak yerine başlamış olan edebî hareketlere katılan vasat bir şair olmasıyla izah etmek mümkündür. Hemen bütün biyografilerinde kadın ve aşk şairi, buna bağlı olarak feminist bir yazar olarak takdim edilen Celâl Sahir’in şiirleri tema olarak incelendiğinde kadın ve aşka dair kanaatleri doğrularsa da feministliği hakkındaki hüküm yerinde değildir. Birçok yazısında kadın haklarını savunmuş, ancak bu hakların bazı kaideler ve şartlar altında içtimaî bünyemizi sarsıntıya uğratmayacak şekilde elde edilmesini istemiştir.

Celâl Sahir’in şiirlerinde kadına karşı aşırı hissî (gerek platonik, gerekse erotik anlamda) temayüllerini, babasının ve annesinin ayrılarak yeniden evlilik yapmaları, kendisinin çok otoriter olan annesiyle beraber kalması, hatta ancak bu annenin manevralarıyla üç defa evlilik yapmış olmasıyla açıklanabilir. Kadın ve aşk şiirlerindeki marazî temayüller de aynı faraziyeyi düşündürür. Bu tip şiirlerinin dışında, bilhassa Meşrutiyet’ten

sonra çoğu Mehmed Emin'in (Yurdakul) şiirlerini taklit seviyesinde bazı millî temaları işlemişse de bunlar sadece birkaç şiirine inhisar eder. Bununla beraber çağdaşları aşk şiirlerini fazla değerli bulmamışlar, yeni lisan konusunda, Türkçülük akımına katılmasında ve hece vezniyle hissî şiirler yazmasında Türk edebiyatı için önemli bir rol oynadığına kani olmuşlardır.

Eserleri. Kardeş Sesi (şiir, İstanbul 1324/1908); Beyaz Gölgeler (şiirler, İstanbul 1325); Buhran (şiirler-mensûreler, İstanbul 1325); Siyah Kitap (şiirler-mensûreler, İstanbul 1328); Simon (Eugène Brieux'den trc. tiyatro, İstanbul 1329); Kırâat-i Edebiyye (F. Köprülü ile, I-III, İstanbul 1328-1330); Müntehab Çocuk Şiirleri (Mehmed Âsım [Us] ile, I-III, İstanbul 1334-1335); İstanbul İçin Mebus Namzedlerim (hiciv şiirleri, İstanbul 1335, Hakkı Nâşir adıyla); Resimli Ay İmlâ Lugatı (İstanbul 1928). Ayrıca 1920-1921 yıllarında, eski Fecr-i Âtî şairleriyle diğerlerinin şiir ve yazılarını ihtiva eden antoloji mahiyetinde Birinci Kitap, İkinci Kitap... adlarını taşıyan sekiz kitap yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 221-222; Ergun, Türk Şairleri, II, 930-939; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi (1860-1923), Ankara 1953 → (4. bs.), İstanbul 1986, s. 432-460; Samed Ağaoğlu, Babamın Arkadaşları, İstanbul 1969, s. 59-62; Avni Başman, "Celâl Sâhir", İA, III, 47-48; Mustafa Nihat Özön, "Celâl Sâhir Erozan", AA, II, 588.

M. Orhan Okay

CELÂLÂBÂD

جلال آباد

Afganistan'da Nengrehar eyaletinin merkezi olan şehir.

Kâbil'in yaklaşık 117 km. doğusunda ve Pakistan sınırına yakın bir yerde bulunan şehir, 1570'te Bâbürlü Hükümdarı Celâleddin Ekber Şah tarafından kurulmuş ve onun adına nisbetle Celâlâbâd ismini almıştır.

Kurulduğu mevki bakımından en büyük özelliği, Hayber Geçidi'ne varmadan önce önemli bir konaklama ve toplanma merkezi oluşudur. Hayber Geçidi'ne varabilmek veya oradan geçebilmek için mutlaka elde bulundurulması gereken stratejik önemi büyük bir merkezdir. Nitekim İran Şahı Nâdir Şah (1736-1747) Hindistan üzerine yaptığı seferler sırasında öncelikle bu şehri ele geçirmiş, ardından da Hayber Geçidi'ne doğru ilerlemiştir. Daha sonra stratejik mevkii sebebiyle İngilizler buraya büyük önem vermişlerdir. İngilizler hâkimiyetlerini Afganistan'a yaymak, aynı zamanda kuzeyden gelecek tehlikelere karşı Hindistan sömürgesini koruyabilmek için Celâlâbâd'ı daima ellerinde tutmak istemişlerdir. 1839-1842 ve 1878-1880'de Afganistan'ı işgalleri sırasında bu şehri askerî bir üs olarak kullanmışlardır. Afgan hanlarının kışlağı olan Celâlâbâd, geçmişte olduğu gibi bugün de Afganistan'da stratejik önemi büyük olan bir şehirdir. Nitekim Ruslar'ın çekilmesinden sonra Afgan mücahitleri ilk iş olarak bu şehri almayı planlamışlardır. Bunun diğer bir sebebi de şehrin Kâbil'e ulaşan veya burayı kontrol eden bir mevkide bulunmasıdır.

Celâlâbâd sadece askerî bakımdan değil aynı zamanda ticarî yönden de önemli bir transit merkezidir ve Orta Asya Türk ülkeleriyle Hindistan arasındaki ticaretin transit yolu üzerinde bulunmaktadır. Burası ayrıca tarihî İpek yolu ticareti için de önemli bir mevkiye sahipti. Celâlâbâd bu canlı ticarî hayat dolayısıyla iktisadî bakımdan zengin bir şehir olmuştur. Celâlâbâd'ın ticarî geliri bu şehirde yaşayan insanların sosyal hayatları üzerinde de olumlu bir tesir yapmıştır. Böylece birçok mektep, medrese, cami ve mescidiyle bir İslâm şehri olarak temayüz etmiştir. Celâlâbâd

bugün de bu vasıflarını önemli ölçüde korumaktadır. Nüfusu 57.824 (1982 tah.) olup halkın çoğunluğunu Peştular oluşturur. 1919'da Celâlâbâd yakınlarında öldürülen Afganistan Hükümdarı Habîbullah Han ile oğlu ve halefi Emânullah Han'ın mezarları da buradadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Hindistan Tarihi, III, 8, 267-270, 451, 530-533; A. Fletcher, Afghanistan, Highway of Conquest, New York 1966, s. 115, 132, 183; V. Gregorian, The Emergence of Modern Afghanistan, Stanford 1969; Mac Munn, Afghanistan From Darius to Amanullah, Quetta 1979, s. 15, 16, 132, 143, 147, 152, 174, 268; Muhammed Abdülkadir Ahmed, el-Müslimûn fî Afganistân, Peşâver 1404/1984, s. 23; Mehmet Saray, Afganistan ve Türkler, İstanbul 1987, s. 90-93; The Far East and Australasia, London 1987, s. 162; J. S. Cotton, "Celâlâbâd", İA, III, 49; M. Longworth Dames – Abdülvehhâb Tarzî, "Efganistan", a.e., IV, 135, 165, 170-171; C. E. Bosworth, "Djalalabad", EI² Suppl. (İng.), s. 237-238.

Mehmet Saray

CELÂLEDDİN AĞA, Mehmed

(ö. 1863)

Osmanlı Devleti'nin son yeniçeri ağası.

Yeniçeri Ocağı'ndan yetişti. Saksoncubaşı, zağarcıbaşı, 1825'te kul kethüdâsı ve aynı yıl içinde yeniçeri ağası oldu. Yeniçeri Ocağı'nın iyice bozulduğu ve mutlaka ortadan kaldırılması gerektiği hususunda devrin padişahı II. Mahmud'la aynı fikirdeydi. Ocağın ilgası hazırlıkları gizlice onun zamanında da devam etti. Özellikle ocaktan yana olan zâbitler yavaş yavaş görevlerinden uzaklaştırıldı.

Celâleddin Ağa, Nizâm-ı Cedîd tarzında teşkili kararlaştırılan, fakat neferleri Yeniçeri Ocağı bölüklerinden seçilen Eşkinci Ocağı'nın kurulmasıyla bizzat ilgilendi. 15 Haziran 1826 tarihinde başlayan son yeniçeri ayaklanması sırasında öldürüleceği korkusuyla Süleymaniye Camii civarında bir evde saklanmak zorunda kaldı. Gerçekten de bazı zorbalar ağayı öldürmek için gece yarısı bu eve baskın yapmışlarsa da o sırada kendisinin abdesthanede bulunması hayatını kurtardı (Cevdet, XII, 154). Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinden sonra kendisine teklif edilen vezirlik ve seraskerlik görevini zamanın kritik olmasından dolayı kabul etmedi. Büyük mîrâhurluk pâyesiyle dergâh-ı âlî kapıcıbaşılığı, daha sonra başbâki kulluğu ve Gemlik kereste nâzırlığı görevlerinde bulundu. 1834'te emekliye ayrıldı; uzun bir emeklilik hayatından sonra İstanbul'da öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 13-15, 64-65, 71-72, 92, 109, 116; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1327, IV, 76; Cevdet, Târih, XII, 147-148, 154, 169, 170; Sicill-i Osmânî, II, 81; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 524, 530-531, 535, 545.

Abdülkadir Özcan

CELÂLEDDİN ÂRİF

(ö. 1875-1930)

Türk siyaset adamı ve hukukçu.

19 Ocak 1875'te Erzurum'da doğdu. Hukukçu ve yazar Mehmed Ârif'in oğludur. Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nden sonra İstanbul'daki Mektebi Sultânî'de (Galatasaray Lisesi) okudu. 1895'te liseyi bitirince Paris'e gitti ve burada hukuk tahsili yaptı. 1901'de Mısır'a giderek

Kahire'de avukatlığa başladı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Ağustos 1908'de İstanbul'a döndü. İttihat ve Terakki Partisi'ne karşı 13 Eylül 1908'de kurulan ilk muhalefet partisi Ahrar Fırkası'nın kurucuları arasında yer aldı. Hukuk Mektebi ile Mülkiye Mektebi'nin hukuk-ı esâsiyye muallimliğine tayin edildi (1909). Burada verdiği dersleri Hukuk-ı Esâsiyye adıyla yayımladı (I-III, İstanbul 1325 r.). Aynı zamanda avukatlık da yapan Celâleddin Ârif 1914'te İstanbul Baro başkanlığına seçildi ve bu görevini 1920'ye kadar sürdürdü. Mondros Mütarekesi'nden sonra Dîvân-ı Harb'e verilen İttihat ve Terakki Partisi mensuplarının muhakemesinde savunma avukatı olarak bulundu. İzmir'in Yunanlılar'ca işgalinden sonra 26 Mayıs 1919'da sarayda Sultan Vahdeddin başkanlığında toplanan Saltanat Şûrası'na katıldı ve burada heyecanlı bir konuşma yaptı. Millî Ahrar Fırkası ve Osmanlı Çiftçiler Derneği'nin adayı olarak katıldığı seçimlerde İstanbul mebusu seçildi (18 Aralık 1919). 12 Ocak 1920'de çalışmalarına başlayan son Osmanlı Meb'ûsan Meclisi'nde geçici başkanlığa getirildi. 31 Ocak 1920'de başkan olan Reşad Hikmet'in ölümü üzerine meclis başkanlığına seçildi (4 Mart 1920). İstanbul'un işgali ve meclisin dağıtılmasından sonra 2 Nisan 1920'de Ankara'ya gitti.

Mustafa Kemal ile görüş ayrılığı içinde olmasına rağmen Millî Mücadele'yi destekledi. 23 Nisan 1920'de açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Erzurum milletvekili olarak katıldı ve meclis ikinci başkanlığına getirildi. İki gün sonra kurulan Muvakkat İcra Encümeni'ne, 3 Mayıs 1920'de de Adliye vekilliğine getirildi. Millî Mücadele'ye katıldığı için İstanbul'da

kurulan Dîvân-ı Harb tarafından gıyabında ölüme mahkûm edildi. Sağlık durumu ve seçim bölgesini teftiş etmek gibi bahaneler ileri sürerek meclisten aldığı iki aylık izinle 15 Ağustos 1920'de Erzurum milletvekili Hüseyin Avni (Ulaş) ile birlikte Erzurum'a gitti ve burada Kâzım Karabekir tarafından törenle karşılandı (6 Eylül 1920).

Erzurum'dan Ankara'ya gönderdiği telgraflarla buradaki yolsuzluk iddialarının tahkikini ve bir kısım memurların değiştirilmesini istedi. Fakat bu istekleri Mustafa Kemal tarafından inandırıcı bulunmadı. Bu arada Kâzım Karabekir, Celâleddin Ârif'in şark vilâyetleri umumi valiliğine veya müfettişliğine tayini için Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne teklifte bulundu. Mustafa Kemal'in karşı çıkmasına rağmen geçici olarak Erzurum vali vekilliğine getirildi. Fakat bazı faaliyetlerinden dolayı Kâzım Karabekir Celâleddin Ârif Bey için yaptığı tekliften vazgeçti. Bunun üzerine Ankara'ya geri çağrılan Celâleddin Ârif seçim bölgesinin teftişini tamamlamadan gelemeyeceği cevabını verdi. Ancak daha sonra Ankara'ya dönmesi sağlandı.

24 Ocak 1921'de Adliye vekilliğinden ve meclis ikinci başkanlığından istifa etti. 1911'de % 10 hisse alarak Ereğli kömür madenlerini işleten İtalyan şirketinin imtiyazını uzattığı iddiası üzerine itibarı sarsıldı. Mustafa Kemal tarafından tedavi bahanesiyle Avrupa'ya gönderildi (14 Mayıs 1921). Asıl amaç ise İtalya ve Fransa ile ilişkileri yumuşatması idi. Aralık 1921'de de Cami Bey'in (Baykut) yerine Roma temsilciliğine tayin edildi. 12 Temmuz 1922'de gıyabında ikinci defa Adliye vekilliğine tayin edildiyse de bu görevi kabul etmedi. Haziran 1923'te Roma temsilciliği görevinden ayrıldı ve Paris'e yerleşti. 18 Ocak 1930'da burada vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi Mustafa Kemal, Nutuk, İstanbul 1934, I, 246, 247, 286, 288, 302-305; II, 29-40, 120-121; III, 304-305; Talat Paşa, Talat Paşa'nın Hatıratı, İstanbul 1946, s. 121-130; Hasan Basri Erk, Meşhur Türk Hukukçuları, İstanbul 1958, s. 419; Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam, İstanbul 1964, II, 234,

237, 238, 277-279, 305, 393; M. Tayyib Gökbilgin, Millî Mücadele Başlarken, Ankara 1965, I, 102-103; II, 166, 268, 295, 325, 368, 369, 381, 382; Celal Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1968, VI, 1878; Kazım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1969, s. 543, 562, 822, 823, 829-831, 834-836, 879, 880; H. Adnan Önelçin, Nutuk'un İçinden, İstanbul 1981, s. 34-35; İstanbul Barosu Mecmuası, X, İstanbul 1930, s. 26-73; XII (1930), s. 29-35.

Ufuk Gülsoy

CELÂLEDDİN BAYKARA

(bk. AHMED CELÂLEDDİN DEDE)

CELÂLEDDİN ed-DEVVÂNÎ

(bk. DEVVÂNÎ)

CELÂLEDDİN ERGUN

(ö. 775/1373)

Mevlevîliğin yayılmasını sağlayan ilk Mevlevî şeyhlerinden.

Kütahya'da doğdu. Ölümünden yaklaşık üç buçuk asır sonra kaleme alınan ve hayatı hakkında tek kaynak olan Kütahya Mevlevîhânesi şeyhlerinden Sâkıb Dede'nin (ö. 1148/1735) Sefîne-i Mevleviyye'sindeki bilgilere göre Burhâneddin İlyas Paşa'nın oğlu, Germiyanoğlu Süleyman Paşa'nın torunudur. Süleyman Paşa Sultan Veled'in kızıyla evlendiğinden Celâleddin Ergun'a da Çelebi unvanı verilmiştir. Ulu Ârif Çelebi (ö. 719/1320), Emîr Âlim Çelebi (ö. 739/1338) ve Emîr Vâcid Çelebi'den (ö. 742/1342) feyiz aldı. Sâkıb Dede, Mevlevîliğin ilk dönemlerinde tarikatın yayılmasında büyük hizmetleri olan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin babası Abâpûş-i Velî'den de (ö. 890/1485) istifade ettiğini söylerse de bu tarih bakımından mümkün değildir. Bir ara Bursa'ya giderek Geyikli Baba'nın sohbetlerine katıldı. Sâkıb Dede, Ahî Evran'ın Celâleddin Ergun'un müridi olduğunu, Ahî Mustafa ve Ahî Erbasan adlı iki fütüvvet şeyhinin de kendisine intisap ettiğini söyler.

Konya'da Şems makamında yedi terkli Şemsî tac giyerek hilâfet alan Ergun Çelebi, bir süre sonra Kütahya'da İmâdüddin Hezâr tarafından yaptırılan mevlevîhânenin ilk postnişini oldu. Uzun müddet şeyhlik yaptıktan sonra burada öldü ve dergâhın hazîresine defnedildi. Vefatından önce makamını oğlu Burhâneddin İlyas Çelebi'ye bıraktı. Onun yerine de İlyas Paşa'nın torunu Zeyneddin Çelebi şeyh oldu. Erguniyye Dergâhı diye anılan Kütahya Mevlevîhânesi, Konya ve Karahisar (Afyon) mevlevîhânelerinden sonra Mevlevîliğin üçüncü önemli merkezi haline gelmiştir.

Sâkıb Dede Celâleddin Çelebi'yle ilgili birçok olay ve menkıbe anlatır. A. Gölpınarlı, Sefîne-i Mevleviyye'de onunla ilgili olarak yer alan bazı bilgilerin (s. 59-96) tarihî gerçeklere uymadığını

söyleyerek bunların ihtiyatla kullanılması gerektiğine işaret eder. Mevlevîlik tarihinde önemli bir yeri olan Celâleddin Ergun hakkında, tarikatın ana biyografik eseri Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ârifîn'inde herhangi bir bilginin bulunmaması dikkat çekici bir husustur.

Eserleri. 1. Gencnâme. "İnsân-ı kâmil" kavramını anlatan Türkçe kırk beyitlik bu mesneviyi Sâkıb Dede eserine iktibas etmiştir (Sefîne, s. 67-68, ondan naklen Ergun, s. 1310). Mesnevinin bir beytinde geçen "Fâizî" mahlâsından hareketle Gencnâme'nin Celâleddin Ergun'a ait olmadığı öne sürülmüştür (Gölpınarlı, s. 123). 2. İşâretü'l-beşâre. Mevlevî âyininin özelliklerinin anlatıldığı eser on sekiz "nükte"ye ayrılmıştır. Sâkıb Dede'nin kendi üslûbuna dönüştürerek eserine aldığı (s. 77-83) bu risâlenin de Mevlevî âyininin son şeklini aldıktan sonra kaleme alındığı için başka bir müellife ait olduğu ileri sürülmüştür (Gölpınarlı, s. 123).

Celâleddin Ergun'un Arapça ve Farsça bazı tasavvufî-ahlâkî sözlerini aktararak tercüme ve şerheden Sâkıb Dede (Sefîne, s. 68-75), onun ayrıca Çihl Kelime-i Tayyibe adlı mensur bir eseri olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Sâkıb Dede, Sefîne, s. 59-96; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 67, 148, 225, 226-227; Ergun, Türk Şairleri, III, 1310-1311; Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981, s. 223-224, 347-354; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 122-124; "Ergun Celâleddîn Çelebi", Musavver Dâiretü'l-maârif, s. 989-990; "Celâleddin Ergun", TDEA, II, 27.

Nuri Özcan

CELÂLEDDİN HALACÎ

(bk. FÎRÛZ ŞAH HALACÎ)

CELÂLEDDİN HÂRİZMŞAH

جلال الدين خوارزمشاه

(ö. 629/1231)

Hârizmşahlar Devleti'nin son hükümdarı (1220-1231).

Asıl adı Mengübirtî olup doğum tarihi bilinmemektedir. Celâleddin, devrin geleneğine uyularak ona verilen lakaptır. Babası Hârizmşah Alâeddin Muhammed, annesi Hintli bir câriye olan Ayçiçek Hatun'dur. Celâleddin devrin değerli hocalarından ders almıştır.

Hârizmşah Alâeddin Muhammed 1215'te Gûr ve Gazne bölgesini hâkimiyeti altına aldığı zaman oğlu Celâleddin'i, Gazne merkez olmak üzere Gûr, Herat, Garcistan ve Sicistan ülkelerine melik olarak tayin etmiş, vezirliğine de Şehâbeddin Alp el-Herevî'yi getirmişti. Fakat çok sevdiği ve değer verdiği oğlunu merkezde kendi yanında bırakmayı ve onun yerine adı geçen eyaletlere Kerber Melik'i göndermeyi uygun bulmuştu. Kerber Melik başarılı bir idareci olarak Moğol istilâsından sonra Celâleddin'in Hindistan'dan dönüşüne kadar bu bölgeyi elinde tutmuştur.

Celâleddin'in, babası tarafından çok takdir edilmesine ve merkezde alıkonulmasına rağmen babasına halef olma hususundaki şansı büyük annesi Terken Hatun tarafından azaltılıyordu. Terken Hatun, imparatorluk ordusunda kendi soyundan olan Kanklı-Kıpçak asıllı savaşçı Türk unsurlarına yer vererek düşüncelerini gerçekleştirmeye uygun bir ortam hazırlamıştı. Ordu kumandanlıklarının çoğuna da akrabası olan emîrleri tayin etmişti. Bu derece nüfuz ve kudret sahibi olan Terken Hatun'un veliahtlık meselesinde söz sahibi olacağı açıktı. Nitekim Terken Hatun, annesi Kanklı bir kadın olan torunu Uzlagşah'ı veliaht tayin ettirmiş ve ona Hârizm, Horasan ve Mâzenderan gibi en mühim eyaletler verilmişti.

Ancak Moğollar 1220'de Hârizm'i istilâ etmişler ve Hârizmşah Alâeddin'i de Hazar denizinde Âbiskûn adalarından birine sığınmaya mecbur

bırakmışlardı. Bu olaylar sırasında Terken Hatun Moğollar'a esir düşmüş ve böylece Celâleddin'in saltanat yolu üzerindeki engel de kendiliğinden ortadan kalkmıştı. Sultan Alâeddin Muhammed ölümünden birkaç gün önce, yanında bulunan oğulları Celâleddin, Akşah ve veliaht Uzlagşah'ı toplayarak Celâleddin'i veliaht tayin ettiğini açıkladı ve kısa süre sonra da öldü (Şevval 617/Aralık 1220).

Celâleddin kardeşleriyle beraber Âbiskûn'dan başşehre dönünce halka Sultan Alâeddin'in veliahtlığa onu tayin ettiği bildirildi. Ancak Kutluğ Han Tuşi Pehlivan'ın mensup olduğu Bayagut Kabilesi'nden 7000 asker Uzlagşah'a bağlıydı. İki şehzade Celâleddin'e karşı olan emîrlerle anlaşarak onu öldürmek için bir komplo hazırladılar. Bu komployu haber alan sadık emîrlerinden İnanç Han durumu ona bildirdi ve şehirden uzaklaşmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Celâleddin, Timur Melik kumandasındaki 300 süvariyle Horasan'ın dağlık taraflarına ve daha sonra da Nesâ'ya çekildi. Şehzadeler ve taraftarları ise üç gün Hârizm'de kaldıktan sonra onun arkasından Horasan'a gittiler. Moğol baskısı yüzünden Hârizm'i terkeden Akşah ve Uzlagşah Nîşâbur civarında kendilerini takip eden Moğollar'la çarpışmak zorunda kaldılar. Önce mağlûp olan Moğollar daha sonra yetişen yardımcı kuvvetler sayesinde galip gelerek şehzadeleri öldürdüler.

Moğollar 1220 yılı sonlarında Hârizm bölgesine geldiler ve Hârizmşahlar'ın başşehri Gürgenç'i bir süre kuşattıktan sonra ele geçirdiler. Bu sırada Nîşâbur'a gelen Celâleddin emîrlere ve sınır beylerine haber yollayarak kendisine katılmalarını istedi; fakat Moğollar'ın yaklaşması üzerine Zevzen civarındaki

Kahire Kalesi'ne gitti. Kale hazinesindeki altınların bir kısmını maiyetindekilere dağıttıktan sonra Gazne'ye geldi ve halk tarafından sevinçle karşılandı (Mart 1221). Celâleddin daha sonra Veliyon Kalesi'ni kuşatan Moğol kumandanları Tekecük ve Molghor'a hücum ederek onları bozguna uğrattı. Cengiz Han mağlûbiyet haberini alınca Şiki Kutugu Noyan kumandasında bir ordu gönderdi. Parvan mevkiinde yapılan savaşta Moğollar mağlûp oldu. Fakat ganimetlerin bölüşülmesi sırasında Celâleddin'in kumandanları arasında anlaşmazlık çıktığını haber alan Cengiz Han kalabalık bir ordu ile onu takibe başladı. Bunun üzerine Celâleddin Sind nehrini geçip Hindistan'a sığınmaya karar verdi. Ancak

Cengiz Han nehrin kıyısında ona yetişti ve ordusunu çember içine aldı (26 Kasım 1221). Celâleddin askerlerinin azlığına rağmen Moğol ordusunun merkezine hücum ederek onları dağıttı; savaşı kazanmak üzereyken Cengiz ihtiyattaki 10.000 kişilik kuvvetini harp nizamına soktu ve durumu lehine çevirdi. Celâleddin, Moğollar'ın eline geçmesinden endişe ederek annesini ve haremini teşkil eden kadınları nehre attırdıktan sonra bazı Hârizmliler'le karşı tarafa geçti. Cengiz Han onu ele geçirmek maksadıyla Çağatay kumandasındaki bir orduyu Hindistan'a gönderdiyse de Moğollar sonuç alamadan geri döndüler.

Celâleddin Hindistan'da önce Rana Şatra kumandasındaki bir piyade kıtasının âni saldırısına uğradı. Rana mücadelede öldürülünce Hint askerleri geri çekildiler. Celâleddin Rana'nın atı ile teçhizatını ve silâhlarını ele geçirdi. Bunun ardından Debdaba Usakun hâkimi Kabaca'nın kızı ile siyasî bir evlilik yaptı. Daha sonra Delhi Hükümdarı Şemseddin İltutmış'a bir elçi göndererek kendisine uygun bir arazi istedi. Şemseddin, Celâleddin'in şöhret ve nüfuzundan çekinerek o civarda iklimi uygun bir yer temin edemeyeceğini söyledi. Bunun üzerine Kokar bölgesine yönelen Celâleddin, Kokar havalisi hâkimi Rai Kokar Sangin'e bir elçi gönderip ondan kızını istedi. Rai bu isteği kabul etti; bu arada oğlunu da büyük bir ordu ile Celâleddin'e yolladı. Celâleddin Rai'nin oğluna Kutluğ Han lakabını verdi. Ancak bir müddet sonra Şemseddin, Kabaca ve onların müttefiki olan Hint hâkimleri Hârizmliler'e karşı harekete geçtiler. Durumun tehlikeli bir safhaya girdiğini gören Celâleddin süratle Cihan Pehlivan'ı nâib tayin ederek Hindistan'dan ayrıldı (1224 yılı başları). Hâkimiyet sahası kesin olarak tesbit edilemeyen Cihan Pehlivan birkaç yıl daha Hindistan'da kaldı. Ancak sonunda Şemseddin İltutmış'ın saldırılarına karşı koyamayarak o da bu ülkeyi terketmek zorunda kaldı (628/1230-31) ve 700 süvari ile Irâk-ı Acem'e geldi.

Celâleddin Kirman'a gelince buranın hâkimi Barak Hâcib itaat arzetti. Bu sırada Celâleddin'in kardeşi Gıyâseddin Pîrşah Azerbaycan, Arrân ve Irâk-ı Acem'de, Salgurlular'dan Sa'd b. Zengî de Fars'ta hüküm sürüyordu. Celâleddin Sa'd b. Zengî ile siyasî münasebetlere girişti ve onun kızı ile evlendi. Kardeşi Gıyâseddin Pîrşah'ı bertaraf etmek için süratle harekete geçti ve Akuta mevkiinde onu mağlûp etti. Gıyâseddin huzura gelerek ağabeyine itaat arzetti. Celâleddin yapılan bir törenle Hârizmşahlar'ın yeni

sultanı olarak tahta oturdu.

Bütün İran’ı itaat altına alan Celâleddin, Azerbaycan’ı devletine katmak gayesiyle harekete geçti ve Merâga’yı teslim aldı. Sonra Tebriz üzerine yürüdü ve 1225 Temmuzunda şehri zaptetti. Böylece Azerbaycan’ı ilhak eden sultan Gürcistan seferine çıktı. Celâleddin Gürcistan’da iken Tebriz reisi Nizâmeddin ve kardeşi Şemseddin Tuğrâî isyan ettiler. Bunu haber alan sultan derhal Tebriz’e döndü ve Nizâmeddin’i öldürttü. Bundan sonra Horasan veziri Orhan’ı ordu ile Gence’ye yolladı. Orhan Gence ile beraber Beylekan, Berdea, Şemkûr ve Şîz’i zaptetti. Arrân nâibi Cemâleddin Kummî’nin itaat arzetmesiyle Arrân da ele geçirilmiş oldu.

Celâleddin Azerbaycan ve Arrân’ı topraklarına katıp Tebriz’i başşehir yaptıktan sonra Gürcistan Krallığı’na karşı harekete geçti. Önce diplomatik yollara başvurdu; Gürcüler’e elçi göndererek müzakerelere girişti. Fakat Gürcüler Celâleddin’in tekliflerini reddettiler ve Kerbî’de yapılan savaşta büyük yenilgiye uğradılar (Ağustos 1225). Celâleddin 1226 yılı başında tekrar Gürcistan’a yöneldi; Tiflis’i kuşattı ve aldı (Nisan 1227). Daha sonra Kirman’a gitti ve dönüşte Ani’yi kuşattı (Ağustos 1227). Ordunun bir kısmı da Kars’ı kuşattı, fakat sonuç alamadı. Celâleddin 626 yılı sonunda (1229) Lori şehrini zaptetti. Çok geçmeden de

Gürcüler’in Ermeni, Alan, Sabir, Laz ve Kıpçaklar’dan oluşan 40.000 kişilik bir ordu meydana getirdiklerini haber aldı. İki ordu Betak gölü civarında karşılaştığında Kıpçaklar ordudan ayrıldı ve yapılan muharebede Celâleddin Gürcüler’le müttefiklerini ağır hezimete uğrattı.

Celâleddin 1224’te Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın hâkimiyetinde bulunan Hûzistan’a gitti ve kışı orada geçirdi. Halifelik arazisine karşı genel bir saldırıya geçmeye kararlı görünen Celâleddin bir öncü birliği yolladı. Bu birlik halifeye bağlı kuvvetleri bozguna uğrattı ve Ziyâülmülk’ü halifeye elçi olarak gönderdi. Elçi halifeden Hârizmşahlar’a yardımcı olmasını istediyse de Celâleddin’in niyetlerini bilen halife bunu reddetti. Bundan sonra harekete geçen Celâleddin önce Tuster şehrini kuşattı. Sonra Basra’ya indi, şehir kuşatıldı fakat alınamadı. Celâleddin Bağdat yakınlarındaki Dakuka’yı ele geçirdikten sonra Bevâzîc şehrine geldi ve burayı da teslim aldı. Bu sırada Halife Nâsır-Lidînillâh Celâleddin’i Irak’tan atmak için Kuş

Timur kumandasında 20.000 kişiden oluşan bir ordu hazırladı. Yapılan savaşta Celâleddin Kuş Timur'un ordusunu hezimete uğratıp Bağdat civarına kadar takip etti.

Bu sırada Artukoğulları Selçuklu tâbiiyetinden çıkarak Mısır Eyyûbî hükümdarına bağlanmışlardı. Meyyâfârikın (Silvan) hâkimi el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın da Selçuklular'la münasebeti bozulmuştu. Bununla beraber I. Alâeddin Keykubad, Celâleddin Hârizmşah'ın Anadolu Selçuklu Devleti için bir tehlike olduğunu görüyor ve Eyyûbîler'le dostça ilişkiler kurmaya çalışıyordu.

1225 Temmuzunda Azerbaycan'ın önemli şehirlerinden Merâga'yı zapteden Celâleddin ile I. Alâeddin Keykubad Moğol tehlikesine karşı dostane münasebetler tesis etmek için gayret sarfettiler ve birbirlerine mektup gönderdiler (Turan, s. 82-101; mektupların metni için bk. ek, s. 93-105).

Celâleddin, 1226'daki Gürcistan seferinden sonra ganimetleri Ahlat civarında Hâcib Ali tarafından elinden alınınca Ahlat'ı kuşattı, fakat başarılı olamayarak Tuğtab'a döndü. Tuğtab'da iken I. Alâeddin Keykubad ile münasebetleri gerginleşti. Alâeddin Keykubad Celâleddin'in Moğollar'a karşı koyamayacağını anlayınca çekingen bir politika takip etmeye başladı. Bunun üzerine Celâleddin Anadolu Selçuklu Devleti'ni ortadan kaldırıp Anadolu'yu ele geçirmek maksadıyla önce Ahlat'ı zaptetti (Nisan 1230). Alâeddin ise Celâleddin'in Tiflis'in fethinden vazgeçmesini ve Moğollar'la anlaşmasını tavsiye eden bir mektup gönderdi, aksi takdirde ona karşı cephe alacağını bildirdi. Celâleddin bu tavsiyeleri dinlemediği gibi Alâeddin'in elçisini de alıkoydu.

Diğer taraftan Alâeddin Keykubad Eyyûbîler'le anlaşarak Celâleddin'i Doğu Anadolu'dan çıkarmaya karar verdi. Alâeddin ve el-Melikü'l-Eşref'in hazırlık yaptığını öğrenen Celâleddin Erzurum'dan Sivas'a doğru yola çıktı. İki ordu Yassı Çimen mevkiinde karşılaştı (Ağustos 1230). Şiddetli mücadele sürerken Celâleddin düşman ordusunun sayıca üstünlüğünden dolayı savaş alanını terketti. Neticede Hârizmliler büyük kayıplar verdiler, Celâleddin'in değerli eşyası ile hazinesi de Selçuklular'ın eline geçti.

Celâleddin Moğollar'ın kendisini takibe çıktıklarını duyunca Gence'ye gitti,

ancak orada kalmayı uygun bulmayarak el-Cezîre'ye inmeye karar verdi. Aras-Eleşkirt-Malazgirt-Hani yolunu takip ederek Âmid önüne geldi (1231). Moğollar ise Bargiri-Ahlat yolundan inerek bir gece sabaha karşı Dicle Köprüsü kenarında Celâleddin'e baskın yaptılar. Celâleddin'in bütün maiyeti öldürüldü veya dağıldı, kendisi de Meyyâfârikın tarafına kaçtı.

Nesevî'ye göre Moğol süvarileri tarafından takip edilen Celâleddin tırmandığı sarp dağda eşkıya ile karşılaştı ve öldürüldü. Atâ Melik Cüveynî'ye göre ise Celâleddin Âmid dağlarına vardığı zaman geceyi geçirmek için çadır kurdu. Eşkıyadan bir grup elbiselerini çalmak için, "ne yaptıklarını ve ne çeşit bir av yakalamakta olduklarını bilmeden" onu göğsünden bıçaklayarak öldürdüler. Gürcü kaynakları da hadiseyi Cüveynî'nin beyanına uygun olarak kaydederler. Ancak halk Celâleddin'in ölümüne inanmadı. Onun hakkında birçok efsane yayıldı. Bu ise ölümünden yıllarca sonra bile Moğollar'ın endişe duymalarına sebep oldu. Celâleddin'in maiyetindeki emîrlerden bazıları Anadolu Selçuklu Devleti'nin hizmetine girmiş, geri kalanlar da Suriye ve el-Cezîre'ye dağılmışlardır.

Türk devletlerinin devamlılık ve bütünlük arzettiğine inanan Celâleddin Hârizmşah kendisini Büyük Selçuklular'ın mirasçısı kabul ediyordu. O Türk-İslâm tarihinin en cesur ve bahadır hükümdarlarından biridir. Gürcüler'e ve Moğollar'a karşı mücadelesiyle büyük bir şöhrete kavuşmuş ve İslâmiyet'i savunan bir kahraman olarak tanınmıştır. Nâmık Kemal de Celâleddin Hârizmşah adlı piyesinde onu bu özelliğiyle tanıtır.

BİBLİYOGRAFYA

Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Bulak 1356, XII, 177-180, 186-188, 190, 191, 194, 332; Cûzcânî, Tabakat-ı Nâsırî, I, 284, 296, 309, 312-313, 315-317; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-alâiyye, s. 368-371, 374-384; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ, tür.yer.; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb fî ahbâri mülûki Benî Eyyûb, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 119, vr.

90b, 91[a], 116[a]; Eflâkî, Menâkıbü'l-ârifîn, I, 23; a.mlf., Ariflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1984, I, 19; Mîrhând Muhammed, Sultans du Kharezm, Paris 1840, s. 101; M. Brosset, Histoire de la Georgie, Petersburg 1849, s. 510, 513; W. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1927, s. 372; a.mlf., "Çağatay", İA, III, 266; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 38 vd., 156 vd., 196-198, 214-239; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 82-101, ek s. 93-105; a.mlf., "Keykubâd I", İA, VI, 653-655; Khorandezî Zeydârî Nasawî, Nafthatu'l-Masolûr, Tahran 1965, s. 159; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978, s. 119 vd.; Nazif Hamevî, "Der Bericht des İbn Nazif al-Hamavî Über die Schlacht von jasycimen", WZKM, LVI (1960), s. 55, 56, 58, 62; Mükrimin Halil Yınanç, "Celâleddin Harzemşah", İA, III, 49-53; Mirza Bala, "Gürcistan", a.e., IV, 840-841; M. Fuad Köprülü, "Harizmşahlar", a.e., V/1, s. 275 ; J. A. Boyle, "Djalal al-Dın Khwarazm-Shah", EI^2 (İng.), II, 392-393.

Aydın Taneri

CELÂLEDDİN HÜMÂÎ

(bk. HÜMÂÎ, Celâleddin)

CELÂLEDDİN HÜSEYİN el-BUHÂRÎ

جلال الدين حسين البخاري

Ebû Abdillâh Celâlüddîn Hüseyn b. Ahmed el-Buhârî (ö. 785/1384)

Celâliyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Hindistanlı mutasavvıf.

707'de (1308) Hindistan'ın Bahâvelpûr bölgesine bağlı Uç'ta doğdu. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin halifelerinden Bahâeddin Zekeriyyâ'nın müridi olan

dedesi Celâleddin Ahmer Hüseyin b. Ahmed (ö. 691/1292), Sühreverdiyye tarikatının Buhâriyye kolunun kurucusudur. Uç'ta Kadı Burhâneddin el-Uççî'den, Mültan'da Rükneddin Ebü'l-Feth el-Mültânî ve Mecdüddin el-Mültânî'den ilim tahsil eden Celâleddin tarikat hırkasını babasından giydi. Sühreverdiyye ve Çiştiyye tarikatlarından hilâfet aldı. Kaynaklarda bir bayram günü Şeyh Bahâeddin ve Şeyh Sadreddin adlı iki şeyhin türbelerini ziyaret ettiği sırada, "Allah âlemdeki her şeyi senin hizmetine vermiş; senin bayramın işte budur" şeklinde bir ses işittiği, bu olaydan sonra "âlemde var olan her şeyin kendisine hizmet ettiği kişi" anlamına gelen Mahdûm-i Cihâniyân unvanını aldığı belirtilir. Delhi'ye giderek "Çerâğ-ı Dihlî" (Delhi'nin kandili) lakabıyla tanınan meşhur Şeyh Nasîrüddîn-i Çiştî ile görüşen Celâleddin Hüseyin daha sonra bilgisini arttırmak amacıyla Hicaz'a gitti. Mirâtü'l-cinân müellifi Şeyh Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî ile birlikte çeşitli muhaddislerden Kütüb-i Sitte'yi, Medine'de iki yıl yanında kaldığı Afîfüddin Abdullah el-Matarî'den Avârifü'l-maârif'i okudu. Hicaz'dan sonra Kâzerûn, Mısır, Suriye, Filistin, Irak, Belh, Buhara ve Horasan'ı dolaştı. Bu sebeple kendisine "dünyayı dolaşan seyyah" anlamına gelen Cihângeşt lakabı verildi ve "Mahdûm-i Cihâniyân u Cihângeşt" unvanıyla anılmaya başlandı. Seyahatlerini ve hâtıralarını Sefernâme-i Cihâniyân (Lahor 1909) adlı seyahatnâmesinde menkıbe üslûbuyla anlatan Celâleddin el-Buhârî, Tuğluk hânedanının kurucusu Tuğluk'un oğlu Sultan

II. Muhammed Şah tarafından şeyhülislâmlığa getirildiyse de görevine başlamadan hacca gitti. Dönüşünde Fîruzşah Tuğluk’un yakın ilgisini gördü; kırk hankahın denetimi kendisine verildi. Ancak o dedesinin Uç’ta bulunan dergâhında inzivaya çekilmeyi tercih etti. Dedesinin kurduğu Sünnî Buhâriyye tarikatının âdâb ve erkânından bir ölçüde uzaklaşarak Kalenderîler gibi yaşamaya başladı. Uç’ta 10 Zilhicce 785’te (3 Şubat 1384) vefat etti.

Celâleddin Hüseyin hakkında bazı menâkıbnâmeler kaleme alınmıştır. Bunlardan Câmiu’l-ulûm, müridlerinden Alâeddin Alâ b. Saîd tarafından 1380’de Celâleddin Hüseyin’in sağlığında derlenmiş menkıbelerden meydana gelir. Eser ed-Dürrü’l-manzûm fî tercemeti teleffuzâti’l-Mahdûm (Delhi, ts.) adıyla Urduca’ya çevrilmiştir. Menâkıb-ı Mahdûm-i Cihâniyân adıyla tanınan Hizâne-i Celâlî, Sirâcü’l-hidâye ve Hizânetü’l-fevâidi’l-Celâliyye adlı eserler de müridleri tarafından derlenmiştir. Abdülhay el-Hasenî bu son eserden bazı alıntılar yapmıştır (Nüzhetü’l-havâtır, II, 2632).

BİBLİYOGRAFYA

Dârâ Şükûh, Sefînetü’l-evliyâ, Leknev 1876, s. 116-117; Zebîdî, İkd, s. 40-41; Ma‘sum Ali Şah, Tarâik, II, 525; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 354; a.mlf., Tasavvufun Boyutları, s. 303; “Celâl Buharî”, İA, III, 47; A. S. Bazmee Ansarı, “Djalal al-Dın Husayn al-Bukharı”, EI² (İng.), II, 392.

Hasan Kâmil Yılmaz

CELÂLEDDİN KARATAY

(ö. 652/1254)

Anadolu Selçukluları’nın tanınmış devlet adamlarından.

Doğum tarihi bilinmemektedir. İbn Bîbî, Celâleddin’in aslen bir Rum gulâm*ı olduğunu söyler. Ebü’l-Ferec İbnü’l-İbrî ise onu Alâeddin Keykubad’ın yetiştirmelerinden biri olarak kaydeder. Ancak bu bilgi, Karatay’ın sultanla mevcut münasebetleri dolayısıyla bir yakıştırma olmalıdır. Bu iki kaynağın onun hakkında kullandığı “Rûmî” nisbesi, o dönemde Bizanslı, daha genel anlamıyla Ortodoks mezhebinde bulunan her kavme mensup hıristiyan ve Anadolu’da yaşayan müslüman Türk mânasına gelen bir tabirdir. Bununla beraber Karatay büyük bir ihtimalle müslüman Türk asıllı değildir. Zira o devir vesikalarında mühtedilerin baba adı daima “Abdullah” şeklinde değiştirilmektedir. Karatay’a ait vakfiye ve kitâbelerde adının her yerde Karatay b. Abdullah olarak zikredilmesi, onun müslüman olmayan bir aileden geldiğine dair görüşleri desteklemektedir.

İbn Bîbî’ye göre Karatay, Keykubad’ın tahta çıkışından ölümüne kadar hazarda ve seferde bu büyük sultanın hizmetinden ayrılmamıştır. Sultanın cülûsu sırasında onun orta yaşın üzerinde ve önemli bir mevkide bulunduğu muhakkaktır. Çünkü Keykubad’ın saltanatını tasdik ve tebrik maksadıyla halife tarafından gönderilen elçi Şehâbeddin es-Sühreverdî’yi dönüşte Konya’dan uğurlayanların başına bizzat sultan tarafından Karatay ile Necmeddin Tûsî tayin edilmişti. İbn Bîbî, onun taştdâr*lıktan önce devâtdâr* (emîr-i devât) olarak görev yaptığını kaydeder. Karatay, Keykubad’ın saltanatı süresince taştdârlık görevini muhafaza etmiş görünmektedir.

Karatay’ın sonraki yıllarda görülen nüfuz ve tesirinin yerleşmesinde, Keykubad tarafından ona verilen mevkiin ve onun da sultanın mahremi olarak edindiği tecrübe ve bilgilerin büyük rolü vardır.

Keykubad’ın âni ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Gıyâseddin

Keyhusrev zayıf bir hükümdardı. Onun 1243'te Kösedağ'da İlhanlılar'a yenilmesi üzerine Celâleddin Karatay da bazı devlet adamlarıyla birlikte bir köşeye çekildi. Fakat işlerin kötüye gitmesi üzerine Sâhib Şemseddin Muhammed ve Mühezzebüddin Ali gibi devlet adamları tekrar iş başına getirildi; Celâleddin Karatay da eski görevi olan taştdârlıkla birlikte hazîne-i hâssa emirliğine tayin edildi. Celâleddin Karatay Keyhusrev'in ölümüne kadar bu görevde kaldı. Sultanın ölümünden sonra üç oğlunun ayrı ayrı ve birlikte saltanat sürdükleri dönemde ise daha etkin bir rol oynadı.

II. Gıyâseddin Keyhusrev, Gürcü melikesinin kızından olan en küçük oğlu Alâeddin Keykubad'ı veliaht tayin etmişti. Fakat ölümünden sonra Vezir Şemseddin Muhammed el-İsfahânî, Celâleddin Karatay, Has Oğuz, Esedüddin Rûzbe ve Fahreddin Ebû Bekir gibi devrin güçlü devlet adamlarının ortak kararı ile tahta büyük şehzade II. İzzeddin Keykâvus çıkarıldı. Karatay da nâib-i saltanat tayin edildi. İbn Bîbî, Vezir Sâhib Şemseddin'in kesin hâkimiyetinden önceki devrede Karatay'ın fikrini almadan memleket işlerini görmediğini kaydeder.

Güyük Han'ın cülûs merasimine katılmak üzere Moğolistan'a giden II. Gıyâseddin Keyhusrev'in ortanca oğlu IV. Kılıcarslan ve taraftarlarının Sultan Keykâvus ve veziri Şemseddin'in azillerine dair yarlık getirmeleri üzerine Celâleddin Karatay, IV. Kılıcarslan'ın elçisi sıfatıyla gelen Hotanlı Cemâleddin'in de katıldığı mecliste büyük kardeş dururken küçüğün sultan olmasının şeriata ve örfe uygun olmadığını, üç kardeşin birlikte tahta çıkarılmasının ve Kılıcarslan'la birlikte gelen 2000 Moğol süvarisinin geri gönderilmesinin gerektiğini söyledi. Nihayet onun nüfuz ve gayretleriyle yalnız kardeşler arasındaki ihtilâflar değil bunlara intisap ederek şahsî ihtiraslar peşinde koşan beyler de yatıştırıldı. Ancak

bu sırada Keykâvus ile Kılıcarslan arasında anlaşmazlık çıktı. Aralarındaki silâhlı mücadelede Kılıcarslan mağlûp oldu, fakat kardeşi onu affetti. Celâleddin Karatay, üç kardeşin birlikte saltanat sürmelerini temin ederek devletin parçalanmasını önledi.

Celâleddin Karatay'ın, Keykâvus'un cülûsundan ortak hâkimiyetin başladığı 647 (1249) yılına kadar yürüttüğü saltanat nâibliğini bırakarak atabeglik (atabeg-i Rûm) mevkiine geçtiği kaydedilmektedir. Ölümüne

kadar kaldığı bu makamda kardeşler arasında geçimsizliğe meydan vermedi, devlet adamlarının onları menfaat ve ihtiraslarına vasıta kılmalarını önledi. Nitekim bu mevkide bulunduğu müddetçe kardeşlerin birlikte hüküm sürmeleri kabil olabilmiş ve ölümünden sonra tekrar dirlik ve düzen bozulmuştur. Karatay'ın nüfuz ve kudreti yalnız kendi mevkiinin verdiği yetkilerle sınırlı kalmamış, diğer bütün önemli işlerin hallinde ve büyük mevkilere getirilecek kişilerin seçiminde de rol oynamıştır.

Celâleddin Karatay, Moğol hükümdarı Mengü Han'ın huzuruna çıkmak üzere Moğolistan'a hareket eden Keykâvus'u yolcu etmek için gittiği Kayseri'de vefat etti. Sivas'ta iken durumu öğrenen Keykâvus memleketin başsız kaldığını görerek geri döndü. Kendi yerine ise küçük kardeşi Alâeddin Keykubad'ı bazı devlet adamlarıyla birlikte gönderdi. Karatay'ın cenazesi Konya'ya getirilerek medresesinin yanındaki (veya kervansarayındaki) türbede defnedildi.

Bütün kaynaklar, Moğol müdahale ve baskılarının en yoğun olduğu bir dönemde devlete sahip çıkan, ülkede dirlik ve düzeni sağlamak için samimiyetle çalışan Karatay'ın dindarlığı, hayır severliği, ahlâkî meziyetleri ve güçlü bir devlet adamı olduğu üzerinde birleşmektedir. İbn Bîbî Karatay'ın ibadetle meşgul olduğunu, her türlü maddî zevkten sakındığını, müslüman ve zimmî herkesin onun ihsan ve iyiliklerine nâil olduğunu yazar. Menâkıbü'l-ârifîn'de de Karatay'ın iyiliklerinden ve Mevlânâ'nın ona saygı duyduğundan söz edilir. İbn Bîbî ile Aksarâyî, menşur ve fermanlarda kendisine "veliyyullah fi'l-arz" diye hitap edildiğini kaydederler. Mübârizüddin Ertokuş'a ait 669 (1270) tarihli vakfiyede Karatay'dan "el-Emîrü'r-Rabbânî" diye bahsedilmektedir. Medresesi dışında yaptırdığı eserler üzerindeki kitâbelerde adını zikretmemesi tevazuunu gösterir. Ebü'l-Ferec de Anadolu'da halk ve yüksek tabakanın ona büyük bir hürmet beslediğini yazar.

İbn Bîbî, Karatay'ın ülkenin her tarafında mescid, medrese, hankah ve kervansaray gibi hayır eserleri yaptırdığını belirtir. Ancak vakfiye ve kitâbelerden tesbit edilebilen eserleri, Türkiye-Suriye arasındaki yol üzerinde, Kayseri'nin Bünyan ilçesi yakınlarında bulunan Karatay Kervansarayı, Konya'daki Karatay Medresesi ve Antalya'daki

Dârüssulehâ’dan ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-alâiyye, s. 226, 233, 297, 462, 569, 594; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 549, 560; a.mlf., Târîhu muhtasari’d-düvel (nşr. A. Salhânî), Beyrut 1890, s. 255, 257, 264; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr, s. 36-38, 95; Eflâkî, Menâkıbü’l-ârifîn, I, 121, 181, 209, 218, 228, 292, 510, 558; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 330, 341, 388-389, 471-479, 513, 518, 532, 534; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1980, s. 5, 18, 20, 37, 50, 54, 80, 134; a.mlf., “Selçuk Devri Vakfiyeleri III: Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, TTK Belleten, XII/45 (1948), s. 17-158; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 142, 153, 190, 202, 242, 252, 258, 266-268, 315, 326, 333.

Aydın Taneri

CELÂLEDDİN el-MAHALLÎ

(bk. MAHALLÎ)

CELÂLEDDİN MEHMED DEDE

(bk. MEHMED CELÂLEDDİN DEDE)

CELÂLEDDÎN-i RÛMÎ

(bk. MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-i RÛMÎ)

CELÂLEDDİN es-SÜYÛTÎ

(bk. SÜYÛTÎ)

CELÂLEYN

(bk. TEFSÎRÜ'l-CELÂLEYN)

CELÂLÎ İSYANLARI

XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı idaresine karşı Anadolu'da meydana gelen isyanların genel adı.

"Celâl'e mensup" anlamına gelen Celâlî tabiri, XVI. yüzyıl başlarında isyan eden Bozoklu Şeyh Celâl'le ilgilidir. Celâlî isyanları başlangıçta, Osmanlı idaresinden memnun olmayan zümrelerin ve Şiî eğilimli Türkmen gruplarının Safevîler'in de tahrikiyle devlete baş kaldırmaları şeklinde ortaya çıkmış, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren büyük bir mesele halini alarak değişik bir mahiyet kazanmıştır. Osmanlı devlet anlayışı, bu isyanları "hurûc ale's-sultân" olarak değerlendirmiş ve kaynaklarda bu ifade sık sık kullanılmıştır.

II. Bayezid zamanında (1481-1512) Şah İsmâil'in propagandası en çok Hamîd ve Teke illerinde kendini gösterdi. Şahkulu (Şeytankulu) Baba Tekeli liderliğinde devlete baş kaldıranlar "devlet ve saltanat bizimdir" iddiasındaydılar. Yine I. Selim tahta çıktığı sıralarda Nur Ali adlı bir âsi Tokat ve Amasya taraflarına hâkim olmuştu. Çaldıran Zaferi (1514) Şah İsmâil'in tesirini azaltmakla birlikte tamamen ortadan kaldıramadı. 1519'da Bozoklu Şeyh Celâl adında bir kişi mehdîlik iddiasıyla Tokat civarında isyan edince bundan sonraki isyanlar, hangi gaye ile ve ne türden olursa olsun, halk arasında onun adına nisbetle Celâlî sıfatıyla anılmaya başlandı. Artık halk kendisine zarar veren her âsiyi Celâlî olarak görüyor, kaynaklarda da âsi liderinin ismi Celâlî tabiriyle birlikte geçiyordu. Bozoklu Şeyh Celâl'in çıkardığı isyanın şiddetle bastırılmasından sonra

Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında da dinî eğilimli bir dizi isyan çıktı. Safevî tahrikleri yanında hükümetin ve mahallî idarecilerin malî uygulamalarından şikâyetçi olanlarla bir kısım Türkmen grupları devlet için oldukça büyük bir tehlike haline geldiler.

Alevîlik davasıyla isyan eden Sülün, Baba Zünnûn, Domuzoğlan, Yekce (Yenice), Karaisalı cemaatinden Velî Halîfe çevrede büyük tahribat yaptılar. Âsi Kalender ise Hacı Bektâş-ı Velî sülâlesinden olduğunu iddia ederek

etrafına abdallar, dervişler ve müridler toplamıştı. Onun isyanı ile Celâlîlik hareketi yeni bir şekil alıyordu. Artık hedef sadece mezhep davası olmayıp saltanat davası şekline dönüşmüş, hatta Kalender de şah unvanıyla anılmaya başlanmıştı. Şehzade Mustafa'nın idamından (1553) sonra ortaya çıkan Düzmece Mustafa isyanı da kaynaklarda Celâlîlik olarak geçmektedir (Peçuylu İbrâhim, I, 341). Şehzade Mustafa'nın idamından sonra Rumeli'de Şehzade Mustafa olduğunu iddia eden bir âsi, etrafına halinden şikâyetçi timar*lıları, çiftbozan reâyâ ve suhte*leri topladı. Bu isyanı Kanûnî'yi istemeyen bir zümrenin desteklediği anlaşılmaktadır. Düzmece Mustafa teşkilâtlanıp kendisine bir vezîriâzam tayin etmiş ve doğrudan doğruya devlet idaresini ele geçirmeyi hedef almıştı.

Düzmece Mustafa hadisesinin ardından Kanûnî'nin diğer oğulları Selim ve Bayezid'in mücadeleleri yeni bir karışıklığa yol açtı. Bu devirde yüksek görevlerin Enderun'dan yetişenlere verilmeye başlanması Anadolu'daki istikrarın daha da bozulmasına sebep oldu. Seferlere katılmaktan başka bulundukları bölgenin asayişini temin etmekle de görevli olan bir kısım timar erbabı âsi Şehzade Bayezid'in etrafında yer almıştı. İsyanın bastırılmasından sonra başı boş kalan bu timar erleri işi eşkıyalığa dökerek Celâlîliğin kaynağını teşkil ettiler. Ayrıca Bayezid'in isyanı sonrasında, maaş karşılığı topladığı "yevmlü" adı verilen silâhlı askerlerin takibata uğrayanları da Celâlîler'e katıldı. Asayişi sağlamak için Anadolu'da birçok merkeze yeniçeri bölükleri yerleştirilmesi de problemlere yol açtı. Zira herhangi bir sebeple takibata uğrayan ve timarları ellerinden alınan sipahilerin dirlikleri bunlara ve diğer kapıkullarına veriliyordu. Kapıkullarının dirlikler almaları yanında ziraat ve ticaretle uğraşmaları da halkın hoşnutsuzluğunu ve şikâyetlerini arttırdı (Turan, s. 37-41).

Diğer taraftan XVI. yüzyılda Anadolu'da önemli bir nüfus artışı olmuş (Cook, s. 33, 37), fakat ziraî alanlardaki artış buna cevap verememişti. Bu nüfus artışı Anadolu'da yersiz yurtsuz bir kalabalığın meydana gelmesine yol açtı. Toprakların yetmemesi sonucu çiftbozan olan bu gruplar için devlet ve ümerâ kapısında "kapı halkı" olmak tek çıkar yoldu. Bunların bazıları sınır kalelerine azeb, yeniçeri, donanmada levent ve gönüllü de olabiliyorlardı. İş bulamayıp boşta kalanlarsa "garip-yiğit" adları altında çoğunluğu teşkil ediyordu. Bunların bir kısmı medreselere giriyor, ancak çoğu istihdam edilemedikleri için imaretlerin etrafında başı boş gruplar

oluşturuyorlardı. Bütün bunlar bazı sosyal karışıklıklara zemin teşkil ediyordu.

II. Selim devrinde bu başı boş kalabalık grupların zararları yavaş yavaş görülmeye başlandı. Bunun üzerine henüz büyümemiş bu tehlikeye karşı mahallinde müdafaa tedbirleri düşünüldü. Hükümet, köylüler arasından seçilen bir yiğitbaşı ile onun idaresinde köy delikanlılarından meydana gelen otuz kırk kişilik mahallî koruma birliklerinin kurulmasını teşvik etti. Köy halkı bir yiğitbaşı ve onun emrinde il erleri* seçmek suretiyle bu grupların saldırılarından korunmaya çalıştı. İl erleri teşkilâtı Celâlî mücadelesinde önem kazandı. Ancak bu teşkilât aynı zamanda karşı tarafın güçlenmesine de sebep oldu. Nitekim taşradaki beyler levent bölüklerini himaye ederken kadılar da il erleri teşkilâtını geliştirmeye çalışıyorlardı. Bu rekabet iki taraf arasında zamanla nefreti arttırdı ve bu nefret Celâlîliği güçlendirdi. Bunların bir kısmı Celâlî gruplarına katıldı. Nitekim Celâlî reislerinden Neslioğlu bir yiğitbaşı idi.

Osmanlı iktisadî hayatındaki bozulmalar da Celâlî isyanlarının ortaya çıkıp genişlemesinde önemli rol oynadı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü iktisadî bunalım, artan enflasyon halk üzerinde oldukça menfi bir tesir yaptı. Çarşı ve pazarlar ayarı düşük parayla (züyûf akçe) doldu ve piyasadaki denge altüst oldu. Reâyânın bir kısmının ziraatı terketmesi kıtlık tehlikesini de beraberinde getirmişti. Yasak olmasına rağmen sahillerden Avrupa tüccarına hububat satılması kıtlık tehlikesini bir kat daha arttırıyordu. Ayrıca Avrupa'da yeni yeni gelişen ticarî anlayış çerçevesinde Avrupalı tüccarların Osmanlı Devleti'ni tek taraflı bir pazar haline getirme çabaları da ticaret dengesinin bozulmasına ve önemli ölçüde iktisadî sarsıntılara yol açtı.

Öte yandan devlet görevlilerinin baskıları, devlet düzeninde bozulmaya sebep olan bir başka önemli husustu. Taşradaki idarecilerin çoğu görevleri para karşılığında satın alıyorlar, bunların büyük bir kısmı da kısa bir süre için tayin edildiklerinden bu süre içinde çeşitli "salgun"lar salarak fazla mal ve vergi toplamaya çalışıyorlardı. Nitekim bu durum Kitâb-ı Müstetâb'da, "Âşikâre bey' iderler kahbe-zenler mansıbı/Niçe kopmasun Celâlî nice olmasun kıtâl" beytiyle belirtilir (s. 5). Bu da halkın devlet merkezine haklı şikâyetlerine yol açıyordu. "Ehl-i örf" denilen taşradaki idareci zümrenin bu

çeşit zulmü daha Kanûnî'nin son zamanlarında başlamış ve bu durumla ilgili bir adâletnâme 1565 yılında imparatorluğun her köşesine gönderilmişti. Bir taraftan idarecilerin zulmüne, diğer taraftan eşkıya saldırılarına göğüs germek zorunda kalan ahalinin çoğu ya yurt ve köylerini terkederek (celâyi vatan) daha emin yerlere gidiyor veya eşkıya (Celâlî) gruplarına katılıyordu. Özellikle 1596'dan sonra binlerce insan Celâlî saldırılarından kurtulmak için civarda emniyetli şehir ve kasabalara, İstanbul'a, hatta Rumeli'ye kaçtı. Bunlardan bir kısmı "murâbahacılık" kurbanı olmuştu. III. Mehmed döneminde (1595-1603) yayımlanan adâletnâme, reâyâyı ehl-i örfe karşı himayeyi ve Celâlîler'e karşı korumayı esas almıştı. I. Ahmed'in 1609'da çıkardığı adâletnâme ise reâyâyı doğrudan doğruya tefecilerden, ehl-i örfün baskı ve haksız salgunlarından korumayı amaçlıyordu.

Bütün bu iktisadî ve sosyal sebepler eşkıyalığın giderek yayılmasına yol açtı. II. Selim devrinde genişlemeye başlayan medreseli (suhte) isyanları III. Murad devrinde yoğunluk kazandı ve bunlar giderek mahiyet değiştirip XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyıl başlarındaki büyük Celâlî karışıklıklarına zemin hazırladı. Suhteler "baş ve buğ" olarak tayin ettikleri reisleri etrafında teşkilâtlanmışlardı. Osmanlı-İran savaşlarında suhte hareketi Anadolu'nun her tarafına yayıldı.

Ardından başlayan Osmanlı-Avusturya savaşları isyanların daha da artmasına sebep oldu. Her türlü eşkıyalık hareketinden yılmış bulunan halk bu gruplara da Celâlî demeye başladı. Bu şekilde suhte ayaklanmaları Celâlîlik hareketlerine dönüştü. Bundan sonra Celâlîler eskiye göre daha güçlü reisler etrafında toplanmaya başladılar. Artık daha iyi teşkilâtlanabiliyorlar ve devleti daha rahat tehdit edebiliyorlardı. Bu liderler genel olarak azledilmiş veya gadre uğramış hükümet mensupları ile reâyâ arasında itibar kazanmış şahıslardı. Uzun süren Osmanlı-Avusturya savaşları döneminde ilk büyük Celâlî isyanını başlatan Karayazıcı Abdülhalim de sekbanbaşılık ve subaşılık gibi görevlerde bulunduktan sonra Malatya taraflarında eşkıyalarla mücadele eden il erlerine yiğitbaşı olmuş, ardından çevresine topladığı levent ve sekbanlarla Urfa civarını yağmalamıştı. Cigalazâde Sinan Paşa'nın yoklaması sırasında (1596) Anadolu'ya kaçan zeâmet ve timar sahipleri ile kapıkulundan 30.000 kişi Karayazıcı'nın yanındaki âsilerin sayılarının artmasına yol açtı. Hükümete

küskün mâzul beylerle alt bölük halkına mensup birçok elebaşı Karayazıcı'nın maiyetine girdiler. Âsiler kapıkulu teşkilâtına benzer bir askerî teşkilât da kurdular. Urfa'yı zapteden Karayazıcı rivayete göre hükümdarlığını ilân edip etrafa "Halim Şah muzaffer bâdâ" ibareli fermanlar göndermeye başladı. Üzerine gönderilen bir orduyu Kayseri civarında mağlûp ettiyse de Malatya yakınlarında Sokulluzâde Hasan Paşa'ya yenildi. Karayazıcı'nın maiyetinden artakalan Celâlî toplulukları ise yeni liderlerin emrinde eskisine göre daha teşkilâtlı olarak faaliyetlerini sürdürdüler.

Karayazıcı'nın yerine geçen kardeşi Deli Hasan'ın emrinde Şahverdi, Yularkaptı ve Tavil gibi Celâlî liderleri de bulunuyordu. Avusturya savaşlarının bütün şiddetiyle sürmesi, Celâlîler'in daha serbest hareket etmelerine ve Anadolu'nun bunlara karşı müdafaasız kalmasına yol açtı. Fırsatı kaçırmayan Deli Hasan Kütahya'yı istilâ ederek Afyonkarahisar üzerine yürüdü. Bu zor durum karşısında mesele tatlılıkla halledilerek Deli Hasan Bosna beylerbeyiliğine tayin edildi (1603). Avusturya ve İran seferleri yüzünden Celâlîler'e karşı bir varlık gösterilemiyordu. Bu sırada Kapıkulu sipahileri III. Mehmed'den ayak divanı talep ederek padişaha Anadolu'da reâyânın Celâlî elinde çektiği eziyeti arzettiler. Bundan kapı ağası Gazanfer ile kızlar ağası Osman mesul tutuldular (Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 185-186). Bu tarihten 1608 yılına kadar Anadolu'da "büyük kaçgunluk" devri yaşandı. Halk perişan bir vaziyette yerini yurdunu terkederek daha emniyetli gördüğü mahallere, bilhassa müstahkem şehir ve kasabalara kaçtı. Anadolu âdeta bir harabe haline geldi (Akdağ, TAD, II/2-3, s. 1-50).

Diğer büyük bir âsi lideri olan Tavil Ahmed de sekbanlıktan yetişmeydi. Üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp ederek büyük güç kazanması üzerine (1605) Deli Hasan örneğinde olduğu gibi ona da Şehrizor beylerbeyiliği teklif edildi. Ancak Tavil isyana devam ederek Harput Kalesi'ni kuşattığı gibi oğullarından biri de sahte fermanla Bağdat valiliğini ele geçirdi. Daha sonra bunların kuvvetleri zorlukla da olsa dağıtılabildi.

Celâlî isyanlarındaki benzer özellikler Canbulatoğlu isyanında daha açık şekilde görülmektedir. Canbulatoğlu Hüseyin Paşa İran seferine katılmakta gecikince Cigalazâde Sinan Paşa tarafından idam edildi (1604). Bunun

üzerine yeğeni Ali, Kilis ve civarında isyan edip etrafa hâkim oldu. Kendisine Halep eyaleti valiliği verilerek isyanın büyümesi önlenmek istendi. Bir müddet sonra Şam ve Halep'e de hâkim olan Canbulatoğlu Ali, Osmanlı ordusundaki gibi piyade ve atlı teşkilâtı kurarak adına hutbe okutup sikke kestirdi ve bağımsızlığını ilân ederek Avrupa devletleriyle de temasa geçti. Çok tehlikeli bir hale gelen bu isyan ancak 1607 yılında Kuyucu Murad Paşa tarafından bastırılabildi.

Celâlî Kalenderoğlu da diğerleri gibi devlet hizmetinde bulunmuş, beylerbeyi kethüdâsı ve mütesellim olmuş, hatta Kuyucu Murad Paşa Canbulatoğlu isyanını bastırmaya giderken ona Ankara sancak beyiliğini vermişti. Fakat Kalenderoğlu Ankara'ya bilfiil sahip olamayınca yeniden isyan etmiş, Manisa ve çevresini nüfuzu altına almıştı (1607). Kara Said, Meymun ve Ağaçtan Pîrî gibi meşhur Celâlî reisleri de kendisine katıldı. Üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp eden, şehirleri yakıp yıkan Kalenderoğlu daha sonra Kuyucu Murad Paşa karşısında tutunamayıp İran'a kaçtı.

Anadolu halkı üzerindeki Celâlî baskısı bilhassa Kuyucu Murad Paşa'nın sert ve kanlı tedbirleri sonucu tesirini kaybetti. Binlerce Celâlî'nin ortadan kaldırılmasıyla sükûnet sağlanmış, isyana meyilli olanlar da can korkusuyla sinmişti. Bu temizlik harekâtı ile sağlanan sükûnet bir müddet daha devam etti. Ancak II. Osman'ın kanını dava ederek Erzurum'da isyan eden Abaza Mehmed Paşa bu sükûneti bozdu. Abaza'nın Anadolu'da kolayca taraftar bulmasının bir sebebi de Kuyucu Murad Paşa tarafından sindirilmiş olan Celâlî kalıntılarının kendisine katılmasıdır. Bu isyanın bastırılmasından sonra Anadolu'da devleti meşgul edecek büyük çapta Celâlîlik hareketi bir müddet için meydana gelmedi. IV. Murad'ın 1632'de devlet işlerini bizzat ele almasıyla Anadolu'da daha huzurlu bir dönem yaşandı. Sultan İbrâhim devri de (1640-1648) IV. Murad zamanında (1623-1640) sağlanan disiplin sayesinde kısmen sakin geçti. Sivas Valisi Varvar Ali Paşa'nın isyanına ise Sultan İbrâhim'in yersiz talepleri sebep olmuştu. Ali Paşa'nın etrafına topladığı levent ve sekbanlar tıpkı Celâlîler gibi hareket ettiler. Kara Haydar da Isparta ve Uluborlu civarında yol kesip kervan soyan tipik bir Celâlî reisiydi.

IV. Mehmed'in saltanatının Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığına

kadar olan ilk sekiz yıllık devresinde Anadolu yine karışıklıklar içine düşerek birçok yerde mahallî âsiler türedi, bunların arasında en azılısı Haydaroğlu idi. Bu Celâlî lideri Kara Haydar'ın oğluydu ve babasının intikamını almak maksadıyla isyan etmişti. Âsi Katırcıoğlu ile birlikte hareket eden Haydaroğlu üzerine gönderilen kuvvetleri mağlûp etti. Afyonkarahisar'ı basıp Isparta'yı haraca bağladıysa da Abaza Hasan Ağa tarafından yakalanıp cezalandırıldı. "Celâlî oğlu Celâlî" olan Haydaroğlu'nu diğer liderlerden ayıran taraf daha önce devlet hizmetinde bulunmamış olmasıdır. Ardından Katırcıoğlu bir müddet etrafı yağma ve talan ettiyse de sonra vazgeçip affını istedi. Bundan sonra Karaman beylerbeyi olarak Celâlîler üzerine sefere gidecek kadar devlete sadakat gösterdi, hatta Fâzıl Ahmed Paşa'nın Girit seferine dahi katıldı.

Bu devredeki diğer bir âsi, Gürcü Abdünnebî adlı kapıkulu süvarisiydi. Kapıcılar kethüdâlığına kadar yükselip Niğde ve Bor taraflarında çiftlikler elde ederek nüfuzunu arttıran ve Safed voyvodalığını elde eden Abdünnebî, saltanat değişikliğinden dolayı İstanbul'a gönderdiği paranın hükümet tarafından yeniden talep edilmesi üzerine mağdur duruma düşmüştü. Ayrıca İstanbul'da Sultan Ahmed Vak'ası'nda öldürülen sipahilerin kanlarını da dava ediyordu.

İstanbul üzerine yürüyen Abdünnebî Üsküdar'da Bulgurlu civarında yenilgiye uğratıldı; daha sonra, "Anadolu bizim, Kütahya'da otururuz, Rumeli sizin olsun" diyerek çekildiyse de Kırşehir mutasarrıfı İshak Paşa tarafından Karapınar'da yakalanıp idam edildi. En büyük Celâlî isyanını başlatan Abaza Hasan Paşa da bir mansıb mağduru idi. İktidara hâkim olan ocak ağaları tarafından mansıbı elinden alınmış, âdeta isyana itilmişti. Bu yüzden Abaza hükümet merkezine karşı büyük bir düşmanlık besliyordu. Hatta kendisini İran şahından daha güçlü bir düşman olarak tanıtıyor ve, "Rumeli onların, Anadolu bizim olsun" diye İstanbul'a haberler gönderiyordu. Ancak o da halka diğer âsiler gibi davrandı. Etrafı yağmalayıp tahribatta bulundu. Köprülü Mehmed Paşa'nın gayretleriyle bu isyan da güçlükle bastırılabildi. Bundan sonra Anadolu'da yer yer mahallî isyan hareketlerine rastlanmakla beraber büyük bir isyan çıkmadı. Bu döneme ait kaynaklarda Celâlî kelimesine tesadüf edilmekle birlikte daha çok "eşkıya" veya "türedi eşkıyası" tabirleri kullanılmıştır.

Bir mezhep mücadelesi şeklinde ve dış tahriklerle başlayan Celâlîlik daha sonra hükümete karşı olan zümreleri de içine alarak genişlemiş, mezhep mücadeleleri geri planda kalarak XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren tamamen idareye karşı bir hareket mahiyetini kazanmıştır. Bu dönemin Celâlî liderleri idarî teşkilâtın içinden geliyorlardı. Hemen hemen hepsi devlet teşkilâtında görevli iken haklı veya haksız azledilmişlerdi. Bazı hallerde idareye hâkim olan ocak ağalarının müdahaleleri de buna sebep oluyordu. İsyanlarını bir hak arama davası şeklinde gösteren Celâlî liderlerinin etrafında bulunan ikinci sınıf reisler, genellikle beylerin maiyetindeki gayri memnun görevlilerden oluşuyordu. Mansıb mağduru olup can korkusuyla bir liderin etrafında toplananlar, çok defa verilen görevi yerine getirmemek veya görev mahalline gitmemekle itham edilenler, sefere katılmakta gecikmiş veya hiç katılmamış timar sahipleri Celâlî gruplarını teşkil ediyorlardı. Bundan başka alınan yenilgilerin sorumlusu olarak gösterilen veya cepheden kaçmış ve takibata uğramış timar sahiplerinin de çareyi Celâlîler'e katılmakta buldukları bilinmektedir.

Fâtih'in imparatorlukta yerleştirmeye çalıştığı merkeziyetçi idare, gittikçe genişleyen topraklarda hâkimiyetin devamını zorlaştırmış, bilhassa Kanûnî devrinde peşpeşe gelen seferler dolayısıyla bütün imkânlar bu yöne tahsis edilmişti. Devlet idaresi askerî ve siyasî gayelerle Rumeli'de daha tedbirli ve dikkatli davranırken Anadolu'ya karşı ilgisiz kaldı. Bu da Anadolu'da halkın bazı keyfî uygulamalarla karşı karşıya bırakılmasına ve dolayısıyla infialine zemin hazırlamıştı. Buna göre XVI. yüzyılda Celâlîliği, merkeziyetçi idareye adem-i merkeziyetçi Türkmen topluluklarının karşı koyması şeklinde düşünmek mümkündür. Bu devirde Türkmenler daha serbest ve büyük topluluklar halindeydiler. Onları merkeziyetçi idarenin gereği olarak kontrol altında tutma çabaları ve idarecilerin hatalı davranışları eşkıyalığa yol açan sebeplerden birini teşkil etmişti. Diğer taraftan Kanûnî'den sonra tedricî bir otorite boşluğunun meydana gelmesi, timar rejiminin iyi işlememesi ve kapıkulu ocaklarının eski gücünü kaybetmesi Celâlîliğin yayılmasına sebep oldu. Devlet otoritesinin zedelendiği bir devir de IV. Murad'ın ölümünden Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretine kadar geçen on yedi yıla yakın zamandır. Ocak ağalarının bir müddet devlet idaresine hâkim olmaları ve Kösem Sultan ile Turhan Sultan'ın nüfuz mücadeleleri otorite boşluğu meydana getirdi. Sadârete gelenlerin makamlarında fazla kalamamaları da devlet

teşkilâtındaki düzeni bozdu. Köprülü Mehmed Paşa'nın pazarlıkla sadârete getirildiği 1656 yılı, devlet otoritesinin tekrar yerleştirilmeye başlandığı tarih kabul edilir.

Celâlîlik faaliyetleri bozuk ortam dolayısıyla her zaman pek çok taraftar buluyor, bölgenin eşkıyası ile âsi ruhlu işsiz güçsüz taifesi ve çift bozan reâyâ bu kalabalığa katılıyordu. Devleti tehdit eden, katliam yapan, geçtiği yerleri yağma ve tahrip eden bu korkutucu kalabalık şehirleri ve kaleleri de işgal edebiliyordu. Nitekim kaynaklarda "katl-i nefs, garet-i emvâl" ifadelerine sık sık rastlanmaktadır. Bu sırada perişan olan köylüler şehirlere kaçtıkları gibi zenginler de İstanbul'a, hatta Rumeli'ye göç ediyordu. Celâlî tehdidi altında bunalan şehir ve kasaba halkı ise kendilerini korumak için ya bunlara para, yiyecek ve giyecek veriyor ya da şehir etrafını surla çevirip mukavemet ediyordu. Ancak Celâlî takibi için devlet tarafından gönderilen kuvvetlerin de halka çeşitli zulümler yaptığı oluyordu. Bu maksatla gönderilen bir liderin âsilere katıldığı veya bizzat Celâlî reisi olduğu da vâki idi.

Celâlîlik hareketlerini kolaylaştıran ve âsilere cesaret veren bir diğer önemli husus, bir ateşli silâh olarak tüfeğin her yerde bol miktarda bulunmasıydı. Kanûnî'nin oğlu Bayezid Anadolu'da "yevmlü" adıyla asker kaydederken bunların içinde tüfekli gruplar da yer almıştı. Bayezid bunlardan Tüfengciyân adı altında bir sınıf teşkil etmişti. Anadolu'da âsiler arasında tüfeğin yayılması bu tarihten itibaren başlamış ve süratle artmıştır. Kaynaklarda "tüfeng bâis-i fesâd", "tüfeng Celâlî zuhûruna bâis ve bâdî olmağın", "tüfeng eşkıyâ eline düşüp Celâlî zuhûruna ve memleket ihtilâline bâis olduğu" ifadelerine de sık sık rastlanmaktadır. Celâlî baskınlarından zarar gören halk da kendilerini müdafaa etmek durumunda kalınca silâhlanmayı tercih ediyordu. Müellifi meçhul Ahvâl-i Celâliyân adlı eserde halkın çiftini çubuğunu dağıtıp, öküzünü satıp at aldığı, sapan demiri yerine tüfek kullanmaya başladığı ifade edilir (vr. 5b). Diğer taraftan şehir ve kasabaları işgal eden Celâlî toplulukları kalelerde bulunan toplara el koyarak bunları da kullanmışlardır.

Ancak devlet eşkıyalığa sebep olarak gördüğü tüfeğin halk arasında yayılmasını hoş karşılamıyordu. Bu yüzden XVI. yüzyılın başından itibaren halkın elinde tüfek bulunması yasaklanmıştı. Zaman zaman da Anadolu'ya

müfettişler gönderilip teftiş yaptırılıyordu. Yüzyılın ikinci yarısında bu teftişler arttırılmış ve eşkıya takibini de içine alacak şekilde daha planlı hale getirilmişti. Teftişler genellikle isyanlar bastırıldıktan sonra Celâlî bakiyelerini temizlemek için yapılıyordu. Sancak beyleri ve subaşılar bu işle vazifelendirildiği gibi bazan da İstanbul'dan özel olarak görevliler gönderiliyordu. Bazı geniş çaplı Celâlî teftişlerinde binlerce kişinin Celâlî töhmetiyle katledildiği de oluyordu. Vezîriâzam Kuyucu Murad Paşa'nın yaptığı teftişle Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın Müfettiş İsmâil Paşa'ya yaptırttığı teftişlerde binlerce insan Celâlî oldukları gerekçesiyle katledilmişti. Bu arada Celâlî bakiyeleriyle reâyânın elinden alınan tüfek sayısı ise büyük miktarlara ulaşmıştı.

Celâlî isyanlarının kesif bir hal aldığı devirlerde Anadolu âdeta bir savaş alanı halini almıştı. Devlet isyanı bastırmakta çaresizliğe düşünce çeşitli yollara başvurmak zorunda kalıyordu. Bu durumda ilk akla gelen şey Celâlî liderlerini affetmekti. Affedilen liderlere genellikle Rumeli'de serhad bölgelerinde görev veriliyordu. Ancak çok defa devlet bunları affedip tuğ ve sancak teslim etmekte gönülsüz davranmıştır. Çünkü bunların çok azı itaatkâr davranıyor, birçoğu eski âdetlerini tayin edildikleri bölgelerde de sürdürüyordu. Ayrıca devlet eski Celâlî liderlerinin emrindeki şahısları kanuna aykırı olarak kapıkuluna kaydediyor, bu da müessesenin bozulmasına sebep oluyordu. Ancak yine de bu af ve istihdam siyaseti sayesinde bazı Anadolu şehirleri Celâlî kuşatmasından kurtulduğu gibi sınır boylarında yapılacak askerî harekâtları ve faaliyetleri daha hızlı, rahat ve kesif bir şekilde sürdürme fırsatı veriyor, endişelerin dağılmasını sağlıyordu. Zira Celâlî karışıklıkları yüzünden yeterli kuvvet ve malzeme tahsis edilemediğinden istenilen harekât gerçekleştirilemiyor, zaman zaman düşman karşısında bu sebeple yenilgilere dahi uğranılıyordu. Öte yandan Celâlî karışıklıkları sırasında yerini yurdunu terketmiş insanları eski yurtlarına döndürmek için de çok gayret sarfedilmiştir. Bunlara birkaç yıl vergi muafiyeti tanımak, bulundukları yerleri şenlendirmek yine devlete düşüyordu.

Celâlîler üzerine gönderilen askerlere şevk vermek, bunları menfi propagandadan uzak tutmak ve halkın da desteğini sağlamak için bu isyanların şer'î yönden izahı önem kazanıyordu. Fetva makamı Celâlîliği "hurûc ale's-sultân" ve "sa'y bi'l-fesâd" şeklinde değerlendiriyor ve âsilerin

devlet başkanının emriyle katledilebileceğine cevaz veriyordu. Bu bakımdan nefîr-i âm* ilân edilerek halkın desteği sağlanıyordu. Halkın desteği, mukavemet gücünün sağlamlığı veya zayıflığı Celâlîler için hayatî önem taşıyordu.

Birkaç istisna dışında Celâlî reislerinde Anadolu'yu Osmanlı hâkimiyetinden çıkarma hevesi olmadığı gibi esasen bu güçte bir lider de bulunmuyordu. Diğer taraftan Celâlîlik hareketleri yalnızca insafsızca yağma ve katliam esasına da dayanmıyordu. Büyük ve kalabalık grupların meskûn yerlere taarruzları çok defa iâşe temini içindi. Ancak Celâlî grupları disiplinden mahrum olduğundan yolları üzerindeki köy, kasaba ve şehirleri yağmalıyor, direnmeler olursa buraları ateşe veriyordu. Irza tecavüz ve kadınların dağa kaldırılması olağan hadiselerdendi. Küçük gruplar süratle büyüyerek halk üzerinde dehşet ve korku meydana getiriyordu. Celâlîler'in yağmadan ve soygundan başka tek düşünceleri bir lider etrafında teşkilâtlanmaktı. Ancak bunu gerçekleştirmek şuursuz kalabalıklar için kolay olmuyordu. Çok defa bir lider etrafında kolayca toplanabilmişler, fakat birliği uzun süre devam ettirememişlerdir. Binlerce insanın iâşesini temin etmek ve kışın barınak bulmak en önemli sıkıntı idi. Bu yüzden şehir ve kasabalarla köyler konak yeri olurdu. Celâlî bölükleri çeşitli yerlerde yerleştirilir ve halk zulüm ve yokluktan inlerdi. Celâlîler eğer mağlûp edilirse ağır şekilde cezalandırılmaları mukadderdi. Kaçabilenler genellikle İran'a sığınmayı tercih ediyorlardı. Fakat burada teşkilâtlanıp Anadolu'ya dönebilen olmamıştır. Ancak İran bu sayede Anadolu'nun durumunu daima takip etmiş ve uygun bir fırsat kollamıştır. Nitekim Şah Abbas'ın 1603'teki âni taaruzu Anadolu'daki karışıklıktan istifade etmek içindi.

Celâlîler arasında "yalancı kapıkulları" adı verilen bölükler de bulunuyordu. Bunlar kanuna aykırı olarak alınıp daha sonra ocaktan uzaklaştırılan leventler veya ümerâ kapılarındaki devriye bölükleri mensuplarıydı. Bu yüzden eski leventler kapıkulu tarzında altı bölüğe ait sarı, kırmızı ve yeşil bayrak açıyorlardı. Celâlîler kendilerine göre kabaca bir bölük düzeni de kurmuşlardı. Her bölüğün bir zorbabaşısı bulunuyor, bunlar da birer bayrak taşıyorlardı. Her bayrakta celî hattıyla zorbabaşının adı yazılı idi. Celâlî gruplarının bayraklarının kesin sayılarını tayin etmek şimdilik mümkün değildir. Bazı kaynaklarda 70.000'e varan Celâlî gruplarından söz edilmekteyse de bunlar mübalağalı rakamlar olmalıdır. Celâlî zorbabaşıları

reâyâ arasında garip isimlerle şöhret bulmuşlardı. Bunlardan bazıları Ağaçtan Pîrî, Tanrıbilmez, İnciryemez, Kabresığmaz, Kâfir Murad, Şeklaz Ahmed, Deli İlâhî, Domuzoğlan, Îsâoğlan, Günuğrusu, Dağlardelisi, Rum Mehmed, Yularkıstı, Kilindiruğrusu gibi adlar taşıyorlardı.

Sosyal bir buhran sonucu ortaya çıkan Celâlî isyanları, devlet teşkilâtında bozulma ve otoritenin zayıflaması ile giderek büyümüştür. Bazı kaynakların Celâlî isyanlarını Cigalazâde Sinan Paşa'nın Haçova firarîlerini cezalandırmasına bağlaması doğru değildir. Binlerce insanın âsi olmasının sebeplerini başı boş leventlerde, mağdur timarlı sipahilerde, işsiz suhtelerde ve sahipsiz reâyâda aramak gerekir. Bu derin yarayı tedavi etmek için yapılan teşebbüsler ise başarılı olamamış, I. Ahmed'in yenilik getiren fermanlarından bir sonuç alınamamıştır. Reform mahiyetindeki yeniliklerde kapıkulunun gücünün azaltılması ve bu şekilde reâyânın himayesi esas alınmıştır. Fakat yapılacak yenilikler ancak eyalet askerleri sayesinde uygulanabilirdi. Nitekim II. Osman'ın bu yoldaki ilk teşebbüsü yanında Erzurum Valisi Abaza Mehmed Paşa'nın yeniçeri düşmanlığı ile sekbanlara dayanması bu gerçeği ortaya koymakla birlikte meselenin halli ancak iki üç asır sonra gerçekleşecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Telhisler (1597-1607) (haz. Cengiz Orhonlu), İstanbul 1970, s. 5, 16, 86-87, 120; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 382-383; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 215-216; II, 581, 816-817, 827-828; Mustafa Sâfî, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 80b; Ahvâl-i Celâliyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2236, vr. 5ª-15ª, 18ª-22b, 23ª-25ª; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 478-480, 609-610; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 60-62, 207-208, 210-213, 234-236; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 4, 17, 45, 87, 88, 93, 106, 158, 159; Hasan Beyzâde, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, s. 240-243; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık,

nr. TE, 80, s. 259-264, 392-414, 415-417, 419-420, 422-439; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 311, 341; II, 154, 204-205, 252, 335; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 185-186, 270, 289-290, 310-311; II, 339, 343-344, 348, 372; a.mlf., Düstûrü'l-ʿamel li-ıslâhi'l-halel, İstanbul 1280, s. 127; Solakzâde, Târih, s. 662-664; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, TE, nr. 81, s. 132-133, 200, 293; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. VII-XII, 5, 9, 17-23, 26, 36-41; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 383-456, 474; III, 74-84; IV, 264-268; V, 235-254; Behcetî, Târîh-i Sülâle-i Köprülü, Köprülü Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, nr. 212, vr. 38b; Vecîhî Hüseyin, Târih, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 917, vr. 29b-33b, 38b-41ª, 59b-62ª, 63ª-64ª; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekayiʻnâme, TSMK, Koğuşlar, nr. 915, vr. 4b, 5b, 10b, 12b, 34ª; Naîmâ, Târih, I, 165, 223-225, 236-238, 281-284; II, 1-22, 2639, 238, 245, 296, 303-316, 325, 418; III, 187, 213-220; IV, 328, 367-369, 405-407; V, 83-87, 91, 96-97, 158-162, 276-277; VI, 50, 72, 100, 115-120, 261-263; Silâhdar, Târih, I, 19, 47, 67, 132-139, 144-157; Hammer (Atâ Bey), VIII, 14-16, 85-87, 104; X, 199, 202-203, 235; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât

(nşr. Seyyid Mustafa Efendi), İstanbul 1294-96, I, 15-31; Amasya Tarihi, III, 253-267, 328-338, 350; Pertev Naili Boratav, Köroğlu Destanı, İstanbul 1931, s. 99, 120; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 140-146; a.mlf., XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, s. 43, 50, 63-68; a.mlf., "Celalîler", TA, X, 117-120; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 110-113, 149-168, 386-399; Danişmend, Kronoloji, II, 49-50, 121-125, 251; III, 204, 208, 212, 216-217, 245-246, 250-253, 255-256; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, Ankara 1961, s. 37-41, 159-173, 175-179; Mustafa Akdağ, Büyük Celâlî Karışıklıklarının Başlaması, Erzurum 1963; a.mlf., Celâlî İsyanları, 1550-1603, Ankara 1963; a.mlf., "Türkiye Tarihinde İctimai Buhranlar Serisinden Medreseli İsyanları", İFM, II/14 (1950), s. 361-378; a.mlf., "Celâli İsyanlarında Büyük Kaçgunluk 1603-1606: I", TAD, II/2-3 (1964), s. 1-50; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 78-142, 196-215; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia (1450-1600), Cambridge 1972, s. 33, 37; Bernard Lewis, Ottoman Observers of Ottoman Decline, Islam in History Ideas, Men and Events, London 1973, s. 199-213; Mücteba İlgürel, Abaza Hasan Paşa İsyanı (doçentlik tezi, 1976), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. TE, 34; a.mlf.,

"Osmanlı İmparatorluğunda Ateşli Silahların Yayılışı", TD, sy. 32 (1979), s. 301-308; a.mlf., "Abaza Hasan", DİA, I, 10-11; a.mlf., "Abaza Paşa", a.e., I, 11-12; H. D. Andreasyan, "Celâlilerden Kaçan Anadolu Halkının Geri Gönderilmesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1979, s. 45-53; a.mlf., "Bir Ermeni Kaynağına Göre Celâlî İsyanları", TD, sy. 1718 (1963), s. 27-42; William J. Griswold, The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611, Berlin 1983; a.mlf., "Djalalı", EI[2] Suppl. (İng.), s. 238-239; Fernand Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989, I, 273; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 121, 154, 158, 213; Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektâşîlik (1558-1591)", DEFM, sy. 2 (1932), s. 21-59; Ömer Lûtfi Barkan, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", TM, X (1953), s. 1-27; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 286-333; Halil İnalcık, "Adaletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1967), s. 49-145; a.mlf., "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire", CHIs., I/A, s. 324-353; Şahabettin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", BTTD, I/3 (1967), s. 34-39; I/4 (1968), s. 54-59; M. Münir Aktepe, "İpşir Mustafa Paşa ve Kendisile İlgili Bazı Belgeler", TD, sy. 24 (1970), s. 45-58; Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantrilizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 657-708; Suraiya Faroqhi, "Rural Society in Anatolia and the Balkans During the Sixteenth Century", Turcica, IX/1, Paris 1977, s. 163, 190-191; Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-ʿÂlem", TED, X-XI (1981), s. 239-278; Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Notes et documents sur la révolte de Şâh Velî b. Şeyh Celâl", Ar.Ott., VII (1982), s. 5-69; a.mlf., "1527 Anadolu İsyanı Hakkında Yayınlanmamış Bir Rapor", TTK Belleten, LI/199 (1987), s. 107-117.

Mücteba İlgürel

CELÂLÎ TAKVİMİ

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah tarafından hazırlatılan güneş takvimine verilen ad.

Sultan Melikşah'ın lakabı olan Celâlüddevle'den dolayı bu adı alan takvim ayrıca Melikî olarak da adlandırılır. Başlangıç günü 9 Ramazan 471 Cuma'dır (15 Mart 1079, Greenwich zamanına göre 21 Mart).

Selçuklu idaresinde yer alan bugünkü İran'da kullanılan Yezdicerd takvimi, eski Mısır takviminden alınma, her biri otuzar gün çektirilen on iki ay, artı beş gün eklemeli, toplam 365 tam günlü bir takvimdi. Başlangıcı, III. Yezdicerd'in tahta çıkış yılının yıl başı olan 16 Haziran 632 (yaz gün dönümü günü) idi. Bu takvim, 365 1/4 günlü İskender (Jülyen) takvimine göre yılda 1/4 gün hesabıyla dört yılda bir gün gerilemekteydi. Böylece yılbaşı olan 1 Ferverdîn, 636 yılında 15 Haziran'a, 640'ta 14 Haziran'a, 644'te 13 Haziran'a... 1064'te 29 Şubat'a, 1065'te 28 Şubat'a, 1069'da 27 Şubat'a, 1073'te 26 Şubat'a ve 1077'de 25 Şubat'a düşmüştü. Yine bu yıllarda ilkbahar ılınımı günü olan 15 Mart, Ferverdîn'in 15, 16, 17, 18 ve 19. günlerine gelir olmuştu. Jülyen takviminin adı değiştirilmiş bir şekli olan İskender takvimi de bu ölçüde olmamakla birlikte yanılgılı idi; meselâ ilkbahar ılınımı 632'de 18 Mart'a gelirken 134 (veya 128) yılda bir gün gerileyerek 17, 16 ve Melikşah döneminde de 15 Mart'a düşmüştü. Buna karşılık yılbaşının her yıl mevsimler yılının belli bir gününe denk düşmesi ve binyıllar boyunca da değişmeksizin böyle kalması, gökbilimcilerin en çok istedikleri bir şeydi. Geçmişte bilginlerin bu isteği gerçekleştirmeye yönelik çalışmaları hep başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu defa Selçuklu Sultanı Celâleddin Melikşah'ın takvimin düzeltilmesi yolundaki emri üzerine Ömer Hayyâm'ın başkanlığında Ebü'l-Muzaffer İsfizârî, Meymûn b. Necîb el-Vâsıtî, Abdurrahman Hâris ve Muhammed Hâzin'den teşekkül eden bir kurul oluşturuldu. Kurul Yezdicerd ve İskender takvimlerini inceledikten sonra bunları düzeltmek yerine yeni bir takvim tertibine karar verdi ve sonuç olarak Celâlî takvimi ortaya çıktı.

Celâlî takvimi konusunda en eski kaynaklardan biri olan Zîc-i Ulug

Bey'den (düzenlenişi 1436'dan sonra) edinilen bilgilere göre (I. konu, bölüm 5), bu takvimin başlangıcı hicrî 9 Ramazan 471 Cuma (15 Mart 1079), yıl başı güneşin Koç burcuna giriş günü, yani ilkbahar ılınımı günüdür. Ayları bazı bilginlere göre güneşin on iki burca girişi günlerinde başlar; bazılarına göre ise -eski Mısır takviminde olduğu gibi-her biri otuzar günlük on iki ay, artı beş ya da altı ekleme günlüdür. Ay adları eski Fars takvimindeki gibidir; ancak sonlarına "Kadîm" yerine "celâlî" kelimesi getirilmektedir. Bu takvimde yılbaşı gününü ilkbahar ılınımı gününde tutmak için dört yılda bir gün artıklama getirilir, ancak altı yedi defa dört yılda bir artıklamanın ardından bir defa 5. yıl artıklanır. Güneş Koç burcu başlangıcına geldiği zaman yeni yıl girer ve dolayısıyla Celâlî yılı ilkbahar ılınımı noktasında (milâdî 21 Mart) başlar. Takvim yılının ilk günü veya yeni yılın ilk günü, öğle vakti güneşin Koç burcu noktasına geldiği zamandır.

Zîc-i Ulug Bey'de mevsimler yılı ortalama süresi 365, 242, 534, 876, 543, 209, 876... gün olup 365,25 olan İskender yılının söz konusu yıl süresine göre yanılgı payı, 134 yılda bir gün olarak verilmektedir. Celâlî takvimi için başlangıç olan 1079 yılı ilkbahar ılınımı ölçümünün karşılaştırma için hangi ölçüme dayandırıldığı adı geçen zîcde belirtilmemiştir. Ancak bunun için 1079'dan 134'er yıl gerilere gidilirse 7x134=938 yılda 141 yılına varılır ki bu yıl (139/140 yılı), İlkçağ'ın ünlü gökbilimci-matematikçisi Batlamyus'un ılınımlar ve gün dönümü ölçümleri yılına çıkmaktadır.

Osmanlı döneminde devletin resmî takvimi demek olan "müneccimbaşı takvimleri" Celâlî takvimi düzeninde hazırlanırdı. Bunlarda her bir sayfa otuz günlük Celâlî aylarına ayrılmış, on iki aydan artakalan beş ya da altı ekleme gün de en sonda ayrı bir sayfaya alınmıştır. Yılbaşı, ilkbahar ılınımı günü olan "nevrûz-i sultânî" idi. Meselâ 374 Celâlî (1452 rûmî) yılı takvimi, 1 Ferverdîn mâh-ı Celâlî=19 Safer 856 hicrî=11 Mart 1764 İskender/1452 Jülyen=19 Tîr mâh-ı Kadîm 821 eski Fars-Yezdicerd=20 Aram ay (=birinci ay) maymun yılı, Türk günüyle başlamaktadır. Celâlî yıllarının rûmî/milâdîye çevrilebilmesi için söz konusu olan yıla 1078 rakamının eklenmesi gerekmektedir. Meselâ 374 Celâlî yılı=1452 rûmî yılına denk gelmektedir. Rûmî/milâdî yılından Celâlî'ye geçmek için de verilecek yıldan 1078 çıkarılmalıdır.

Celâlî takviminde yılbaşı, müneccimbaşı takvimlerinde olduğu gibi ya her

yıl yeniden ölçümlenerek veya Ömer Hayyâm bilim kurulunun ortaya koymuş olduğu artıklama yöntemine göre belirlenmekteydi. Kurulun bu konuda nasıl bir uygulama yaptığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu hususta değişik görüş ve yorumlar yapılmıştır. Meselâ Zîc-i Ulug Bey'de kaydedildiği gibi, altı yedi kere 4. yıl ile ardından gelen 5. yılın artıklanması kuralı uygulanırsa altmış iki yıllık bir dönüşüm içerisindeki 4 8 12 16 20 24 (29) 33 37 41 45 49 53 57 (62). yılların artıklanacağı (366 gün çektirileceği) görülür. Böylece İskender takvimindeki altmış yılda on beş yıl yerine burada altmış iki yılda on beş yıl artıklanmaktadır. Bu durumda takvim yılı süresi 365 15/62=365, 241 935... gün olacaktır.

Kutbüddîn-i Şîrâzî'ye göre artıklanacak yıllar, yedi sekiz kere 4. yıl ile bunları takip eden 5. yıldır. Burada 4 8 12 16 20 24 28 (33) 37 41 45 49 53 57 61 65 (70). yıllar artıklanacaktır. Böylece İskender'deki altmış sekiz yıllık bir dönüşüm yerine yetmiş yıllık bir dönüşüm içerisinde on yedi yıl artıklanmış olacaktır.

Ahmed Cevdet Paşa ise 130 yılda otuz iki yerine otuz bir defa artıklama yapılmasını, Gazi Ahmed Muhtar Paşa da ardarda yedi kere 4. yılların ve ardından 5. yılın ve dolayısıyla 4 8 12 16 20 24 28 (33). yılların artıklanması gerektiğini belirtmektedir. Aynı düşüncenin Ahmed Şâkir Paşa tarafından da benimsendiği görülür. Bunların dışında kalan diğer bazı ilim adamları tarafından bir sıra altı, üç sıra yedi kere 4. yıllar ile bunları takip eden 5. yıl kuralı ortaya atılmıştır. Buna göre 4 8 12 16 20 24 (29) 33 37 41 45 49 53 57 (62) 66 70 74 78 82 86 90 (95) 99 103 107 111 115 119 123 (128) yılları artıklanmalıdır. Bu şekilde Jülyen'deki 128 yılda otuz iki yıl yerine 128 yılda otuz bir yıl artıklanmış olmaktadır. Bu Gregoryen takviminin artıklama usulüne de uygun düşmektedir. Çünkü Gregoryen'de 400 yıllık dönüşüm içerisinde her dört yılda bir artıklama yapılmakta, ancak 100, 200 ve 300 yılları artıklanmaksızın bırakılmaktadır. Böylece burada sekiz yıllık boşluklar oluşuyor. Celâlî takvimi artıklamasında ise artıklanacak yılların dağılımı boşluksuz gerçekleştirilmektedir. Bu durum Celâlî takvimini daha iyi bir konuma çıkarmaktadır.

Takvimlerdeki yanılgı payına gelince:

Jülyen yılı süresi olan 365,25'ten gerçek yıl süresi 365,2422 çıkarılacak olursa yanılgı payı 0,0078, yani 1000 yılda yedi sekiz gün veya 128 yılda bir gündür. Gregoryen takviminde ise 128 yılda bir gün yerine 400 yılda üç gün kuralı uygulanmaktadır. Dolayısıyla yanılgı payı, 365,2425 olan Gregoryen yılından gerçek yıl süresi olan 365,2422 çıkarılacak olursa 0,0003 gün/yıl, yani 10.000 yılda üç gün veya 3333 yılda bir gündür.

Celâlî takvimlerinin 62, 70, 130, 33 ve 128 yıl dönüşümlü çeşitlemelerinde yanılgı payı şöyledir:

Ahmed Cevdet, Gazi Ahmed Muhtar ve Ahmed Şâkir paşalar tarafından övgüyle söz edilen Celâlî takvimi, Gregoryen'den yaklaşık 500 yıl önce tertip edilen ve mevsimlere tam olarak uyan, dolayısıyla doğru tarihleme veren, yanılgısız takvimlerin ilk uygulamasıdır. Gregoryen takvimi Celâlî takvimi örnek alınarak tertip edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zîc-i Uluğ Bey (trc. Abdurrahman b. Osman), İÜ Ktp., TY, nr. 6551; Ali Kuşcu, Mirkatü's-semâ (trc. Abdullah b. Pervîz), TSMK, nr. H. 473, H. 456; Müneccimbaşı Takvimleri, Süleymaniye Ktp., nr. 551; TSMK, nr. R. 1711; Ahmed Cevdet Paşa, Takvîmü'l-edvâr, İstanbul 1287, s. 41-43; Ahmed Şâkir Paşa, Takvîm-i Nücûmî, İstanbul 1306, s. 59; a.mlf., Sene-i Mâliye Hakkında Mütâlaât, İstanbul 1308, s. 19; Ahmed Muhtar Paşa, Islâhu't-takvîm, Kahire 1307, s. 22, 39-40; F. K. Ginzel, Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie, Leipzig 1906, I, 300-305; Osman Turan, Tarihî Kronolojinin Esasları, Ankara 1954, s. 53 vd.; S. H. Taqizadeh, "Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam", BSOAS, X (1939-42), s. 108-117; a.mlf., "Djalalı", EI² (İng.), II, 397-399; Syed Hasan Baranı, "The Jelalı Calender", IC, XVII/2 (1943), s. 166-172; A. Necati Akgür, "Celâlî Takvimi", TDA, sy. 61 (1989), s. 169-183; H. Suter, "Celâlî", İA, III, 59-60; V. Minorsky, "Ömer Hayyâm", a.e., IX, 472.

A. Necati Akgür

CELÂLİYYE

الجلاليّة

Celâleddin Hüseyin el-Buhârî'ye (ö. 785/1384) nisbet edilen gayri Sünnî bir Hint ve İran tarikatı.

Hindistan'da muhtemelen XVII. yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Mensuplarının tarikatın kurucusu olduğunu kabul ettikleri Celâl-i Sânî'nin kimliği kesin olarak bilinmemekle birlikte onun 785'te (1384) vefat eden Sühreverdiyye tarikatının Buhâriyye kolu şeyhlerinden Celâleddin Hüseyin el-Buhârî olduğu tahmin edilmektedir. Ancak Celâleddin Hüseyin'in

yaşadığı dönemle ona mensup olduğunu iddia edenler arasında büyük bir zaman boşluğu vardır ve dolayısıyla Celâliyye'nin tarihi oldukça karanlıktır.

Aslında Cemâleddîn-i Sâvî'nin (ö. 630/1232-33) çârdarb* âdâbını benimseyenlerin arta kalanlarından bir zümre olan Celâliyye tarikatı mensupları, Cevlakıler gibi Allah'a yöneliş için nefislerini öldürmeyi sağlamak amacıyla toplumun gelenek ve göreneklerine aykırı tutum ve davranışlarda bulunurlar, gerek bu davranış gerekse kılık ve kıyafetlerine karşı toplumun gösterdiği tepkiden etkilenmedikleri zaman nefislerini öldürdüklerine inanırlardı. Bustânü's-seyâha müellifi Zeynelâbidîn-i Şirvânî (ö. 1253/1838) Celâlîler'in kendilerini Şiî saydıklarını, ilk üç halife ile Emevîler'e küfrettiklerini söyler. Şirvânî'ye göre Celâlîler namaz, oruç gibi ibadetle ilgili hususları bilmedikleri gibi sûfîlere has riyâzet, mücahede, zikir, evrâd ve murakabeden de habersizdirler. Başta esrar ve afyon olmak üzere her türlü uyuşturucu madde ve içki kullanırlar, bazıları yılan ve akrep gibi canlıları yer, yılda bir defa kapı kapı dolaşıp dilenmeyi gerekli sayarlardı. Mal biriktirmeyen ve evlenmeyen, "Kadın haram, lokma helâl, dem Seyyid Celâl'in demidir" diyen Celâlîler, şeyhlerinin sabah abdest alıp kıbleye dönerek tarikatlarının büyüklerini anmasını ibadet sayarlardı. Celâlîler'in bir pîrleri, bir de mürşidleri vardı. Pîrin görevi irşad ve telkinde bulunmaktı. Seyyid Celâl'in torunlarından olan mürşid Uç'ta oturur, Celâlî

dervişleri yılda bir defa onun yanına giderek kendisinden niyazda bulunurlardı. Aynı müellif, Seyyid Celâleddin Hüseyin el-Buhârî'nin yaşadığı ve öldüğü Uç şehri sakinlerinin Celâlî dervişlerinden ibaret olduğunu kaydeder. Kalenderîler'in bir kolu özellikle Hindistan'da Celâliyye diye tanınmışlardır. Muhtemelen Zend hânedanının (1750-1794) son dönemlerinde yaşayan Celâlî şeyhlerinden Gulâm Ali Şâh-ı Celâlî müntesiplerinden bir kol Kaçarlar döneminde (1779-1924) Dervîşân-i Devregerd-i Celâlî adını almıştır. Gulâm Ali Şâh-ı Celâlî tarikata Şiîliği hâkim kılmış, Haydariyye ve Ehl-i Hakk'ın etkisi altına sokmak suretiyle de onu eski hüviyetinden uzaklaştırmıştır.

Ma'sûm Ali Şah Celâlîler'in çârdarb olup dünyayı gezdiklerini, bazılarının ne bulurlarsa pîrlerine götürdüklerini, hidayet için pîrlerinin huzuruna gittiklerinde para ve eşya olarak neleri varsa orada bıraktıklarını, ondan sonra kendilerine bir külâh verildiğini, bu külâhı başlarına koyup şecerelerini de boyunlarına astıklarını, Azrâil can almaya geldiğinde çok çirkin olan yüzünü görmemek için külâhı gözlerine kadar indirdiklerini, pîrlerin müridlerinin hanım ve kızlarından gayri meşrû bir şekilde faydalandıklarını, müridlerin de bunu hoş karşıladıklarını bildirir (Tarâik, II, 525). Ni'metullahiyye tarikatına mensup olan Ma'sûm Ali Şah'ın ifadesine göre, Zendler döneminin sonlarına doğru İsfahan'da bulunan bir Dervîşân-i Devregerd-i Celâlî grubunun uygunsuz davranışları yüzünden diğer dervişler ve özellikle Ni'metullahiyye mensupları da Zend hânedanının gazabına uğramıştır. Cemâleddîn-i Sâvî'nin izinden gidenler gibi Celâlîler de baş, kaş, sakal ve bıyıklarını tıraş etmeyi tarikatlarının ilkeleri arasında sayarlardı. Tırâşnâme adlı mesnevi ile bazı risâlelerde çârdarbın nelere delâlet ettiği anlatılmaktadır. Bir yoruma göre çârdarb, tâlibin dünya sevgisini kendi varlığından kovduğunu, yürürlükte olan âdetlere değer vermediğini gösterir.

Celâliyye tarikatı Hâksâriyye, Dûde-i Acem, Ehl-i Hak, Gulâm Ali Şah Celâlîleri gibi büyük ölçüde inanç ve uygulama farklılıkları taşıyan birçok kola ayrılmıştır.

Genellikle cahil olan tarikat mensupları inanç, âdâb ve meslekleriyle ilgili konuları sır olarak kabul ettikleri için tarikat hakkında bizzat kendileri tarafından yazılı bilgi intikal ettirilmemiştir. Dolayısıyla bu konudaki

bilgiler kendileri dışındaki yazarların anlattıklarıyla sınırlı kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Bustânü’s-seyâha (nşr. Seyyid Saîd-i Tabâtabâî), İsfahan 1342 hş., s. 152 vd.; Seyyid Muhammed Ali Hâceddin, Keşkûl-i Hâksârî, Tebriz 1360 hş., tür.yer.; Ma‘sûm Ali Şah, Tarᶜâik, II, 525.

Zehrâ Tâhirî Hakiki

CELÂLÜDDEVLE

جلال الدولة

Ebû Tâhir Celâlüddevle b. Bahâiddevle (ö. 435/1044)

Irak Büveyhî hükümdarı (1025-1044).

383'te (994) doğdu. Babaları Bahâüddevle'nin 403'te (1012) vefatı üzerine ağabeyi Emîrü'l-ümerâ Sultânüddevle Celâlüddevle'yi Basra valiliğine tayin etti. Celâlüddevle, Sultânüddevle'nin 415'te (1024) ölümüne kadar burada kaldı. Onun ölümü üzerine Celâlüddevle emîrü'l-ümerâ ilân edildi. Ancak bazı devlet adamları Sultânüddevle'nin oğlu Ebû Kâlîcâr'ın emîrü'l-ümerâ olmasını istiyorlardı. Bu tereddüt devresinde hutbelerde adının ve unvanlarının zikredilmediğini öğrenen Celâlüddevle Bağdat üzerine yürüdü. Ancak Abbâsî halifesine bağlı kuvvetlerce durdurulunca Basra'ya çekildi. Daha sonra halifenin ordusundaki Türk emîrlerin daveti üzerine Bağdat'a girdi (418/1027). Sultânüddevle'nin oğlu Ebû Kâlîcâr bazı emîrlerin teşvikiyle Celâlüddevle'ye karşı hasmâne tavırlar takındı. İkisi arasındaki şiddetli mücadeleye halifenin ordusunda görevli olan Türkler de katıldılar. Sonunda Celâlüddevle Bağdat'a hâkim oldu.

Daha sonraki yıllarda hilâfet ordusunun nüfuzlu emîrlerinden Bars Togan Celâlüddevle'yi Bağdat'tan uzaklaştırarak Ebû Kâlîcâr'ı davet etti. Ancak Celâlüddevle Dübeys b. Ali ile anlaşarak Bars Togan'ı mağlûp etti ve esir alarak öldürttü. Bu gelişmeler üzerine Ebû Kâlîcâr Celâlüddevle ile anlaşmaya mecbur kaldı; bu arada Celâlüddevle'nin kızı Ebû Kâlîcâr'ın oğlu ile evlendirildi. Bu durum Celâlüddevle'nin iktidarını güçlendirdi ve yıllardan beri özlemini duyduğu "şehinşah" unvanına kavuşturdu.

Tuğrul Bey Celâlüddevle'ye bir elçi göndererek Irak'a gelmek niyetinde olduğunu bildirdi. Ayrıca Tuğrul Bey Celâlüddevle'den halife Kaim-Biemrillâh ve Bağdat halkına âdil davranmasını istiyordu. Kaim-Biemrillâh – Tuğrul Bey yakınlaşmasının kendisi için doğuracağı tehlikeyi sezen Celâlüddevle, halifeye karşı daha mutedil bir siyaset takip etmeye mecbur

kaldı. Celâlüddevle yakalandığı verem hastalığından kurtulamayarak 5 Şâban 435 (8 Mart 1044) tarihinde vefat etti (İbnü'l-Cevzî, VIII, 118; İbn Kesîr, XII, 52; İbnü'l-Esîr'e göre [IX, 516] 6 Şâban 435'te ölmüştür) ve Adudüddevle ile Bahâüddevle'nin Bağdat'tan Necef'e nakledilmeden önce defnedildikleri Dârülmemleke'deki evinde toprağa verildi.

Korkak ve âciz bir hükümdar olan Celâlüddevle, kendisini Bağdat'a davet eden Türk askerleri üzerinde hiçbir zaman otorite kuramadı. Emîrü'l-ümerâlık dönemi hemen her yıl çıkan askerî isyanlar, Şiîler'le Sünnîler arasındaki çatışmalar ve ayyâr*ların çapulculuklarıyla geçti. 423-431 (1032-1040) yılları arasında en az beş defa sarayını terketmek

zorunda kalan Celâlüddevle bunların ikisinde Kerh'teki Alevîler'in nakibine sığınmış, üç defa da vassâl emîrlerden ve diğer hükümdarlardan yardım istemiştir. 423'teki (1032) isyan sırasında veziri Amîdüddevle askerler tarafından yakalanıp sokaklarda sürüklendiği gibi kendisi de benzeri veya daha kötü durumlarla karşılaşmıştır. Ayyârlar ve bedevîler halkın malını yağmalayarak ve yol keserek ülkede huzur bırakmamışlardır. Hatta ayyârlar, reisleri Burcumî adına hutbe okunmasını isteyecek kadar ileri gitmişlerdir. Öldüğünde nüfuz ve hâkimiyeti sadece Bağdat ve çevresine münhasır kalmıştı. Vâsıt, oğlu el-Melikü'l-Azîz'in elindeydi. Basra ve Hûzistan Ebû Kâlîcâr tarafından topraklarına katılmıştı.

Celâlüddevle oyun ve avcılığa, özellikle çevgâna düşkündü. İyi bir hattat ve samimi bir Şiî idi. Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in türbelerini ziyarete giderken onlara saygısından dolayı en az 1 fersahlık (6-8 km.) mesafeyi yürüyerek katederdi. Meşhur edip Nasr b. Ya'kub ed-Dîneverî ile Şâfiî fakihi Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî onun yakın dostlarıydı.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi (Selçuklular Dönemiyle İlgili Bölümler: h. 430-538) (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 6-7; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 35, 57, 64, 72-73, 78-79, 82-83, 89, 91, 104-105, 116-118; İbnü'l-Esîr, el-

Kâmil, IX, 361-362, 366, 374, 408, 430-431, 446, 453, 455, 459, 471, 489, 514, 516; Ebü’l-Fidâ, el-Muhtasar, II, 166; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXVI, 250 vd.; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 52; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 102-109; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, s. 91, 96, 102, 103, 139, 187, 211, 232, 324, 336, 370, 398, ayrıca bk. İndeks; M. Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 36-37; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 119 vd.; Abdülmecîd Ebü’l-Fütûh Bedevî, et-Târîhu’s-siyâsî ve’l-fikrî, Cidde 1403/1983, s. 178, 198; K. V. Zetterstéen, “Celâlüddevle”, İA, III, 60-61; a.mlf., “Djalal al-Dawla”, EI^2 (İng.), II, 391; Sâdık Seccâdî, “Âl-i Büveyh”, DMBİ, I, 632.

Aydın Taneri

CELÂLZÂDE MUHYİDDİN AMÂSÎ

Fâtih Sultan Mehmed devrinde şöhret bulan Osmanlı hattatı.

Amasyalı olup meşhur hattat Celâl Amâsî'nin oğlu, Cemal Amâsî'nin kardeşi, Şeyh Hamdullah'ın halazadesidir. Amasya'da valilik yapan Şehzade II. Bayezid'in sanatkârları teşvik ve himaye etmesi sonucu bir kültür ve sanat merkezi haline gelen bu şehirde yetişmiştir. Aklâm-ı sitte*yi babasından öğrenerek icâzet aldı. İçinde bulunduğu çevrenin hat sanatına olan rağbet ve desteğiyle kendini yetiştirerek Fâtih devrinin (1451-1481) ünlü hattatları arasına girdi.

Hayatı hakkında çok az bilgi bulunmakla beraber Celâlzâde'nin yaklaşık 100 yıl yaşadığı ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanında da hayatta olduğu bilinmektedir. Gülzâr-ı Savâb'da kaydedildiğine göre Kanûnî cülûsunun ilk aylarında, dedesinin dostu Şeyh Hamdullah'ı saraya davet ederek kendisinden bir Mushaf-ı Şerif yazmasını istedi. Hamdullah ihtiyarlığını ileri sürerek Celâlzâde'yi tavsiye etti. Bunun üzerine Celâlzâde Amasya'dan davet edilerek bir mushaf yazmakla görevlendirildi. Mushafın yazılması bittikten sonra kendisine 1000 filori câize verildi. Ayrıca İstanbul'da kalması için yapılan teklifi kabul etmeyip memleketine döndü ve orada vefat etti.

Anadolu'nun yedi büyük hat üstadından biri kabul edilen Celâlzâde Muhyiddin'in yazısının bilinen tek örneği, Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonunda bulunan nesih hatla yazılmış "Kasîdetü'l-büre"dir. XV. yüzyıl Osmanlı hattının karakterini taşıyan bu eser, onun Yâkut el-Müsta'sımî yolundan farklı, daha sevimli ve yuvarlak harfleriyle yeni bir üslûbun sahibi olduğunu göstermektedir. Menâkıb-ı Hünerverân'da, "Celâloğlu ki hattât-ı cihândır/Nazîri gelmemiş nesh ü celîde" beytiyle onun nesih ve celîde üstat olduğu ifade edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 30; Gülzâr-ı Savâb, s. 19; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 116; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 515; Mustafa Hilmi Efendi, Mîzânü'l-hat, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 812, s. 142-143; Habib, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 82, 83; Fevzi Olcay, Amasya Meşâhiri, İÜ Ktp., TY, nr. 9382, s. 150; Amasya Târihi, I, 222; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 47, 48; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 515.

Muhittin Serin

CELÂLZÂDE MUSTAFA ÇELEBİ

(ö. 975/1567)

Osmanlı tarihçisi, nişancı.

“Koca Nişancı” lakabı ile şöhret bulmuştur. Meslek hayatı Rumeli’nin çeşitli kazalarında geçen Tosyalı Kadı Celâleddin’in (ö. 935/1528) üç oğlunun en büyüğüdür. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber kendisi Selimnâme adlı eserinde, 964’te (1557) nişancılıktan emekli olduğunda yaşının yetmişe yaklaştığını belirttiğine göre 895-896 (1490-1491) yıllarında doğduğu kabul edilebilir. Medrese tahsilini Sahn-ı Semân dânişmendliğine kadar sürdüren Celâlzâde Mustafa, 922’de (1516) Vezir Pîrî Mehmed Paşa ile nişancı Seydi Bey’in himayesiyle Dîvân-ı Hümâyun kâtipliğine tayin edilerek devlet hizmetine girdi. Yavuz Sultan Selim’in vezirlerden gizli tutmak istediği işlere ait yazıları kaleme aldırdığı Mustafa Çelebi, padişahın bizzat yazdırdığı fermanlarda usule aykırı gördüğü ifadelerin düzeltilmesini arzetmekten çekinmezdi. Aynı zamanda Pîrî Paşa’nın altı yıl süreyle tezkireciliğini de yaptı. Pîrî Paşa’nın 1523’te emekliye ayrılmasıyla vezîriâzamlığa devlet işlerinde hiç tecrübesi olmaksızın doğrudan doğruya saraydan terfi ettirilen İbrâhim Paşa, Celâlzâde’yi geniş bilgi ve becerisi sebebiyle aynı hizmette kullandı. 1524’te İbrâhim Paşa, Hâin Ahmed Paşa’nın isyanından sonra incelemeler ve yeni düzenlemeler yapmak üzere Mısır’a gönderildiğinde Celâlzâde Mustafa’yı da beraberinde götürdü. Bu çalışmaların sonucunda çıkarılan yeni Mısır kanunnâmesinin düzenlenmesinde Mustafa Çelebi önemli bir rol oynamış olmalıdır.

Celâlzâde Mısır’dan döndükten hemen sonra reîsülküttâb oldu (931/1525) ve on yıl bu görevi sürdürdü. Reîsülküttâb olarak Kanûnî Sultan Süleyman’ın Irakeyn Seferi’ne katılan Celâlzâde Mustafa Çelebi, Bağdat’a girildikten üç gün

sonra toplanan divanın kararıyla, yolda ölmüş olan Seydi Bey’in yerine nişancılığa tayin edildi (Aralık 1534).

XVI. yüzyılda bir nişancıda aranan başlıca iki özellik, resmî yazışmaların "inşâ"sında ustalık ve devlet kanunlarında uzmanlıktı. Yirmi üç yıl aralıksız olarak nişancılık hizmetinde bulunan Mustafa Çelebi bu niteliklerin ikisine de tam olarak sahipti. Ferman, menşur, nâme gibi padişah adına çıkarılan yazılarda Celâlzâde'nin kullandığı hitaplar ve ifade biçimleri, en az XVII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Osmanlı bürokrasisinde örnek tutulmuştur. Kendisinden sonra düzenlenen birçok kanunnâmede kanunların geçerliliği için Celâlzâde'nin yetkili merci olarak anıldığı görülmektedir. Sağlam bir medrese öğrenimi görmüş olan Celâlzâde, Osmanlı örfî hukukunu oluşturan kanunların yalnız birbiriyle değil aynı zamanda şeriatla bağdaşmaları yolunda çok emek vererek bu hususta Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ile iş birliği yapmıştır. Osmanlı kanunlarının tutarlı ve kullanışlı bir hukuk sistemi olarak geliştirilmesinde, nişancıya "müftî-i kanûn" denilecek kadar bu hukukun itibarının artmasında, hatta Sultan Süleyman'a "Kanûnî" lakabının verilmesinde Celâlzâde Mustafa'nın büyük payı olduğu şüphesizdir. Hizmetleri padişah tarafından takdir edilerek has*ları o zamana kadar hiçbir nişancıya nasip olmayan 300.000 akçeye çıkarıldı. 1557'de emekli olduğunda Kanûnî onu iki yönden mükâfatlandırdı. Seleflerinden hiçbirine gösterilmemiş bir lutuf olarak nişancılık haslarının tamamını üstünde bıraktığı gibi törenler ve seferlerde padişahın maiyetinde bulunma şerefini bahşeden müteferrikalık rütbesine de kavuşturdu. Nev'îzâde Atâî ve Peçuylu İbrâhim Celâlzâde'nin müteferrikabaşı olmasından bahsediyorlarsa da yetmiş yaşlarında bulunan ve askerî tecrübesi olmayan bir kişinin ocağın kumandanlığına getirilmiş olabileceği şüphelidir.

Celâlzâde'yi yakından tanıyan ve onun hayranı olan Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Künhü'l-ahbâr'da anlattığına göre nişancılıktan çekilmesine Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın bir oyunu sebep olmuştur (bk. Uzunçarşılı, Belleten, sy. 87, s. 398). Rüstem Paşa Celâlzâde'yi sevmediği için kendisine, nişancılıktan çekildiği takdirde yerine o sırada divan kâtibi bulunan oğlu Mahmud'un tayin edileceğine dair söz vermiş, bunun üzerine Mustafa Çelebi istifa etmiştir. Ancak yerine oğlu getirilmeyip reîsülküttâblık ve defterdarlık hizmetlerinde bulunmuş olan Eğri Abdizâde Mehmed Bey tayin edilmiştir. Celâlzâde ise emekli olduktan sonra kaleme aldığı eserlerde kendi özgeçmişinden bahsederken bu hususu sükûtla geçiştirerek nişancılıktan sırf yaşlılık sebebiyle çekildiği intibaını

vermektedir. Müteferrika olarak katıldığı Sigetvar seferi esnasında Eğri Abdizâde Mehmed'in âni ölümü üzerine yeniden nişancılığa getirilen (1566) Celâlzâde Mustafa'nın bu tayini Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümünün gizli tutulduğu günlere rastlamaktadır. On üç ay kadar süren bu ikinci nişancılığı ölümüyle sona ermiştir.

Kaynakların hepsi Celâlzâde Mustafa'nın cömertliğinden ve şefkatinden bahsetmektedir. Eyüp'te kendisine atfen Nişancı (bir zamanlar Nişancılar) adını alan semtte yaptırdığı bahçeli konak, âlim ve ediplerin sürekli uğradıkları bir yer olmuştu. Bu kişilerle sohbetten çok hoşlanan Mustafa Çelebi şairlerin himayesini de üstlenerek onlara yüksek câizeler verirdi. Eyüp'te evinin yakınında bir cami, bir Halvetî tekkesi ve Mimar Sinan'ın eseri olan bir hamam yaptırmışsa da bunlardan yalnız cami (Nişancı Camii) bugün ayakta kalmış durumdadır. Celâlzâde Mustafa'nın mezarı bu caminin bahçesinde, kendisinden önce ölen (1565) kardeşi Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin kabrinin yanındadır.

Eserleri. A) Tarihe Dair Eserleri. 1. Tabakatü'l-memâlik*. Tam adı Tabakatü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik olan eser, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin 1555 yılına kadarki olaylarını ihtiva eder. Bazı bölümlerine Fetihnâme-i Rodos, Mohaçnâme ve Fetihnâme-i Karaboğdan adlarıyla ayrı olarak da rastlanmaktadır. Birkaç aşamada yazıldığı ve ilk tertibinin 1534'e kadar tamamlandığı anlaşılan (bk. Kappert, Geschichte, s. 13-14) Tabakatü'l-memâlik son şeklini Celâlzâde'nin emekli oluşundan sonra ve en geç 968'de (1561) almıştır. Eserin tıpkıbasımı Petra Kappert tarafından yapılmıştır (Wiesbaden 1981). 2. Meâsir-i Selîm Hânî. Daha çok Selimnâme adıyla anılan ve Tabakatü'l-memâlik tamamlandıktan sonra yazılan eser, Yavuz Sultan Selim'in şehzadeliği, kardeşleriyle olan taht mücadelesi ve saltanat döneminin olaylarını anlatır. Eserin önsözünde, Sultan Selim hakkında yazılmış kitapların hepsinin olayların iç yüzünden habersiz kişilerin duydukları yanlış rivayetlere ve uydurmalara dayandığını, kendisinin ise devlet idaresindeki mevkiinden dolayı gerçekleri bildiğini ileri süren Celâlzâde, özellikle Selim'in babasına karşı ayaklanmış olduğu görüşünü yalanlamak çabasındadır. Müellif, padişahın askerî seferlerini menzil menzil anlatan "rûznâme" niteliğindeki özlü bölümlerin dışında genellikle süslü bir üslûp kullanmaktadır. Sanatkârane inşâsıyla ve aralara soktuğu manzum yorumlarıyla Celâlzâde Mustafa, olayların objektif

ayrıntılarını kaydetmekten çok olup bitenleri belli bir görüş açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Osmanlı Devleti'ni idealleştirmek, gerek dış düşmanlarını gerekse iç düzenini tehdit eder görünen kişileri kötülemek eğilimlerini taşıyan bu görüş gereğince Sultan Selim, padişahlığı ve zaferleri doğuştan takdir edilmiş bir şehzade olarak gösterildiği gibi başlıca rakibi Şehzade Ahmed ve onun tarafını tutan vezirler Allah'ın iradesini anlamamakla, sefahate düşkünlük ve sorumsuzlukla suçlanmaktadır. Meâsir-i Selim Hânî'nin Selim'in cülûsuna kadarki kısmının tenkitli metni ve İngilizce çevirisi Oxford Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmıştır (bk. bibl.). Bütün metni ise aslî diliyle transkripsiyonlu ve ayrıca günümüz Türkçe'sine daha yakın bir dile aktarılmış olarak Kültür Bakanlığı yayınları arasında çıkmıştır (Ankara 1990). İlmî bir iddiası olmayan ve yer yer yanlışlar ihtiva eden bu yayın Celâlzâde'nin Selimnâme'si hakkında genel bir fikir verebilir.

B) Din ve Ahlâkla İlgili Eserleri. 1. Mevâhibü'l-hallâk fî merâtibi'l-ahlâk. Emeklilik döneminde yazılan eser, elli altı bab halinde ahlâkı ilgilendiren çeşitli konuları

ele almaktadır. 2. Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî* ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî. 1552-1557 yılları arasında kaleme alınmış görünen bu eser, Molla Miskîn diye tanınan Horasanlı Muînüddin Muhammed b. Abdullah el-Ferâhî'nin (ö. 954/1547) Meâricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve adlı Farsça siyer kitabının Türkçe çevirisidir. 3. Hediyyetü'l-mü'minîn. Çeşitli dinî konulara dair küçük bir risâledir. 4. Cevâhirü'l-ahbâr fî hasâili'l-ahyâr. Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim el-Ensârî'nin Kur'an'daki Kıssa-i Yûsuf'a dair Zehrü'l-kimâm adlı Arapça eserinin Türkçe tercümesi olup 972'de (1565) yazılmıştır (din ve ahlâkla ilgili eserleri ve bunların yazma nüshaları hakkında daha geniş bilgi için bk. Uzunçarşılı, Belleten, sy. 87, s. 411-415).

Eserlerinin çoğunda kendi manzumeleri bulunan, bazı kaside ve gazelleri olduğu da bilinen Celâlzâde Mustafâ'nın divanı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Celâlzâde, Tabakatü’l-memâlik ve derecâtü’l-mesâlik (faksimile nşr. P. Kappert: Geschichte Sultan Süleyman Kanunıs von 1520 bis 1557, oder Tabakat ül-Memalik ve Derecat ül-Mesalik von Celâlzâde Mustafa genannt Koca Nişancı), Wiesbaden 1981; a.mlf., Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar), Ankara 1990; Celia J. Kerslake, A Critical Edition and Translation of the Introductory Sections and the first Thirteen Chapters of the “Selimnâme” of Celâlzâde Mustafa Çelebi (doktora tezi, 1975), Oxford University; a.mlf., “The Selım-name of Celāl-zāde Mustafa Çelebi as a Historical Source”, Turcica, IX/2-X, Paris 1978, s. 39-51; Sehî, Tezkire, s. 33-34; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 134^{a}-135^{a}; Latîfî, Tezkire, s. 335-337; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 113-114; Peçuylu İbrâhim, Târih, s. 43; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 215, 220, 225-226; a.mlf., “Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Tosyalı Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler”, TTK Belleten, XXII/87 (1958), s. 391-441; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (nşr. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 23-26; Josef Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymans des Prächtigen, Wiesbaden 1974, s. 30-32, ayrıca bk. İndeks; Petra Kappert, “Mustafa b. Celals “Tabakat el-memalik” als Quelle für die osmanische Geschichte des 16. Jahrhunderts”, Studi Preottomani e Ottomani: Atti del Convegno di Napoli 1974, Napoli 1976, s. 135-141; Cornell H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600), Princeton 1986, bk. İndeks; Agâh Sırrı Levend, “Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız”, TDAY Belleten, sy. 234 (1963), s. 98; M. Tayyib Gökbilgin, “Celâl-zâde”, İA, III, 6163; V. L. Ménage, “Djalalzade Mustafa Caelebi”, EI^{2} (İng.), II, 400.

Celıa J. Kerslake

CELÂLZÂDE SÂLİH ÇELEBİ

(ö. 973/1565)

Kanûnî Sultan Süleyman devrinin tanınmış âlimi.

Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin kardeşidir. Babasının kadılığı sırasında 900 (1494-95) yılı civarında Vulçitrin'de doğdu. Tahsilini tamamladıktan sonra Kemalpaşazâde'ye intisap ederek derslerine devam etti. Ayrıca Hattat Şeyh Hamdullah'tan hat dersleri aldı; Kemalpaşazâde'nin tarihe ve fıkha dair bazı eserlerini temize çekti.

1520'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta çıkışı münasebetiyle, âdet üzere bütün ulemâya dânişmend*lerinden ileri gelenlerini mülâzım verme hakkı tanındığında, Kanûnî'nin hocası Hayreddin Efendi'nin yeterli sayıda talebesi olmadığından Sâlih Çelebi Kemalpaşazâde'den ayrılarak Hayreddin Efendi'nin talebeleri arasında mülâzım oldu. Ancak bu hareketi vefasızlık sayılarak tenkit edildi (Kınalızâde, I, 548). Böylece 25 akçe yevmiye ile Edirne'de Saraciye Medresesi müderrisliğine gönderildi. Bu görevi sırasında Kanûnî'nin Belgrad, Rodos ve Budin seferlerine dair eserini kaleme aldı. Ayrıca Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın faaliyetleri hakkında yazdığı ve muhtemelen ağabeyi Mustafa Çelebi vasıtasıyla paşaya sunduğu manzumeleri çok beğenildi ve görevi İstanbul Murad Paşa Medresesi'ne nakledildi. Burada uzun süre müderrislik yaptıktan sonra 1535'te 40 akçe ile Divanyolu'nda Atik Ali Paşa Medresesi'ne geçti. Vezîriâzam Ayas Paşa'ya yazdığı kasideleri beğenilerek bir süre sonra Sahn-ı Semân müderrisliğine getirildi (1536). Bu sırada Kanûnî'nin isteği üzerine Fîrûz Şah hikâyelerini kısa zamanda Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ederek padişaha takdim etti. Ardından da 1542'de Edirne Beyazıt Medresesi müderrisi oldu.

Sâlih Çelebi, ilme ve talebe yetiştirmeye olan hevesi sebebiyle daima müderrisliği tercih etmişse de meslek hayatında bazı önemli kadılıklarda da bulunmuştur. 1544'te Halep kadılığına tayin edilince buraya gitmek zorunda kalmış, iki ay sonra Mısır Beylerbeyi Hadım Dâvud Paşa

hakkındaki ithamları araştırmak ve Mısır evkafını teftiş etmekle görevlendirilmiş, bu zor işi de kısa zamanda tamamlayarak İstanbul'a dönmüştür. Bu sırada Halep kadılığı yeniden kendisine verilmek istendiyse de kabul etmediğinden İstanbul Beyazıt Medresesi müderrisliğine tayin edildi (1546). Ancak bu görevi kısa sürdü, tekrar kadılık mesleğine geçerek önce Şam, ardından Mısır kadılığına getirildi. Üç yıl kadar kaldığı bu görevden 1550'de 80 akçe yevmiye ile emekli oldu, ücreti daha sonra 100 akçeye yükseltildi.

Hayatının bundan sonraki yıllarını Eyüp Nişancası'nda ağabeyi Mustafa Çelebi'nin camii yakınındaki evinde geçiren Sâlih Çelebi, zamanını ilmî araştırma ve eser telifiyle geçirdi. Bu sırada Şehzade Bayezid'in isteği üzerine Cemâleddin Muhammed Avfî'nin tarih ve ahlâka dair Farsça eserini Türkçe'ye çevirdi. Şehzade de 100 akçelik emekli maaşına denk bir ücretle isteği üzerine Eyüp Medresesi müderrisliğinin kendisine verilmesini

sağladı (1558). Üç yıl sonra gözlerine perde inince müderrislikten ayrılmak zorunda kaldı. Vefatında Eyüp'te ağabeyinin yaptırdığı Nişanca Camii hazîresine defnedildi. Manzum mezar taşı kitâbesi Mustafa Çelebi'ye aittir.

Sâlih Çelebi'nin hak ve adalet kavramlarına bağlı olduğu, özellikle Mısır, Şam ve Halep'te kadılık yaptığı dönemlerde zorbalığı önlediği ve mazlumları himaye ettiği kaynaklarda belirtilir. Kadı iken merkeze sunduğu tayin tekliflerinde çok titiz ve dürüst davrandığı, o bölgelerin Arap tarihçileri tarafından da kaydedilir.

Eserleri. Sâlih Çelebi çok yönlü bir müellif olup başta tarih olmak üzere edebiyat, gramer ve fıkıh alanlarında çeşitli eserler kaleme almıştır.

A) Tarihe Dair Eserleri. 1. Târîh-i Sultân Süleymân. Bilinen tek nüshası Leipzig Stadtbibliothek'te bulunan (H. O. Fleischer – F. Delitzsch, s. 522, nr. 288) eser, Kanûnî Sultan Süleyman'ın cülûsundan itibaren 935 (1528) yılına kadar cereyan eden olayları içine alır. F. Tauer, eserde mukaddimeden sonra 7b-194ª varakları arasında Kanûnî'nin cülûsu, Canbirdi Gazâlî isyanı, Belgrad Seferi, Rodos Seferi, Mısır'da cereyan eden olaylar, Mohaç Muharebesi ve Anadolu'daki isyanların konu edildiğini, 197. varağa kadar da padişahın Vize taraflarına ava gidişi anlatılarak eserin bitirildiğini yazar.

Sâlih Çelebi’nin tarihe dair eserleri üzerinde bir inceleme yapmış olan Hüseyin G. Yurdaydın ise bu eserin bazı kısımlarının müstakil yazma nüshalar halinde çeşitli kütüphanelerde bulunduğunu, Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi tarafından Celâlzâde Sâlih’in Belgrad, Rodos ve Mohaç seferlerinin tarihlerini yazdığının belirtildiğini, aslında bunların eserin çeşitli kısımlarının muhtelif istinsahları olduğunu kaydeder. Bu nüshalardan bazılarının müstakil eser özelliği taşıdığını da belirten Yurdaydın, Mohaç Seferi’ne ait kısmın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (Revan, nr. 1280) yer alan ve 1530 Ağustosunda tamamlanan Târîh-i Budin (Târîh-i Feth-i Budin) adıyla kayıtlı müellif nüshasını buna örnek olarak gösterir. Bunun Târîh-i Üngürus adıyla kayıtlı ikinci bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 3096), Mohaçnâme adıyla kayıtlı diğer bir nüshası ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (TY, nr. 1285). Rodos Seferi’ne ait kısmın (Rodos Kal‘ası Fetihnâmesi) müstakil bir nüshası, Viyana’da (Nationalbibliothek, H. O., nr. 159) bulunan bir yazmanın 19^{a}-39^{a} varakları arasında yer almakta ve içindeki bir kayıtta bunun Celâlzâde Sâlih’in “musannif nüshasından” istinsah edildiği belirtilmektedir. Agâh Sırrı Levend, Sâlih Çelebi’nin Leylâ vü Mecnûn adlı mesnevisi ve Münşeât’ı ile birlikte Belgrad Fetihnâmesi’nin bir nüshasının kendisinde bulunduğunu yazar (Gazavatnâmeler, s. 379). 2. Târîh-i Mısır. Müellif, Süyûtî, İbn Makrîzî ve Melik İsmâil gibi Arap müelliflerin eserlerinden faydalanarak kaleme aldığı bu eserine Mısır evkafını teftişle görevlendirildiği 1544 yılında başlamış, görevini tamamlayıp 1547’de İstanbul’a döndüğü zaman bitirmiştir. Eserde kâinatın yaratılışından itibaren 953’e (1546) kadar bütünüyle Mısır tarihi, Mısır’da cereyan eden belli başlı olaylar, imar faaliyetleri ve özellikle Memlükler ve Osmanlılar zamanında Mısır’ın tarih ve coğrafyası yer yer menkıbeler de eklenerek anlatılmıştır. Târîh-i Mısır’ın İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 778, 1524, 2588, 4134, 4404), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 1405) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2176; Damad İbrâhim Paşa, nr. 920; Hâlet Efendi, İlâve, nr. 190) kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcuttur. Eser ayrıca İspanyolca’ya da tercüme edilmiştir (Babinger, s. 112).

B) Diğer Eserleri. 1. Kıssa-i Behmen Şâh b. Fîrûz Şâh (Kıssa-i Fîrûz Şâh Tercümesi). 1536’da Sahn-ı Semân müderrisi olduktan sonra Kanûnî Sultan Süleyman’ın isteği üzerine Farsça’dan tercümesine başladığı bu eser sekiz

cilttir. Sâlih Çelebi, her cildin sonunda o cildi hangi tarihte ve ne kadar zamanda tamamladığını belirtmiştir. Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bazılarının baş tarafı eksik beş cildi ile İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda yine baş tarafı eksik üç cildi mevcuttur (Uzunçarşılı, s. 429-430). Ayrıca IV. cildi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Revan, nr. 1485). Bu tercümenin zamanında çok beğenildiği kaynaklarda belirtilmektedir. 2. Tercüme-i Cevâmiu'l-hikâyât ve levâmiu'r-rivâyât. Cemâleddin Muhammed Avfî'nin aslı Farsça olan eserini Kanûnî'nin oğlu Şehzade Bayezid'in isteği üzerine tercüme etmiştir. Tarih ve ahlâka dair olan eserde yer yer konulara uygun hikâyeler de anlatılmıştır. Üç büyük ciltten meydana gelen tercümenin Süleymaniye (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 603), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 1086), Nuruosmaniye ve Millet kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur (Uzunçarşılı, s. 436-437).

3. Divan. "Sâlih" ve "Salâhî" mahlaslarıyla Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazan Sâlih Çelebi'nin divanı, hayatının sonlarına doğru gözlerine perde indikten sonra hatırında kalan manzumelerini dikte ettirmek suretiyle meydana gelmiştir. Divanın tezhipli ve ta'lik hatla yazılmış güzel bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 3846). bulunmaktadır. Divanın sonunda "Dürer-i Nesâyih" adlı seksen beyitlik nasihatnâme şeklinde bir manzume ile küçük yaşta kaybettiği oğlunun acısıyla kaleme aldığı "Leylâ vü Mecnun" adlı diğer bir manzume yer almaktadır.

Sâlih Çelebi'nin bunlardan başka Miftâhu'l-ulûm, el-Mevâkıf, el-Vikaye şerhlerine ve Islâhu'l-Îzâḥ'a hâşiyeleri bulunmaktadır (Uzunçarşılı, s. 437-438). Ayrıca gözlerine perde inmesi sebebiyle temize çekemediği müsvedde halinde kalmış başka çalışmalarının da olduğu gerek kendisi gerekse Atâî tarafından ifade edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 214b-216a; Latîfî, Tezkire, s. 218; Kınalızâde, Tezkire, I, 548-551; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 47-49; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 229; Hammer (Atâ Bey), VI, 151; Sicill-i Osmânî,

III, 300; H. O. Fleischer – F. Delitzche, Catalogus Librorum Manuscriptorum Qui in Biblitoheca Senatoria Civitatis Lipsiensis Assenvantur, Cadices Orientalium Linguarum, Grimde 1838, s. 522, nr. 288; Osmanlı Müellifleri, II, 278; Levend, Gazavatnâmeler, s. 38, 40-42, 47, 379; a.mlf., Leylâ ve Mecnun Hikayesi, Ankara 1959, s. 278 vd.; Babinger (Üçok), s. 111-113; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Süleyman the Magnificent", The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988, II, 185-187; F. Tauer, "Addition à mon ouvrage, Histoire de la Campagne du Sultan Süleyman I er contre Belgrade en 1521, tirées de l'histoire de Süleyman I er par Djelalzade Salih Efendi", Ar.O, VII/1-2 (1935), s. 191-196; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Tosyalı Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler", TTK Belleten, XXII/87 (1958), s. 422-441; Hüseyin G. Yurdaydın, "Celâl-zâde Salih'in Süleymannâmesi", AÜİFD, XIV (1967), s. 1-12; Tayyib Gökbilgin, "Celâl-zâde", İA, III, 63-64; J. R. Walsh, "Djalālzāde Salih Celebi", EI² (İng.), II, 400-401.

DİA

CELÂYİRLİLER

1340-1431 yılları arasında İran'ın batısı ile Kuzey Irak'ta hüküm süren Moğol hânedanı.

Hânedana adını veren Celâyir büyük bir Moğol kabilesidir. Bu kabile Moğolistan'ın doğusunda Onon ırmağı kıyılarında ve Moğolistan'ın merkezi Karakurum civarında göçebe olarak yaşıyordu. X. yüzyılda Hıtaylar'ın saldırılarına uğrayan Celâyirliler zayıfladılar. Ancak bir müddet sonra toparlanarak Cengiz Han'ın kabilesi olan Kıyâtlar'a saldırıp kayıp verdirmelerine rağmen Cengiz Han'ın atalarından Kaydu'nun şiddetle karşılık vermesinden sonra onlarla anlaşmışlar ve daima dost ve müttefik kalmışlardır.

Celâyirliler, Cengiz Han'ın seferlerine yardımcı kuvvet olarak katılıp onun cephelerde galip gelmesine yardımcı olmuşlardır. Meselâ Cengiz'in Çin seferinde ordunun sol kanat kumandanı olup Çin'in kuzey kısımlarının ele geçirilmesinde büyük yararlık gösteren, Cengiz'in gelişen olaylar sebebiyle Çin'den ayrılarak Türkistan ve Mâverâünnehir seferlerine çıktığı sırada kendisine Çin'de vekâlet edip ordusunu idare eden Moğol kumandanı Mukalı Noyan, Celâyirliler'in Cat kabilesi reislerindendi. Bunun oğulları da sonraları yine devlet hizmetinde önemli mevkilerde bulunmuşlardır.

Cengiz Han Moğol, Türk, Tibetli vb. kavimlerin boylarını dağıtarak kendi aslî kuvvetleriyle karıştırıp meydana getirdiği yeni ordu birliklerine Celâyirliler'i de dahil etmişti. Bu sebeple Celâyirliler Moğolistan, Çin, Türkistan, Mâverâünnehir ve Kıpçak bölgesine kadar çeşitli sahalara dağılmışlar, bir kısmı da İlhanlılar'ın maiyetinde İran ve Irak'a kadar yayılmışlardır.

İçinde yaşadıkları kavimlere göre nüfus bakımından daha az olmaları, coğrafî yerleşmeye göre Moğol kalmalarını da zorlaştırmıştır. Moğolistan'da kalanların dışında Çin'dekiler Çinlileşiyor, Türkistan, Kıpçak, İran ve Irak'takilerin büyük bir bölümü dinin de tesiriyle Türkler'in içerisinde benliklerini kaybediyorlardı. Çağatay ve Timur'un

kumandanlarıyla İlhanlılar'ın devlet idaresinde önemli mevkilerde bulunan Celâyirliler'in sayısı bir hayli kabarıktır. İlhanlı Devleti'ne hizmet eden Celâyirliler'in en meşhurları ise Hülâgû ile Bağdat'a giren ve Suriye seferine katılan İlkân Noyan ile Geyhatu zamanında beylerbeyilik yapan oğlu Ak Boğa ve bunun Gazan Han ve Olcaytu zamanında valilik yapan oğlu Emîr Hüseyin'dir.

İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd Bahadır Han'ın ölümüyle başlayan taht kavgaları sırasında bağımsız bir devlet kurmak için fırsat bekleyen Emîr Hüseyin'in oğlu Hasan, önce şehzadelerden Muhammed'i destekleyerek onun ilhan olmasını sağladı; ancak şehzadeler arasındaki kanlı mücadeleleri kışkırtmaktan da geri durmadı. Bu karışıklıklardan faydalanarak büyük dedesi İlkân'a nisbetle İlkânlılar, kabilesine nisbetle de Celâyirliler adıyla anılan bağımsız bir devlet kurdu (1340). Emîr Çoban'ın torunu Şeyh Hasan'la karıştırılmaması için kendisi daha ziyade Hasan-ı Büzürg diye anılmıştır.

Hasan'ın ölümünden sonra yerine oğlu Şeyh Üveys geçti (1356). Üveys 1358'de Azerbaycan ile Tebriz'i, 1364'te Musul ve Diyarbekir'i ele geçirerek devletin sınırlarını genişletti. Üveys'in oğlu Şeyh Hüseyin, İran'ın doğu bölgesinde bulunan Muzafferîler ve Karakoyunlular ile mücadeleye girdi (1374). Hüseyin'in 1382'de ölümüyle devlet zayıflamaya başladı ve onun iki kardeşi Ahmed ile Bayezid arasında paylaşıldı.

Sultan Ahmed Celâyir'e Azerbaycan ve Irak, Bayezid'e ise geri kalan bölgelerle Irâk-ı Acem verildi. İki kardeş arasındaki mücadele 1384'te Ahmed'in Bayezid'i esir alması ile sonuçlandı. Timur'un bu tarihten başlayarak Kuzey İran ile Ermenistan'ı ve daha sonra 1393'ten itibaren de Bağdat, Diyarbekir ve el-Cezîre bölgelerini ele geçirmesi, Ahmed Celâyir'i Memlük sultanına sığınmaya mecbur ettti. Ancak Ahmed, Timur Semerkant'a dönünce Memlük Sultanı Berkuk'un yardımı ile Bağdat'ı geri aldı. Daha sonra Karakoyunlu Kara Yûsuf ile birlikte Timur'a karşı giriştikleri mücadeleyi kaybedince tekrar Mısır'a kaçtılar (1400). Fakat Timur'dan korkan Mısır hükümdarı onları kabul etmeyince Osmanlı Hükümdarı Yıldırım Bayezid'in yanına gittiler. Timur'un Yıldırım Bayezid'den bunları kendisine teslim etmesini istemesi ve bu isteğin Yıldırım Bayezid tarafından reddedilmesi, Ankara Savaşı'na (1402)

sebebiyet veren olaylardan biridir. Sultan Ahmed Celâyir, Timur-Yıldırım mücadelesini fırsat bilerek Bağdat'ı ele geçirdiyse de daha sonra burayı Karakoyunlu Kara Yûsuf'a bırakmak zorunda kaldı ve ancak Timur'un 1405'te ölümünden sonra tekrar Bağdat'a hâkim olabildi. Bir müddet sonra Karakoyunlular'la arası açılan Sultan Ahmed onlarla yaptığı mücadeleyi kaybedince kaçmaya çalışırken yakalanıp çocuklarıyla birlikte öldürüldü (813/1410).

Ahmed'in ölümünden sonra Celâyirliler'in başına henüz küçük yaşta bulunan Şah Veled, ardından Şah Mahmud, Üveys ve Muhammed tahta geçmişlerdir. Sultan Ahmed Celâyir'in torunu olan Hüseyin son hükümdar olarak tahta geçip bazı yerleri ele geçirdiyse de

Karakoyunlu Şah Muhammed b. Kara Yûsuf'un saldırısına mâruz kalınca Hille Kalesi'ne kaçtı. Uzun bir kuşatmadan sonra Karakoyunlular kaleyi ele geçirip Hüseyin'i öldürdüler (1431). Bu şekilde Celâyirliler hânedanı son bulmuş oldu.

Celâyirliler teşkilât bakımından İlhanlı Devleti ile tam bir benzerlik içindedir. Esasen devletin kurucuları ve ilk yıllarda idarî kadroya tayin edilenler daha önce İlhanlılar'ın hizmetinde çalışmış kimselerdi. İdarî teşkilât şu divanlardan oluşuyordu: Dîvân-ı saltanat, dîvân-ı vezâret, dîvân-ı istîfâ, dîvân-ı işrâf, dîvân-ı uluğ bitikçi, dîvân-ı nazar, dîvân-ı kazâ ve dîvân-ı inşâ. Celâyirliler zamanında çok sayıda Türk Irak'a yerleşmiş ve Türkçe Arapça'dan sonra ikinci önemli dil haline gelmiştir. Yine bu dönemde Bağdat ve çevresi imar edilmiş, ilim ve sanat erbabı hânedan mensupları tarafından korunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-makdûr, Kahire 1285, s. 24, 40, 43, 45, 47, 75-76, 80-81, 118-119; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü's-sâfî, Kahire 1956, I, 232-240; Sehâvî, ed-Davü'l-lâmiʿ, I, 244-245; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 42-43; S. Lane-Poole, The Coins of the Mongols in the British Museum, London

1890-91, VI, 206-226; X, 128, 131; Düvel-i İslâmiyye, s. 391-393; Zambaur, Manuel, s. 253; Şîrîn Beyânî, Târîh-i Âl-i Celâyir, Tahran 1345; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Ankara 1975, s. 297-298; A. Y. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1976, s. 191; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 203-204; Şa‘bân Rebî‘ Turtûr, ez-Zevâhirü’l-hadâriyye li’d-devleti’l-Celâiriyye, Kahire 1983; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1984, s. 43-44; a.mlf., “Ahmed Celâyir”, DİA, II, 5354; Spuler, İran Moğolları, s. 330, 383; Nûrî Abdülhamîd el-Ânî, el-Irâk fi’l-ahdi’l-Celâyirî 738-814 h./1337-1411 m., Dirâse fî evdâihi’l-idâriyye ve’l-iktisâdiyye, Bağdad 1986; İbrâhim Halîl, “Evdâu’l-Irâkı’s-siyâsiyye fî ahdi’s-Sultân el-Celâirî 1382-1410”, Âdâbü’r-râfidîn, VIII, Musul 1977, s. 127-159; Mükrimin Halil Yınanç, “Celâyir”, İA, III, 64-65; “Hasan Büzürg”, a.e., V/1, s. 316; “Âl-i Celâyir”, DMF, I, 255; J. M. Smith, “Djalāyir”, EI^2 (Fr.), II, 401-402; a.mlf., ‘ Alī b. Oways”, EIr., I, 853-854.

Muzaffer Ürekli

CELÎ

جلى

Hat sanatında her cins yazının iri yazılan şekline verilen ad.

Celî kelimesi bir yazı çeşidini değil karakterini ifade eder. Hemen bütün hat nevilerinde yazının, bir yazı cinsi meşkedilirken kullanılan meşk kaleminden daha geniş bir kalemle yazılan iri şekline celî denir. Emevîler'in son ve Abbâsîler'in ilk asrında (II/VIII) kûfînin tâdil edilmesiyle ortaya çıkmaya başlayan aklâm-ı sitte*nin ve aynı tipteki değişik isimleri olan yazıların iri olanlarına celî yerine celîl adı verilmekteydi. Büyük boydaki kâğıtlarda kullanılması dolayısıyla tûmâr adı da verilen celî, diğer yazıların babası (ebü'l-aklâm) telakki edildiği gibi kalem ağzının enini tesbit etmekte bir genişlik birimi olarak da kullanılıyordu. Kalkaşendî (ö. 821/1418), tûmâr yazıda kalem ağzı eninin 24 beygir kuyruğu kılı (15 mm.) olduğunu bildirir, yani ona göre celîde asgari ölçünün bu olduğu anlaşılmaktadır. Yine onun ifadesine göre tûmârın üçte biri ölçüsünde olduğu kabul edilen sülüs yazı kaleminin ağız eni 24/3=8 kıl (5 mm.) idi. Ayrıca sülüs yazıda dikey bir harf olan elifin boyunu bulmak için sülüsün birim ölçüsü olan 8 rakamını kendiyle çarpmak gerekiyordu. Bu hesaba göre elifin ve dolayısıyla keşîde verilmeyen ufkî bir harfin boyu (meselâ B ب] harfi) 8x8=64 kıl (40 mm.) idi. Bu ölçüler bugün hattatların benimsediği ölçülerden pek farklı değildir. Eskiden beri ve bugün, meselâ sülüs ve nesta'lik yazılarında kalem ucunun genişliği 2,5-3 mm., nesihte ise 1 mm. kadardır. Bu yazılardan biri bu ölçülerin üstünde bir kalınlıkta yazılırsa o yazı celîleşiyor demektir. Hattatlar genellikle meşk kaleminin üç misli genişliğinde yazılan bir yazıyı celî olarak kabul ederler. Yalnız celî-divanî bir istisna olarak bu ölçülere uymaz, yani divanî geniş bir kalemle yazılmakla celî-divanî adını almaz.

Celî yazılar, yazılacak yerin yüksekliğine ve mekânın ölçüsüne göre hazırlanır. Harflerin incelik ve kalınlıkları, harf aralıkları, bünyeleri mesafe ve mekâna göre hesaplanır. Celî hatların yazılması çok zor olduğundan önce kalıpları yapılır. Sonra iğnelenip kömür tozuyla silkilerek yazı bunun

üstünden zemine aktarılır, bu kalıp üzerinden yazılır veya mermere hakkedilir.

İbnü’n-Nedîm, Velîd b. Abdülmelik devrinde (705-715) Mescidi Nebevî’nin kıble duvarına celî-kûfî hatla Şems sûresini yazan Hattat Sa‘d’ın ilk “celî-nüvîs” olduğunu kaydeder. Ancak bu tarz kûfînin ayrı bir adı olup olmadığı bilinmemektedir. Bundan sonraki devirde kûfî dışında kullanılan ve herhangi bir örneği zamanımıza intikal etmeyen celî yazılara da “kalemü’l-celîl” denilmekteydi.

Aklâm-ı sitte adı verilen muhakkak, reyhânî, sülüs, nesih, tevkı‘ ve rika‘ yazılarından her birinin celî olarak yazılacağı akla gelirse de yalnız muhakkak, sülüs ve pek az olarak da nesih yazılarının celî şeklinde yazıldığı görülür. İlk ikisine “celîlü’l-muhakkak” ve “celîlü’s-sülüs” adı verilmektedir. Reyhânî muhakkakın küçüğüdür. Bu sebeple yalnız muhakkakın celîsi mümkündür. Tevkı‘ ile rika‘ kullanıldıkları yerler itibariyle kabul edilmiş ölçülerin dışına çıkmadıkları için bunların da celî şekilleri düşünülemez, ancak rika‘ celî yazılmış olsa tevkı‘ gibi olur. Celî yazılması mümkün olan yazılardan muhakkak ile celîsi, herhalde fazla yer kapladığı ve istife uygun gelmediği için, bilhassa Osmanlı sanatkârlarının elinde gelişen sülüs ve celîsi sebebiyle bütün İslâm ülkelerinde XVI. yüzyıldan itibaren yerini sülüs ve celî-sülüse bıraktı. Reyhânînin yerini de nesih alınca celî olarak ortada yalnız sülüs ve neshin celîsi kaldı. Aklâm-ı sitte ile birlikte geliştiği ileri sürülen ve menşei Emevîler devrine kadar geriye götürülen, Anadolu Selçukluları devrinde kullanıldığı İbn Bîbî’nin tarihinden öğrenilen siyâkat yazısının ise maliye kayıtlarını tutmaya yaradığı için celî şekli yoktur.

Aklâm-ı sitteden sonra XI-XII. yüzyıllarda tarih sahnesine çıkmaya başlayan ve İranlı sanatkârlar tarafından icat edilen ta‘lik adlı yazı, XVI. yüzyıla kadar divanlarda ve yazışmalarda kullanılmıştır. Celî şekli yazılmayan bu yazıdan sonra yine İran’da XIV. yüzyılda icat edilen nesta‘lik adlı yazı yaygınlaşınca sülüs celîsiyle birlikte celî-nesta‘lik de bütün İslâm ülkelerinin ortak yazısı oldu.

Bu yazıları Türkler’in icat ettiği divanî, celî-divanî ve rik‘a yazıları takip etti. Bunlardan yalnız celî-divanî ile rik‘a celî tarzında yazılabildi.

Divanînin ise kullanıldığı yer ve gördüğü vazife dolayısıyla celî şeklinde yazılması mümkün değildir. Bu sebeple İslâm yazı çeşitlerinden yalnız kûfî, celî-sülüs, celî-nesih, celînesta‘lik, celî-divanî ve celî-rik‘a yazıları kullanılmaktadır.

Celî yazı yazan hattatlara celî-nüvîs denir. Herhangi bir yazının celî şeklini yazmak zor olduğundan bu sahada kendini göstermiş hattatlar sayılıdır. En usta celî-nüvîsler Türk sanatkârlar arasından çıkmış olup İran’da celîde güçlü sanatkârlar yetişmemiştir. Kendi anlayışlarına göre celî aklâm-ı sitteye istikamet verenlerin en önemlileri, Timur’un torunu Baysungur Mirza (ö. 1433) ile Ali Rızâ-yi Abbâsî’dir (XVII. yüzyıl). Diğer İslâm ülkelerinde ise kayda değer önemli sanatkârlar tanınmamaktadır.

Celî-Sülüs. Sülüs yazı 2,5-3 mm. genişliğindeki bir kalemle yazıldığına göre bu ölçünün üzerindeki bir kalınlıkla yazılan yazıya celî-sülüs denilir. Hattatlar ise daha ziyade bu ölçünün üç misli genişliğindeki yazıyı celî sayarlar. Türk hattatları arasında genellikle celî-sülüs yerine yalnızca celî sözü kullanılmaktadır. XVI. yüzyıldan itibaren celî-muhakkakın da yerini alan ve halen rağbet gören celî-sülüs, levha yazılmasında kullanılmakla beraber yaşama alanını daha ziyade mimari yapıların kitâbelerinde, duvarlarında ve kubbelerinin içinde bulmuştur.

Aklâm-ı sittede olduğu gibi celî de Türk ve İranlı hattatların elinde uzun zaman alan bir gelişme gösterdi. İranlılar, son Abbâsî halifesi Müsta‘sım-Billâh’ın saray hattatı Yâkut el-Müsta‘sımî’nin (ö. 698/1299) sülüs yazılarından istifade ederek celî-sülüsü geliştirmeye gayret ettilerse de bu sanatkârın üslûbu içinde kaldılar ve sülüste olduğu gibi celîsinde de dikkate değer bir gelişme gösteremediler. Anadolu Selçukluları devrinde de kayda değer bir gelişme tesbit edilememiştir. Devamlı bir arayış içinde olan Osmanlı sanatkârları ise XVII. yüzyıla kadar istif hususunda az çok Selçuklular’ın etkisinde kalmış olmakla birlikte daha XIV. yüzyılda bir Osmanlı üslûbunun temellerini atmayı başardılar. Murad Hüdâvendigâr devrinde yapılan Edremit-Tuzla’daki Hüdâvendigâr Camii (768/1366) ile İznik’teki Nilüfer Hatun İmareti’nin (791/1389) yazıları bunun ilk örnekleridir.

Osmanlı celî-sülüsünün ilk güzel örneğine Fâtih Sultan Mehmed devrinde

(1451-1481) rastlandığı için gelişme tarihinin başlangıcını 1453 yılı olarak kabul etmek gerekir. Bu tarihten sonra olgunluk devri olan XIX. yüzyılın başlarına kadar tedrîcî bir gelişme safhası içinde yetişen büyük sanatkârlardan her biri celîye katkıda bulundu. Ali b. Yahyâ es-Sûfî (Fâtih devri) ve Hasan Çelebi'nin (ö. 1594) ardından Kasım Gubârî (ö. 1625), Teknecizâde İbrâhim'den (ö. 1689) sonra Mehmed Bursevî (ö. 1740), Mustafa b. Süleyman (ö. 1744) ve Moralı Beşir Ağa (ö. 1752) gibi ünlülerin elinde işlenen bu yazı, nihayet Mustafa Râkım'ın (ö. 1826) kaleminde en güzel şekline ulaştı. Bugün de hattatlar Râkım'ın kurduğu mektebin kurallarına bağlıdırlar. Hâşim Efendi (ö. 1845), Çarşambalı Ârif Bey (ö. 1892), Abdülfettah Efendi (ö. 1896), Sâmi Efendi (ö. 1912), Nazif Bey (ö. 1913), İsmâil Hakkı Altunbezer (ö. 1946), Macit Ayral (ö. 1961), Mustafa Halim Özyazıcı (ö. 1964) ve Hamit Aytaç (ö. 1982) bu mektebin en ünlü hattatlarıdır.

Türk hattatları uzun çalışmalar sonucunda XIX. yüzyıl başında bu yazıyı güzelliğinin doruğuna ulaştırdılar. Bu yüzyılda Mahmud Celâleddin (ö. 1829) adındaki bir hattat celîde kendi adıyla anılan bir ekol kurmuşsa da üslûbu sert bir görünüme sahip olduğu için Sultan Abdülmecid ile Mehmed Tâhir Efendi (ö. 1846) ve daha birkaç hattat dışında kimse tarafından takip edilmediğinden gelişme göstermemiştir.

Celî-sülüste Mustafa Râkım ile Mahmud Celâleddin arasında olmakla birlikte üslûbu daha ziyade birinci hattata yakın olan Kazasker Mustafa İzzet (ö. 1876) ve bu ekolün temsilcilerinden Abdullah Zühdi Efendi (ö. 1879) ile Mehmed Şefik Bey de (ö. 1880) değerli sanatkârlardır.

Celî-Nesta'lik. Nesta'likin meşk kaleminin eni 2,5-3 mm. kadar olduğuna göre bu ölçüyü aşan nesta'likin celî-nesta'lik olması gerekir. Hattatlar ise genellikle bu ölçünün üç misli genişliğindeki kalemle yazılan yazıyı celî-nesta'lik olarak kabul ederler. Celî-nesta'likle nesta'lik arasında ancak birkaç noktada fark vardır. Celîde elifler ve çanaklı harfler yarım nokta fazla uzun ve geniş yazılır.

Levha ve kitâbelerin yazılmasında bolca kullanılan bu yazı, IX. (XV.) yüzyılda kuralları Mîr Ali Tebrîzî tarafından tesbit edilen nesta'likle birlikte gelişmiştir. Fakat İranlılar ince nesta'likte gösterdikleri ustalığı celîsinde

ortaya koyamadılar. Buna karşılık Türk hattatları büyük bir maharet göstererek bu yazıyı en güzel bir şekilde yazmayı başardılar. Afganistan, Hindistan ve Mâverâünnehir ülkeleri gibi Türkiye de XVIII. yüzyılın sonlarına kadar nesta‘lik ve celî-nesta‘likte İran ekolünün etkisinde kalmıştır.

Ancak bu devirde yetişen Yesârî Mehmed Esad’ın (ö. 1798) yazılarında millî bir karakter ve zevkin izleri görülmeye başladı. Oğlu Yesârizâde Mustafa İzzet (ö. 1849) bu üslûbu işleyerek XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Türk nesta‘lik ve celî-nesta‘lik ekolünü kurmuştur. Sultan II. Mahmud devrinde yapılmış olan tarihî binalardaki kitâbelerin çoğu onun tarafından yazılmıştır. Bunlar arasında Nusretiye Camii Sebili, II. Mahmud Türbesi’nin ve Bâbıâli’nin kitâbeleri kendisinin en güzel yazılarındandır. Yesârizâde Mustafa İzzet ekolünün ilk temsilcilerinden olan Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı (ö. 1862), Ali Haydar Bey (ö. 1870), Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Çarşambalı Ârif Bey ve Abdülfettah Efendi’den sonra yetişen ve Yesârizâde ekolünün bir kolunu kuracak kadar usta bir hattat olan Sâmi Efendi, Yesârizâde’den sonra bu vadide ikinci büyük sanatkârdır. Talebeleri arasında en tanınmışları Nazif Bey, Ömer Vasfi (ö. 1928), Aziz Efendi (ö. 1934), Mehmet Hulûsi Yazgan (ö. 1940) ve Necmettin Okyay’dır (ö. 1976). Ayrıca Mustafa Halim Özyazıcı, Kemal Batanay (ö. 1981) ve Hamit Aytaç da bu eski kuşağın son büyük temsilcileridir.

Celî-Divanî. Türk hattatları tarafından icat edilen bu yazı çeşidi, divanînin celîsi yani irisi mânasına geliyorsa da ikisi arasında oldukça fark vardır. Ne zaman ve kimin tarafından icat edildiği bilinmeyen bu yazının gelişmesinde, divanîye istikamet verdiği bildirilen Tâceddin’in (XVI. yüzyıl) rolü olduğu muhakkaktır. XVI. yüzyılın celî-divanî yazılarında harfler henüz cılız bir görünüme sahip olmakla birlikte bu tarzın daha önceki bir tarihte meydana çıktığı anlaşılmaktadır. Bu devirde bilhassa (س، ش، ص، ض، ف، ق، ی) gibi harflerin “çanak” denilen alt kısımları fazla geniş olduğu gibi istif de (kompozisyon) çok zayıftır.

Celî-divanî, kusurlarından yavaş yavaş kurtularak en güzel şekline XIX. yüzyılda Dîvân-ı Hümâyun’da ulaşmıştır. İstif bakımından giriftlik arzetmesine karşılık (ا، د، ر، و) harfleri kendinden sonraki harfle birleşmediği için bu yazının okunuşu bir dereceye kadar divanîden daha

kolay görünmektedir. Mehmed Şefik Bey celî-divanînin azametli görünüşünden istifade ederek bazı tipik levhalar vücuda getirmiştir.

Celî-divanî divanîye nisbetle daha geniş bir kalemle yazılır. Harfleri daha süslüdür. İstifli yazılır. Harfler sülüsteki gibi birbirini keser. Kompozisyon icabı satırda boşluk bırakılmamasına dikkat edilir. Anatomisi daha girifttir. Aklâm-ı sittede kullanılan hareke çeşitleri bu yazıda da kullanılır. Harfler ve kelimeler arasında kalan boşluklar süs işaretleri ve küçük noktalarla doldurulur.

Bu yazı temliknâmelerde, fermanlarda, menşurlarda ve antlaşmalarda kullanılmıştır. Biri altın, biri siyah mürekkeple (bazan kırmızı, siyah, hatta yeşil mürekkeple) yazılan satırların sonu divanîde olduğu gibi yukarı doğru yükselir. Başta süslü bir tuğrayı da ihtiva eden böyle resmî bir yazı, geniş ebadı ve uzun boyu ile muhteşem bir görünüş arzeder. Gerek divanî gerekse celî-divanî, yazılışları kadar okunuşlarıyla da büyük meleke istedikleri, ayrıca satıra bir harf veya kelime ilâvesi yahut çıkarılması hemen hissedileceği için devletin resmî yazışmalarına tahsis edilerek ciddiyet temin edilmiştir.

Resmî evraka imza atma âdeti olmadığı için (XIX. yüzyıldan itibaren bazan vesikaların arkasına onu yazan hattat imza atmıştır) Dîvân-ı Hümâyun'dan çıkan divanî ve celî-divanî vesikaların kimler tarafından yazıldığını bilmek mümkün değildir. Divanîyi yazan bir hattat celî-divanîyi de kolaylıkla yazdığı için bu iki yazının hattatları müşterektir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. ve trc. Bayard Dodge), New York 1970, s. 6-15; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 52; Ismayıl Hakkı [Baltacıoğlu], Sanat, İstanbul 1934, s. 98; a.mlf., Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958, s. 35-71; Mahmut Bedreddin Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, İstanbul 1942, s. 114; a.mlf., Kalem Güzeli, s. 78; Muhittin Serin, Hat Sanatımız, İstanbul 1982, s. 46; Ali Alparslan, "Mimarî Yapıların Yazı Sanatı Bakımından

Önemi”, BÜD, IV-V (1976), s. 1-13; a.mlf., “İslâm Yazı Çeşitleri: 3. Celî Sülüs”, Sanat Dünyamız, XI/33, İstanbul 1985, s. 27-33; Uğur Derman, “Celî Yazılar”, İlgi, XIV/29, İstanbul 1980, s. 30-34; a.mlf., “Hat”, TA, XIX, 52; Nihad M. Çetin, “Aklâm-ı Sitte”, DİA, II, 276, 279.

Ali Alparslan

CELÎL

الجليل

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“Azamet sahibi, büyük, yüce ve münezzeh olmak; uzun ömürlü olmak” mânalarına gelen celâl (veya celâle) kökünden türemiş bir sıfattır. Allah’a nisbet edildiğinde “hiçbir kayıt ve kıyas kabul etmeksizin azamet sahibi, kadrü kıymeti ve mertebesi en yüce olan” gibi anlamlar taşır. Kur’ân-ı Kerîm’de aynı muhtevada olmak üzere zü’l-celâl terkibiyle iki âyette yer almıştır (er-Rahmân 55/27, 78). Hadislerde ise doksan dokuz isim içinde sayılmakta (İbn Mâce, “Duâ”, 10; Tirmizî, “Daavât”, 82), ayrıca Allah için tâzim ifade eden “azze ve celle” (daima galip ve azamet sahibi olan) cümlesinde ve

daha başka kelime kalıplarıyla Allah’ı niteleyen bir kavram olarak geçmektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, “cll” md.).

Celâl kelimesinin if‘âl babından gelen iclâl masdarının taşıdığı sözlük mânalarından hareketle celîl isminin muhtevasını belirlemek de mümkündür. 1. Celîl, Allah’ın zâtını sıfatlarından tecrit etmenin (ta‘tîl) mümkün olmadığını ifade ettiği gibi zâtına izâfe edilecek sıfatların yaratılmışlık özellikleri (teşbih) taşımadığını da ifade eder. Ayrıca O, varlığına delil teşkil edecek hârikulâde mükemmel nesneleri yaratması, duyularla idrak edilmekten ve mahiyetinin akıl yoluyla kavranılmasından münezzeh bulunması açısından da celîl yani yüce ve aşkındır. 2. “Faîl” kalıbındaki bir sıfatın “mef‘ûl” mânasına da kullanılabildiği göz önüne alınarak celîlin “kendisine tâzim edilen, ulûhiyeti ve aşkınlığı benimsenen” anlamını ifade edebileceği düşünülmüştür. 3. Celâlin taşıdığı “uzun ömürlü oluş” şeklindeki sözlük anlamı, zamandan münezzeh bulunan Allah’a nisbet edildiğinde “varlığının başlangıcı olmama” (kıdem) anlamına dönüşür. Bu açıdan celîl “Kadîm” mânasına gelir. Celîl bu üç anlamıyla Allah’ın zâtî isimleri ve tenzîhî sıfatları grubuna girer. 4. Celâl kökü iclâl (yüceltmek) masdarı ile eş anlamlı kabul edilirse celîl “müminleri yücelten, onların

amellerini kabul edip mükâfatlarını arttıran” mânasına gelir. 5. İclâlin bir anlamı da “vermek” (i‘tâ) olduğundan celîl “bol bol veren, lutufta bulunan” anlamını da taşır. Bu sonuncu kullanışlar bakımından celîl, Allah’ın kâinat ve insanla ilgili isimleri ve fiilî sıfatları grubuna girer.

Esmâ-i hüsnâ içinde yer alan kebîr, celîl ve azîm isimleri yakın anlamlı kelimeler olmakla birlikte kebîr Allah’ın zâtının, celîl sıfatlarının, azîm ise hem zât hem de sıfatlarının kemalini ifade etmek için kullanılmıştır. Gazzâlî’nin de belirttiği gibi (el-Maksadü’l-esnâ, s. 38) doksan dokuz isim içinde eş anlamlı bazı kelimelerin tekrar niteliğinde yer aldığı zannedilirse de gerçekte durum böyle değildir. Çünkü sözlük anlamları yakın veya aynı olsa bile kelimelerin çeşitli alanlarda kullanılmalarıyla kazandıkları mânalar, aralarında muhteva farklılıkları meydana getirmektedir.

Celîlin fi’l-i mâzisini oluşturan celle ile “daima galip ve üstün” anlamındaki azîz isminin mâzisini oluşturan azze fiilleri, “azze ve celle” şeklinde İslâmî metinlerde Allah’ı tâzim için en çok kullanılan cümlelerden biri olmuştur (bk. CELLE CELÂLUH; ayrıca bk. ZÜ’l-CELÂL ve’l-İKRÂM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cll” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “cll” md.; Lisânü’l-ʿArab, “cll” md.; Wensinck, Muʿcem, “cll” md.; İbn Mâce, “Duʿâ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Halîmî, el-Minhâc, I, 160, 192; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, vr. 86a-b; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ (Fazluh), s. 38, 126-127.

Bekir Topaloğlu

CELÎLÎ

جليلى

1726-1834 yılları arasında Musul eyaletinde birçok ferdi valilik yapmış olan bir yerli aile.

Ailenin ilk ferdi olarak bilinen Abdülcelil'in hıristiyan olduğu, Musul paşasının maiyetinde bulunduğu ve mezarının da bir kilise avlusunda olduğu hakkındaki bilgiler ancak bir rivayet olarak kalmıştır. Aile Abdülcelil'in oğlu İsmâil'den itibaren belirginlik kazanmaktadır. İyi bir tahsil görmüş olan İsmâil çeşitli devlet hizmetlerinde bulunduktan sonra Musul valisi olmuştur. İsmâil Paşa'nın oğulları Hacı Hüseyin ile Abdülfettah'ın da Musul valiliği yaptıkları bilinmektedir. Özellikle Hacı Hüseyin Paşa, sekiz defa Musul valiliği yapması ve İran'daki Kaçar hânedanının akınlarına karşı

Musul'u başarı ile savunması sebebiyle ailenin en tanınmış ferdi olmuştur. 1730'dan vefatına kadar (1759) devlet hizmetinde çalışan Hüseyin Paşa Musul valiliği dışında Amasya, Bağdat, Basra, Erzurum, Sivas, Kars gibi yerlerde de mutasarrıflık ve valilik yapmıştır (Sicill-i Osmânî, II, 209-210).

1733'te Şah Tahmasb'ın kumandanlarından Nergis Han'ın idaresindeki bir ordu Musul'a bir baskında bulundu; ancak Hüseyin Paşa tarafından buna şiddetle karşı konularak baskında birçok elebaşı öldürüldü, diğerleri de geri çekilmek zorunda bırakıldı. 1743'te de Nâdir Şah büyük bir ordu ile Kerkük ve Erbil'den geçtikten sonra İran reîsülulemâsı imzasıyla Musul müftüsüne gönderdiği mektubunda kan dökülmeden şehrin teslimini istemişti. Bu durum karşısında Hüseyin Paşa halkı Kızılcami'ye toplayarak tehlikeyi anlatınca halk galeyana gelerek şehri İran saldırısına karşı korumaya karar verdi. Bu sırada Hacı Hüseyin Paşa, kardeşi Abdülfettah ve oğulları Murad ve Mehmed Emin beylerle Musul muhafızı Kazıkçı Hüseyin Paşa yoğun bir hazırlık içine girerek surları tamir ettirdiler ve hendekler kazdırdılar. Böylece Nâdir Şah'ın ordusu geri püskürtülmüş oldu. Bu başarılarından dolayı valiye ve Kazıkçı Hüseyin Paşa'ya I. Mahmud tarafından bir ferman

gönderilmiş, ayrıca iki hil‘at, iki kılıç ve 7500’er sikke-i hasene ile taltif edilmişlerdir (Subhî, s. 235-236).

Hüseyin Paşa’dan sonra oğlu, torunları ve yeğenlerinden birçok kimse Musul’da ve başka eyaletlerde idarecilik yaptı; böylece aile Musul’daki diğer aileler arasında üstünlüğünü kabul ettirdi.

II. Mahmud’un merkezî idareyi güçlendirme teşebbüsleri ve ayrıca Musul’da başka ailelerin zamanla güç ve itibar kazanmaları neticesinde Celîlî ailesi giderek nüfuzunu kaybetti. Celîlîzâdeler’den son olarak Yahyâ Paşa 1833’te güçlükle Musul valiliğini elde ettiyse de bir yıl sonra o da görevinden uzaklaştırıldı. Bundan sonra aile nüfuz ve iktidarını tamamen kaybetti.

BİBLİYOGRAFYA

Subhî, Târih, s. 235-236; Murâdî, Silkü’d-dürer, II, 51; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 185-186; Sicill-i Osmânî, II, 51, 209-210; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, s. 150, 158, 176-177, 210, 284, 347; a.mlf., “Djalılı”, EI² (İng.), II, 402; Besim Darkot, “Musul”, İA, VIII, 742.

Mehmet İpşirli

CELÎLÎ, Hâmidîzâde

(ö. 977/1569)

Daha çok hamsesiyle tanınan divan şairi.

893'te (1488) Bursa'da doğdu. Asıl adı Abdülcelil olup Hâmidî-i Acem veya Hâmidî-i İsfahânî olarak da tanınan, Farsça ve Türkçe şiirleri bulunan Mevlânâ Hâmidî'nin küçük oğludur (Ünver, s. 197-198). Türk edebiyatında Celîlî mahlasını taşıyan İznikli ve Edirneli iki şairin daha bulunduğu kaydedilmektedir. Bu sebeple bazı kaynaklar Hâmidîzâde'yi yanlışlıkla İznikli olarak gösterirler.

İyi bir tahsil gören Celîlî bir ara İstanbul'a gitti. Kaynakların bildirdiğine göre bu sırada Âhî (Benli Hasan, ö. 1517) ile dostluk kurdu. Yavuz Sultan Selim'e methiyeler yazmasına rağmen padişahtan herhangi bir iltifat göremedi. Bursa'ya dönüp Muradiye zevâid*inden aldığı 6 akçe ile geçimini sağlamaya mecbur kaldı. Daha sonra 3 akçeye inen bu ücretle çok sıkıntılı günler geçirdi. Yalnız yaşamayı seven, içine kapanık bir mizaca sahip olan Celîlî'nin son zamanlarında kimse ile konuşmak istemediği kaynaklarda zikredilmektedir. Gittikçe daha münzevi bir hayat sürmeye alışan Celîlî Bursa'da vefat etti.

Küçük yaşta yazmaya başladığı şiirlerinde genellikle sade, akıcı bir üslûp görülür. Bazı tezkirelerde bilhassa mesnevi ve gazel yazmakta başarılı olduğu belirtilmektedir. Son araştırmalara göre Türk edebiyatında Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501), Hamdullah Hamdî (ö. 909/1503) ve Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi'den (ö. 917/1511-12 [?]) sonra hamse yazan şairler arasında dördüncü sırada yer aldığı halde gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki devirlerde pek tanınmamıştır. Eserlerine Türkiye kütüphanelerinde rastlanmaması da bunu gösterir. Şairin eserleri üzerinde Hüseyin Ayan tarafından çeşitli araştırmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

Eserleri. 1. Divan. Tek nüshası Bibliothèque Nationale'deki (Les manus. Turc [Supplément], nr. 364) 130 varaklık külliyatı içinde (5^a-89b varakları

arasında sayfa kenarında) yer alan mürettep divanında yirmi üçü Farsça 303 gazel, ikisi Farsça, ikisi Arapça, biri mülemma‘ altı kıta, üç Farsça rubâî, ikisi Farsça yedi matla‘, ikisi Farsça üç müfred, Farsça-Türkçe on iki tarih ve sekiz muamma mevcuttur. 2. Hamse. Aynı yazmada yer alan hamsesinde şu mesneviler bulunmaktadır: a) Hüsrev ü Şîrîn (vr. 3b-64ª). Şair 1967 beyitlik bu mesnevisine 14 Ağustos 1512’de başlamış ve 10 Aralık’ta tamamlamıştır. Yavuz Sultan Selim’e takdim ettiği eserin 2019 beyitlik başka bir nüshası Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi’ndedir (nr. 44.923; geniş bilgi için bk. Levend, TDAY Belleten 1965, s. 103-127). b) Leylâ vü Mecnûn (vr. 64b-128b). Ocak 1514’te nazmedilen 2116 beyitlik bu mesnevi iki tevhid, bir münâcât, bir na‘t ve Yavuz Sultan Selim’e bir methiyeden sonra başlamaktadır (geniş bilgi için bk. Ayan, TDA, s. 67-93). c) Gül-i Sadberk-i bî-Hâr. Külliyatın 3b-86b varakları arasında sayfa kenarında yer alan eser mesnevi ve gazellerden meydana gelmektedir. Bazı kaynaklarda sondaki gazellerden dolayı divançe zannedilerek “Gül-i Sadberk Divanı” şeklinde adlandırılmıştır. Tevhid, na‘t ve dîbâce denilebilecek altmış yedi beyitlik bir mesneviden sonra gazeller kısmı gelmektedir. Dîbâcede gül bahçesinde yapılan bir gezinti sırasında 100 yapraklı bir güle rastlandığı anlatılmakta, ayrıca bülbülün feryadı ve güllerin geçiciliği dile getirilmektedir. Bundan sonra gelen 100 gazel gül ile bülbülün birbiriyle münazarası mahiyetindedir (bk. Ayan, TKA, s. 22-23, 30-34). d) Hecrnâme (vr. 108b-121ª). Aynı külliyatta sayfa kenarında yer alan 483 beyitlik mesnevi, Celîlî’nin yirmi iki yaşında iken nazmettiği bir eserdir. 915’te (1509) kaleme alınan ve şairin aynı zamanda Hazannâme adını verdiği eser yirmi beyitlik bir besmele manzumesiyle başlamaktadır. Daha sonra tevhid, na‘t ve çâryâr-i güzîn methiyesinin yer aldığı, aşk konusunun işlendiği eserde olayların kahramanı doğrudan doğruya müellifin kendisidir. Şair genç yaşta başından geçen bir aşkın tesiriyle yazdığı bu orijinal mesnevide kendi iç dünyasına da ışık tutmaktadır (eserin metni için bk. Ayan, EFAD, s. 155-173). e) Meheknâme (vr. 89b-92ª). Külliyatın sayfa kenarında yer alan eser seksen yedi beyitlik küçük bir mesnevidir. Tevhid ve na‘ttan sonra gelen sekiz beyitlik bir “pend”in ardından elli yedi beyit tutan asıl hikâyeye geçilir. Altın, gümüş ve mehek (mihenk taşı) arasında geçen hikâyede şair malın, mülkün, güzelliğin geçiciliğini, bunların cazibesinin aldatıcı olduğunu belirtmektedir (eserin metni için bk. Ayan, TDEAr., II, 5-13).

Bunlardan başka bazı kaynaklar Celîlî’nin Tercemei Şehnâme ile

Yûsûf u Züleyhâ adlı iki eseri daha olduğunu kaydederler. Âşık Çelebi, Tercemei Şehnâme’nin yarısının yazılmış olduğunu bizzat müelliften nakletmektedir. A. Sırrı Levend ise bir fotokopisinin kendisinde bulunduğunu belirttiği Celîlî’nin külliyatı içinde Yûsûf u Züleyhâ’nın da mevcut olduğunu bildirmektedir (TDAY Belleten 1967, s. 99). Şairin ayrıca çeşitli şiir mecmualarında bazı gazellerine rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire, s. 114; a.e. (Kut), vr. 103^{a}-b; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuʿarâ, vr. 65^{a}-67^{a}; Latîfî, Tezkire, s. 119-120; Ahdî, Gülşen-i Şuʿarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 774, vr. 71b-72b; Kınalızâde, Tezkire, I, 257-259; Keşfü’z-zunûn, I, 724; II, 1571; Gibb, HOP, III, 159-160; Sicill-i Osmânî, II, 81-82; Ergun, Türk Şairleri, s. 955-960; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu (T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Kütüphaneler Kataloğları Yayımlarından, seri 4, nr. 1), İstanbul 1961, s. V; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 79, 111, 130, 142; a.mlf., “Celilî’nin Husrev ü Şirin’i”, TDAY Belleten 1965 (1966), s. 103-127; a.mlf., “Divan Edebiyatında Hikâye”, TDAY Belleten 1967 (1968), s. 99, 100, 102; İsmail Ünver, “Hâmidî’nin Türkçe Şiirleri”, TDe., VI/1 (1974), s. 197-233; Hüseyin Ayan, “Hâmidî-zâde Celîlî”, TKA, XVII-XXI/1-2 (1983), s. 15-45; a.mlf., “Hâmidî-zâde Celîlî’nin Leylâ vü Mecnûn’u”, TDA, sy. 27 (1983), s. 67-93; a.mlf., “Celîlî’nin Mehek-nâmesi”, TDEAr., II (1983), s. 5-13; a.mlf., “Celîlî’nin Hecr-nâmesi”, EFAD, sy. 14 (1986), s. 155-173; “Celîlî, Hâmidîzâde”, TA, X, 125; Mecdud Mansuroğlu, “Celîlî”, İA, III, 66; Ziya Bakırcıoğlu, “Celîlî Hamîdîzâde”, TDEA, II, 31-32.

Hasan Aksoy

CELLÂT

جلاّد

Arapça “kırbaçlamak” mânasına gelen celd masdarından mübalağalı ism-i fâil olan cellât, “kırbaçlayan, çeşitli eziyetler uygulayan” anlamına gelmekle birlikte daha çok ölüm cezalarını infaz edenler için kullanılmıştır. Cellâtlığın bir görev olarak ne zaman ortaya çıktığı tesbit edilememekte, ancak eski çağlardan beri var olduğu bilinmektedir. Eski Roma’da ölüm cezalarını önceleri halk yerine getirirken daha sonra bu iş için özel görevliler tayin edilmiştir. Avrupa ülkelerinde infaz görevinin değişik kişiler tarafından ifa edildiği, meselâ Ortaçağ’larda Almanya ve Rusya’da idam kararlarını bazan hâkimlerin uyguladığı kaynaklarda belirtilmektedir. Fransa’da XIII. yüzyıldan itibaren “yüksek adaletin infazcısı” sıfatıyla merkezde ve eyaletlerde cellâtlar bulundurulur, her idam için bunlara belirli ücretler ödenirdi.

İslâm dünyasında da ölüm cezalarının infazı için çeşitli kimseler görevlendirilmiştir. Asr-ı saâdet’te ölüme mahkûm olanların bizzat Hz. Peygamber’in emriyle boyunlarının vurulduğu bilinmektedir. Kettânî, Hz. Peygamber’in huzurunda sahâbeden Ali b. Ebû Tâlib, Zübeyr b. Avvâm, Mikdâd b. Amr, Muhammed b. Mesleme, Dahhâk b. Süfyân ve Âsım b. Sâbit’in ölüm cezalarını yerine getirdiklerini, bunlardan bazılarının bu işi birçok defa yaptığını yazmaktadır (et-Terâtîbü’l-idâriyye, II, 107-108).

Evliya Çelebi, “Esnâf-ı Cellâdân-ı Bîamân” başlığı altında bu zümreye ayırdığı bölümde, cellâtların pîrinin Hz. Peygamber’in huzurunda bir katilin başını gövdesinden ayıran Eyyûb-i Basrî olduğunu söylemektedir. Ayrıca Eyyûb-i Basrî’nin infazdan önce öldürülecek kişiyi yıkattığını, teselli ettiğini, kelime-i şehâdet getirttiğini, boynunu kıbleye çevirdiğini, kılıcı iki eliyle kullandığını, infazdan sonra ise hazır bulunanlara ruhu için Fâtiha okuttuğunu ve bu olaydan ibret almalarını hatırlattığını yazarak çok yaşlı ölen Eyyûb-i Basrî için Muâviye’nin Şam’da Paşa Sarayı civarında bir türbe yaptırdığını ilâve etmektedir (Seyahatnâme, I, 518). İbn Ferhûn, Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanlarında da idam cezalarını yerine

getirdiğini belirtmektedir. Daha sonraki İslâm devletlerinde ise bu cezaları “şurtî”ler infaz ederdi (Atar, s. 216). Selçuklular’da bu görevin genellikle candar ve emîr-i hares tarafından yapıldığı bilinmektedir.

Osmanlı Devleti’nde cellâtlığın bir kuruluş olarak ne zaman ortaya çıktığı ve nereye bağlı olduğu bilinmemekle birlikte XV. yüzyıldan itibaren infaz için cellâtların kullanıldığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılda padişahın koruma hizmetinde bulunan dilsizlerin ileri gelen devlet adamları ve hânedan mensuplarının idamlarını infaz ettikleri ve bunların da cellât olarak adlandırıldıkları görülmektedir (Peçuylu İbrâhim, I, 441). Teşkilâttaki yerleri tam olarak belirlenemeyen cellâtların bostancıbaşı ve çavuşbaşının emri altında çalıştıkları, esas teşkilât sarayda olmakla birlikte taşrada da cellâtların bulunduğu söylenebilir. Cellâtlar subaşı, asesbaşı ve İstanbul’da muhzır ağanın elemanı olarak da görev yaparlardı. Sarayda cellâtbaşının emrinde birçok cellât, bunların da yamak ve şâkirtleri bulunurdu. “Üstâdân-ı Dîvân-ı Hümâyun”, “meydân-ı siyâset ustaları”, “cemâat-ı cellâdân” adlarıyla anılan cellâtlar Topkapı Sarayı’nda ayrı bir bölük teşkil ederlerdi (BA, KK, Ruus, nr. 255, s. 56). Bunların sayısı XVII. yüzyılda beş iken XVIII. yüzyılda yetmişe çıkmıştır (Pakalın, II, 526-527).

Cellâtların idam hükmünü infazı, mahkûmun statüsü ve seviyesine göre farklı olurdu. Padişah, vâlide sultan ve şehzadeler hânedan mensubu olduklarından eski Türk geleneğine göre kanlarının yere akması uygun görülmez, yay veya kementle boğularak öldürülürlerdi. İdam hükmünün tebliği ve infazında bazan bir veya birkaç devlet erkânı da hazır bulunurdu. 1622’de II. Osman’ın öldürülmesi esnasında cellâtlık görevini yapan cebecibaşı ve yardımcılarının yanında bizzat Vezîriâzam Kara Dâvud Paşa (Naîmâ, II, 230), meşhur cellât Kara Ali’nin kementle boğduğu Sultan İbrâhim’in idamında ise Sadrazam Sofu Mehmed Paşa, Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi ve yeniçeri ağası hazır bulunmuşlardı.

Devlet erkânı ve siyasî mahkûmların cezası kendi evlerinde, hapsedildikleri yerde veya sarayda infaz edilirdi. İdam emrini alan bostancıbaşı veya çavuş görevli cellâtlarla birlikte giderek emri hürmetle bildirir, mahkûmun abdest alıp namaz kılmasına, son arzusunun yerine getirilmesine müsaade ederdi. Bu seviyedeki mahkûmlar çok defa kararı metanetle karşılar, hatta cellâtla latife yaptıkları bile olurdu. 1683 Viyana

bozgunundan sorumlu tutularak Belgrad'da kementle boğulan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa infazdan önce namazını kılmış, vücudunun toprağa düşmesi için bulunduğu odanın kilimlerini toplatmış ve cellâda sanatını maharetle icra etmesini söylemişti (Silâhdar, II, 123-124). Aynı şekilde Budin Beylerbeyi Arslan Paşa cellât şâkirdi Tur Ali'den kabzayı sıkı tutup işi çabucak bitirmesini istemişti (Selânikî, I, 26-27).

Saraydaki infazlar birinci avluda Bâbüsselâm yakınında sağdaki çeşme önünde veya Divan Meydanı'nda yapılırdı. “Cellât Çeşmesi” adıyla bilinen bu çeşmenin ve ibret taşının ürpertici bir şöhreti vardı. Boyunları vurulan suçluların başları ibret için bu taş üzerine konulur, cellâtlar kullandıkları aletlerin kanlarını bu çeşmede yıkarlardı. Divan Meydanı'nda yapılan infazları padişah Kasr-ı Adl'den seyredebilirdi. Nitekim 1600'de isyan eden Hüseyin Paşa'nın idamını III. Mehmed Kasr-ı Adl'den seyretmiş, bunu farkeden mahkûm padişahtan affedilmesini istemiş, ancak hüküm infaz edilmişti. Sarayda cellâtlar tarafından yapılan infazlar hakkında duyduklarını anlatan bazı Batılılar bu arada yanlış bilgiler vermişlerdir (bk. Eremya Çelebi, s. 156).

İstanbul'da saray dışında idam hükümleri daha çok Yedikule Zindanı'nda infaz edilirdi. Suçlu görülen devlet adamları önce burada hapsedilir, daha sonra çavuşbaşı veya bostancının nezâretinde birkaç cellât tarafından idam hükmü yerine getirilirdi. Fâtih Sultan Mehmed devrinin (1451-1481) ünlü vezîriâzamı Mahmud Paşa 1474 yılında burada idam edilmiştir. Aynı şekilde 1595'te Sadrazam Ferhad Paşa Yedikule'de hapsedildiği odada boğularak öldürülmüştür (Selânikî, I, 384).

İdam hükmünü İstanbul dışında vilâyet ve kazalara ulaştıranlar bazan beraberlerinde cellât götürür, çok defa da gittikleri yerlerde beylerbeyi veya kadıdan cellât isterlerdi. Taşrada idam edilen siyasî mahkûmların kesik başları İstanbul'a getirilir ve Bâb-ı Hümâyun önünde teşhir edilirdi.

Âdi suçlardan mahkûm olanlar, sabıkalı hırsızlar şehrin belli yerlerinde ve özellikle suç işledikleri yerde, bazan soydukları ev veya dükkânın kapısı önünde asılırlardı. Suçluların infazdan önce veya sonra ibret için sokaklarda gezdirilmesi yahut belli bir yerde teşhir edilmesi âdetti. Askerî ocaklardan idama mahkûm olanların ölüm cezaları cellâtlar tarafından değil ocak

içerisinde asesbaşının nezâretinde ifa edilirdi.

İdam edilen kimselerin mücevherleri dışındaki eşyaları genellikle cellâtlara ait olurdu. Bu tür eşya biriktirilerek yılda bir iki defa pazara götürülür, “cellât mezadı” adıyla topluca satışa çıkarılır, bedeli cellâtlar arasında paylaşılırdı. 1592 sipahi ayaklanmasında öldürülen yüzden fazla âsinin elbiseleri arabalarla bit pazarına götürülerek cellâtlar tarafından satılmıştı (Selânikî, I, 384). Cellât mezadında bazan çok değerli şeyler bulunur, fakat uğursuzluk getireceği inancıyla alıcısı az olduğundan bunlar umumiyetle değerinin çok altında fiyatla satılırdı.

Cellâtlar idamın şekline göre farklı aletler kullanırlardı. Bunların başında kılıç, çeşitli kementler, kiriş, yay, balta vb. gelmektedir. Evliya Çelebi, cellât yardımcılarının yedişer parça alet taşıdıklarını, “hiçbirisinin yüzünde nur eseri görülmeyip çehrelerinden zehir aktığını” söylemektedir (Seyahatnâme, I, 518).

Osmanlı sarayında cellât bulundurulması âdeti Tanzimat dönemine kadar devam etmiş, Sultan Abdülmecid bu uygulamaya son vermiştir. Bundan sonra infazlar ücretle tutulan kimselere yaptırılmıştır.

Türk toplumunda cellâtlara ve yaptıkları işe daima menfi gözle bakılmıştır. Ölümlerinde cesetleri normal mezarlıklara defnedilmeyerek cellât mezarlığında toprağa verilmiştir. İstanbul Eyüp’te böyle bir mezarlık bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruus, nr. 255, s. 56; İbn Ferhûn, Tebsıratü’l-hükkâm, Kahire 1301, II, 195; İbn Haldûn, el-İber, I, 185; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osman (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 173, 270; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 26-27, 384; II, 439, 840, 846-847; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 441; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 517-518; Naîmâ, Târih, II, 230; Silâhdar, Târih, II, 123-124; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi (XVII. Asırda

İstanbul) (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 156; d’Ohsson, Tableau général, III, 241; VI, 256, 258; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 900-901; Danişmend, Kronoloji, III, 311, 319-320, 413; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyâseten Katl, Ankara 1963, s. 118, 122, 124, 141; R. Ekrem Koçu, Osmanlı Tarihinin Panoraması, İstanbul 1964, s. 279-281; a.mlf., “Cellad, Cellad Ocağı”, İst.A, VI, 3426-3428; Uriel Heyd, Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, s. 267, 269; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 216-217; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 107-108; Pakalın, I, 273; II, 526-527; TA, X, 127-129; Abdülkadir Özcan, “Asesbaşı”, DİA, III, 464.

Mehmet İpşirli

CELLE CELÂLUH

جلّ جلاله

Allah Teâlâ hakkında kullanılan bir saygı ifadesi.

“Büyüklük, ululuk, yücelik” mânasındaki celâl ile aynı kökten türeyen ve “büyük ve yüce oldu” anlamına gelen celle fiilinden oluşmuş bir tabirdir. Allah lafzı ve Allah’ın isimlerinden biriyle zikredildiği yerde “azameti yüce ve ulu olan” anlamında bir saygı ifadesidir. Bunun yerine celle şânuhû (şânı yüce olan) veya celle ve alâ (azametli ve yüce olan) ifadeleri de kullanılmaktadır. Hat sanatında lafza-i celâlin yanında onun karakterine uygun bir istifle yazılmaktadır. Bilhassa cami ve mescidlerin kıble duvarlarına konulması âdet olan celî-sülüs levhalarda çok güzel istiflerine rastlanmaktadır (bk. CELÎL; ZÜ’l-CELÂL ve’l-İKRÂM).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “cll” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kamûsü’l-muhît, “cll” md.; Kamûs-ı Türkî, “celâl” md.; Türk Lugatı, “celâl” md.; Ahmed eş-Şerbâsî, Mevsûatü lehü’l-esmâʾü’l-hüsnâ, Beyrut 1402/1981, I, 226-230, 402-409.

Hulûsi Kılıç

CELLE ŞÂNUH

جلّ شأنه

“Şanı yüce olsun” mânasında Allah lafzının geçtiği yerde zikredilen bir saygı ifadesi.

(bk. CELLE CELÂLUH)

CELSE

الجلسة

Namazda iki secde arasındaki oturuş anlamında kullanılan terim.

Sözlükte “oturmak, oturuş şekli” anlamına gelir. Arapça’da ka‘de* de oturma mânasında olmakla birlikte ka‘de ayakta duran kimsenin, celse ise yatan veya secde yapan kimsenin oturuşunu anlatmak için kullanılır. Fıkıh terimi olarak celse namazda iki secde arasındaki oturuşu ifade eder.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre namaz kılan kimsenin birinci secdeden sonra oturması ve bu oturuşun acele etmeksizin tam olarak yapılması (ta’dîl-i erkân) farzdır. Çünkü Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde onun iki secde arasında böyle oturduğu (Müslim, “Salât”, 240; İbn Mâce, “İkame”, 22), aksine davranan bir sahâbîye de namazını iade ederek secdeler arasında bu şekilde oturmasını emrettiği (Ebû Dâvûd, “Salât”, 148) bildirilmektedir. Hanefî mezhebinin meşhur olan görüşüne göre bu celse sünnettir. Son dönem Hanefî fakihlerden İbnü’l-Hümâm’ın tercih ettiği, İbn Âbidîn’in de delillere daha uygun bulduğu diğer görüşe göre ise vâciptir.

Oturmanın şekline gelince, Şâfiî ile Hanbelî mezheplerine, Hanefî imamlarından da Ebû Yûsuf’a göre sağ ayağı, parmak uçları kıbleye gelecek şekilde dikme, sol ayağı da yere döşeyerek üzerine oturma (iftirâş), Mâlikî mezhebine göre ka‘dede olduğu gibi ayakları sağ taraftan çıkarma ve sol oturak üzerine oturma (teverrük) tercih edilmiştir. Ellerin uyluklar üzerine konulmasında ise mezhepler arasında görüş birliği vardır. Celsede “رب اغفر لي” (Allahım, beni bağışla!) diyerek dua edilmesi sünnettir (İbn Mâce, “İkame”, 23).

İki secde arasındaki oturuştan başka bir de “istirahat celsesi” denilen ve ikinci secdeden hemen sonra ayağa kalkmadan yapılan bir oturuş daha vardır ki Hanefî ve Mâlikî mezhepleriyle bazı Şâfiî fakihlerine göre mekruh, Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüş ile Ahmed b.

Hanbel’den nakledilen ikinci bir rivayete göre ise sünnettir. Yapıldığı takdirde söz konusu celsenin kısa olması gerekir. Cemaatle kılınan namazlarda imam doğrudan ayağa kalksa bile cemaatin istirahat celsesi yapması câiz görülmüştür (Nevevî, III, 442). Bu konuda ileri sürülen üçüncü bir görüş de yalnızca hasta, yaşlı veya zayıf olanların bu celseyi yapması, sağlıklı ve güçlü olanların ise doğrudan ayağa kalkması şeklindedir. Hz. Peygamber’in celse-i istirâhatını, hayatının son döneminde yaşlılıktan ötürü zaruri bir davranış olarak açıklayan bu telakki önceki iki görüşü telif etmiş bulunmaktadır. Özellikle secde halindeki tesbihlerin uzun sürmesi durumunda birden ayağa kalkmaktan doğacak baş dönmesini önlemek amacıyla istirahat oturuşunun yapılmasında bir sakınca yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 31, 194; Müslim, “Salât”, 240; İbn Mâce, “İkamet”, 22, 23; Ebû Dâvûd, “Salât”, 148; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, II, 123-124; Şâfiî, el-Üm, I, 100-101; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), I, 523, 529; Nevevî, el-Mecmûᶜ, III, 436-444; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, I, 171-172; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, I, 518; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 72, 75; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü’l-İklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 49; Desûkı, el-Hâşiye ale’ş-Şerhi’l-kebîr, I, 249; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, II, 292-301; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 312, 321, 340; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî, I, 664, 710-713; Mv.F, “Cülûs”, XV, 262, 266-267.

Salim Öğüt

CELÛDÎ

الجلودي

Ebû Ahmed Abdülazîz b. Yahyâ b. Ahmed el-Celûdî (ö. 332/944)

İmâmiyye Şîası'na mensup Basralı âlim, edip ve tarihçi.

Basra'nın Celûd köyünden veya Ezd kabilesinin Celûd kolundan olduğu için Celûdî diye anılmaktadır. Kaynaklarda kendisinden, Basra'da Şiî-İmâmiyye'nin ileri gelenlerinden, fıkıh âlimi, güvenilir râvi ve tarihçilerinden biri olarak bahsedilen Celûdî'nin hayatı hakkında hemen hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Çeşitli konularda yazdığı ve ekseriyeti risâle şeklinde olan eserlerinin sayısı 185'tir. Sîretü emîri'l-mü᾿minîn ʿAlî b. Ebî Tâlib, Ahbâru Ebî Bekr ve ʿÖmer, Ahbâru İbn ʿAbbâs, Ahbâru ʿAkāl b. Ebî Tâlib, Ahbâru Hamza b. ʿAbdilmuttalib, Ahbâru Zeyd b. ʿAlî, Ahbâru Benî Mervân, Ahbâru Eksem b. Sayfî, Ahbâru ʿÖmer b. ʿAbdilazîz gibi biyografik eserleri yanında Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü Sıffîn, Kitâbü'l-Hakemeyn, Kitâbü'l-Havâric, Ahbârü'l-ʿArab ve'l-Fürs ve Ahbârü't-Tevvâbîn gibi tarihî konularda yazılmış kitapları vardır. Fıkıhla ilgili olan eserleri Kitâbü'd-Derâhim ve'd-denânîr, Kitâbü'l-Mütʿa ve mâ câ᾿e fî tahlîlihâ, Kitâbü'l-Mürşid ve'l-müsterşid, Kitâbü Mâ ruviye fi'ş-şatranc'dan başka Kitâbü'n-Nâsih ve'l-mensûh, Kitâbü'l-Kırâ᾿ât, Mecmûʿu kırâ᾿âti ʿAlî b. Ebî Tâlib adlı tefsir ve kıraate dair eserleri de vardır. Arap edebiyatıyla ilgili bazı eserleri ise şunlardır: Kitâbü't-Temsîl bi'ş-şir, Kitâbü Tabakati'l-ʿArab ve'ş-şuʿarâ, Ahbâru Hassân, Ahbâru Abdirrahmân b. Hassân, Ahbâru Ümeyye b. Ebi's-Salt, Ahbâru ʿAmr b. Madîkerib, Ahbârü'l-Ferezdak, Ahbâru Ebî Nüvâs (eserlerinin geniş bir listesi için bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 576-577; Seyyid Hasan es-Sadr, s. 244-247). Basra'da vefat eden Celûdî'nin eserleri zamanımıza intikal etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 128, 246; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 149; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 576-577; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, V, 263; Sezgin, GAS, II, 91, 96, 100, 138, 266, ayrıca bk. İndeks; Seyyid Hasan es-Sadr, Tesîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 244-247; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 290; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 29; Abbas el-Kummî, Sefînetü'l-bihâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), I, 165.

Mustafa Öz

CELÛLÂ SAVAŞI

وقعة جلولاء

Hz. Ömer devrinde Irak’ta müslümanlarla Sâsânîler arasında cereyan eden meydan muharebesi.

Bağdat’ın bir nahiyesi olan Celûlâ Dicle nehrinin doğu tarafında aynı adı taşıyan ırmağın kenarında, Sevâd ile İran arasında ve Horasan yolu üzerinde kurulmuştur. Hânikîn’den yaklaşık 40 km., Medâin’den de 180 km. uzaklıktadır.

Celûlâ Hz. Ömer zamanında Sâsânîler’e karşı müslümanların kazandıkları büyük bir meydan muharebesi dolayısıyla meşhur olmuştur. Kadisiye Savaşı’nda yenilen ve Medâin şehrini müslümanlara teslim etmek mecburiyetinde kalan Sâsânî kuvvetleri, Hulvân’a sığınan Kisrâ Yezdicerd’in teşvikiyle Celûlâ’da toplanmışlar, etrafına hendek ve siperler kazarak ve barikatlar kurarak şehri tahkim etmişlerdi. Kisrâ, Hulvân ve Cibâl’den asker ve silâh göndermek suretiyle bu ordusuna destek sağlamaya çalışıyordu. Ordunun kumandanı,

Kadisiye Savaşı’nda öldürülmüş olan başkumandan Rüstem’in kardeşi Hurrezâd idi.

Düşmanın hazırlıklarını öğrenen Irak cephesi başkumandanı Sa‘d b. Ebû Vakkas, nasıl hareket edeceğini bir mektupla Halife Hz. Ömer’e sordu. Halife verdiği cevapta kendisinin yerinde kalmasını ve onların üzerine bir ordu göndermesini emretti. Bunun üzerine Sa‘d b. Ebû Vakkas 12.000 kişilik bir orduyu, yeğeni Hâşim b. Utbe b. Ebû Vakkas’ın (bazı kaynaklarda Amr b. Mâlik) kumandasında Celûlâ’ya sevketti.

Sağ kola Hucr b. Adî el-Kindî’yi, süvarilerin başına Amr b. Ma‘dîkerib’i, piyadelerin başına da Tuleyha b. Huveylid’i getiren Hâşim Celûlâ’yı kuşattı. Savaş için ciddi hazırlık yapmış olan Sâsânî askerleri siperlerinden çıkarak âni baskınlarla İslâm ordusuna saldırıyorlar, sonra da geri

çekiliyorlardı. Çok şiddetli çarpışmalardan sonra müslümanlar büyük bir hamle ile Sâsânî ordusunu mağlûp ettiler ve birçok ganimet ele geçirdiler. Ordusunun Celûlâ'da bozguna uğradığını öğrenen Yezdicerd Hulvân'dan ayrılarak Rey'e gitmek mecburiyetinde kaldı. Hâşim b. Utbe askerlerinin bir kısmını düşmanı takibe gönderdi; kendisi de Hulvân'a girdi.

Seyf b. Ömer'in Taberî tarihindeki rivayetleri başta olmak üzere bazı tarihçiler Celûlâ Savaşı'nın 16 yılı Zilkade ayı başında (24 Kasım 637) meydana geldiğini kaydederken Halîfe b. Hayyât bu muharebeyi 17 yılı olayları arasında anlatır. Ayrıca Seyf'in 17 yılına ait bir rivayeti yanında 19 yılını zikreden bir başka haberini de nakleder.

Celûlâ Savaşı'yla müslümanlar bir taraftan bu şehri ve Hulvân'ı ele geçirirlerken diğer taraftan da Kadisiye'den sonra Sâsânîler'e büyük bir darbe daha vurmak suretiyle Dicle Sevâdı'ndaki bölgelerin fethini tamamlama imkânını elde etmişlerdir.

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın (1072-1092), bugün Kızılribât İstasyonu'nun bulunduğu yerde kervansaray olarak da kullanılmak üzere yaptırdığı ribât* (Ribât-ı Celûlâ) kervanların uğrak yeri olmuştur (Hamdullah Müstevfî, s. 165).

İfrîkıye'de (Tunus) Kayrevan'a yaklaşık 38 km. uzaklıkta Celûlâ adlı bir başka tarihî şehir daha vardır. Muâviye b. Hudeyc'in ordusunda bulunan Abdülmelik b. Mervân tarafından Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfeti sırasında fethedilen ve bugün harabe halinde olan şehir Aynicelûlâ diye bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (Zekkâr), s. 127-129; İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Torrey), s. 192-193; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 182, 451; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 377, 379, 383, 402, 432; Dineverî, el-Ahbârü't-tıvâl, Kahire 1330, s. 128-129; Ya'kubî, Târîh, II, 141; Taberî, Târîẖ (de

Goeje), I, 2457-2473, 2579; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 156; a.mlf., el-Müşterik, s. 106; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 69-71; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 230-233; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 165; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 62, 80; Hudarî, Muhâdarât (Emeviyye), I, 215-216; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîhu Şimâli İfrîkıyye (nşr. Ahmed b. Mîlâd – Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 39-40; M. Streck, "Celûlâ", İA, III, 66-67; a.mlf., "Djalūla", EI² (Fr.), II, 417.

Mustafa Fayda

CELVET

جلوة

Sâlikin benliğinden arınmış ve ilâhî vasıflarla bezenmiş olarak halvetten çıkıp insanlara karışması anlamına gelen bir tasavvuf terimi.

Sâlikin belli bir süre için toplumu terkederek inzivaya çekilmesi, bu süre içinde kötü huylarını bırakıp iyi huylar edinmeye çalışması halvet, bu işi başardıktan sonra toplum hayatına dönmesi celvettir. Celvet halindeki kulda benlikten eser kalmadığı için fiilleri Hakk'a nisbet edilir ve bunun mümkün olduğuna, "Attığında sen atmadın, ancak Allah attı" (el-Enfâl 8/17) meâlindeki âyet delil gösterilir.

Halk ile iyi münasebet kurmaya (celvet) ihtiyaç duyan bir sûfî mutlaka Hak ile sağlam bir halvete sahip olmalıdır. Ancak bu sayede celveti halvetinin himayesinde olabilir. O zâhirde halk, bâtında ise Hak iledir. Celvette iken halvette, halvette iken celvettedir; celveti halvetine, halveti celvetine engel değildir. İlk sûfîlerin "kevn-bevn" dedikleri bu hal daha sonraları celvet-halvet deyimiyle ifade edilmiştir. Nakşibendîler "halvet der-encümen" (halk içinde Hak ile olma) ifadesini aynı anlamda kullanmışlardır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre insan nerede olursa olsun görür ve görülür (şâhid ve meşhûd) bir halde bulunduğundan bir bakıma halvet mümkün değildir. Gerçek halvet kulun kendi vücudunun Allah'a ait olduğunu bilerek benliğinden sıyrılması ve âlemde zâhir olan her şeyin Allah olduğunu anlamasıdır. Bu idrake ulaşan bir kimse her yerde ve her şeyde tecelli eden Allah'ı göreceğinden celvette iken bile halvettedir. Esasen bu mertebede celvetle halvet aynı şeydir. Bununla beraber İbnü'l-Arabî celvetin daha üstün bir hal olduğunu söyler. Sülûk ehli varlık âleminde görülen çoklukla (kesret) perdeli olduklarından halveti tercih ederler; birliğe (vahdet) ulaşan ârifler ise celvet-halvet ayrımından bahsetmez, halvette olmak için toplum hayatını terketmezler. Onlar celveti değil halveti terkederler.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “celvet” md.; el-Muʿcemü’s-sûfî, “tehallî” md.; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 542; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, II, 201, 638.

Süleyman Uludağ

CELVETİYYE

الجلوتيّة

Bayramiyye tarikatının Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) tarafından kurulan bir kolu.

Tasavvufta ilk dönemlerde bir meşrep ve makam adı olan halvet* ve celvet*, daha sonra birer tarikat adı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bir Celvetî şeyhi olan İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Celvetiyye'nin ilk defa İbrâhim Zâhid-i Geylânî'den (ö. 690/1291) zuhur ettiğini söyler. Ancak Celvetiyye tarikat olarak Aziz Mahmud Hüdâyî zamanında teşekkül etmiştir. Bazı müellifler Celvetiyye'nin İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin devrinde "hilâl", Üftâde (ö. 988/1580) zamanında "ay", Hüdâyî döneminde "dolunay" durumunda bulunduğunu ifade ederler (Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, s. 63).

Esas itibariyle Halvetiyye'nin bir kolu olan Celvetiyye'nin silsilesi, İbrâhim Zâhid-i Geylânî'de aynı tarikatın kollarından Zâhidiyye, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'de (ö. 735/1334) Safeviyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'de (ö. 833/1429-30) Bayramiyye ile birleşmektedir. Tarikatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi Üftâde'nin Sünbül Sinan'a, kendisinin de Nûreddinzâde ve Kerîmüddin Halvetî gibi Halvetî ricâline mensup olmaları, Celvetiyye'nin Halvetiyye ile ilgisini ortaya koymaktadır. Nitekim Hüdâyî de, "Bizim tarîkimiz hem Halvetî hem Celvetî'dir" diyerek tarikatının Halvetiyye ile iç içe olduğuna işaret eder. Öte yandan Celvetiyye'nin Bayramiyye ile doğrudan ilgisi vardır.

Celvetî şeyhlerinden Yâkub Afvî (ö. 1149/1736) Celvetiyye'nin Bayramiyye'den doğduğunu söyler (Hediyyetü's-sâlikîn, s. 4). Aziz Mahmud Hüdâyî'nin tarikat silsilesi Üftâde, Hızır Dede (ö. 918/1512), Akbıyık Sultan (ö. 860/1456) vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaştığından Celvetiyye Bayramiyye'nin bir şubesi sayılır. Öte yandan Bayramiyye silsilesinin Nakşibendiyye ile münasebeti dolayısıyla Celvetiyye bu tarikattan da bazı izler taşır. Meselâ Nakşibendiyye'deki

“nazar berkadem”, “halvet der-encümen” ve “hafî zikir” Celvetiyye’de de vardır.

Aziz Mahmud Hüdâyî’nin İstanbul’da büyük sayıya ulaşan müridlerinin yanı sıra çeşitli bölgelere gönderdiği halifeleri sayesinde Anadolu ve Balkanlar’da yayılmaya başlayan Celvetiyye özellikle İstanbul, İzmir, Balıkesir, Orta Anadolu ve Balkanlar’da bir hayli yaygınlaşmıştı. Hüdâyî’den sonra İstanbul’da aynı kuvvetle temsil edilmemekle birlikte nüfuzunu devam ettirmiş ve İstanbul son dönemlere kadar tarikatın en yaygın bulunduğu yer olma hüviyetini sürdürmüştür. Gerek Hüdâyî devrinde gerekse daha sonraki devirlerde Balkanlar’da Filibeli İsmâil Efendi, Saçlı İbrâhim Efendi, Atpazarî Osman Fazlı Efendi gibi seçkin şeyhler tarafından temsil edilen Celvetiyye Balkanlar’ın en yaygın tarikatlarından biri olmuş, ikinci merkezi durumunda bulunan Bursa’da ise Üftâde ve torunlarıyla, İsmâil Hakkı Bursevî gibi şeyhler vasıtasıyla son dönemlere kadar itibarını devam ettirmiştir.

Celvetiyye, Aziz Mahmud Hüdâyî’nin vefatından sonra Selâmiyye (kurucusu Selâmi Ali Efendi [ö. 1104/1692]), Hakkıyye (kurucusu İsmâil Hakkı Bursevî), Fenâiyye (kurucusu Fenâî Ali Efendi [ö. 1158/1745]), Hâşimiyye (kurucusu Hâşim Baba [ö. 1197/1783]) adlı dört şubeye ayrılmıştır.

Hz. Ali kanalıyla geldiği için cehrî zikri esas alan bir tarikat olan Celvetiyye’nin sülûk âdâbının temelini, Hüdâyî’nin “tevhid zikri” adını verdiği (Vâkıât Tercümesi, vr. 9ª) kelime-i tevhid zikri teşkil eder. Sâlike intisabından itibaren tevhid zikri telkin edilir. Sâlik bu zikre kendi durumuna göre üç mertebede ve her birine ayrı ayrı niyet ederek devam eder. Mübtedî olan sâlik kelime-i tevhidi “lâ ma‘bûde illallah”ın (Allah’tan başka mâbud yoktur) mânasını düşünerek zikreder. Bu mertebe tevhidin ilk mertebesi olup bunun mânası şer‘î ve zâhirî mânadır. Mutavassıt olan sâlik ise kelime-i tevhidi “lâ matlûbe illallah” veya “lâ maksûde illallah” (Allah’tan başka maksadım yoktur) düşüncesiyle icra eder. Bu sırada kalpte bir Allah’ın dışında bir sevgi hissi duyulur ve o varlık peygamber veya velî sınıfından bir vasıta değilse o zaman “lâ mahbûbe illallah” (Allah’tan başka sevgili yoktur) diye düşünülerek zikredilir. Müntehî olan sâlik ise tevhidin “lâ mevcûde illallah” (Allah’tan başka varlık yoktur) mânasını düşünerek

zikreder. Sâlik bu zikre, kâinatın itibarî varlığı nazarında zâil olup tevhidin nuru zâhir olana kadar devam eder. Hüdâyî tevhid zikrinin uygulama tarzını anlatırken (Ecvibe-i Mutasavvıfâne, vr. 5[a]) belli bir zaman tesbiti yapmakla beraber asıl amacın her an bu zikre devam etmek olduğunu söyler. Mübtedî sâlik tevhid zikrini cehrî, mertebesi yükseldikçe hafî olarak icra eder.

Celvetiyye tarikatında tevhid zikri esas olmakla beraber Halvetî sülûkünün esası olan esmâ-i seb'a (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) zikrinin de büyük önemi vardır. Özellikle Hüdâyî'den sonraki dönemde Celvetî şeyhleri sâlike esmâ-i seb'a zikrini telkin etmişlerdir.

Tarikatın âdâbına göre Celvetiyye'ye intisap etmek isteyen mürid adayı istihare, istişare ve abdest gibi ön hazırlıkları yaptıktan sonra şeyhin huzuruna varıp elini dizine koyarak oturur ve şeyhi ile beraber üç defa, "Allah'tan amelî, fiilî ve kavlî bütün günahlarımın bağışlanmasını dilerim" (أستغفر الله من كل ذنب قولاً وفعلاً وعملاً) dedikten sonra yine istiğfar ederek "âmentü"yü okur. Bundan sonra şeyh tâlibe her gün 100 defa istiğfar etmesini, 100 salavat, 700 defa kelime-i tevhid okumasını, sabah namazından sonra tefekkürle meşgul olmasını, sonra da dört veya altı rek'at işrak, kuşluk vaktinde iki, dört veya altı rek'at duhâ (kuşluk), akşam namazından sonra altı rek'at evvâbîn, gece de iki veya on iki rek'at teheccüd namazı kılmasını, pazartesi, perşembe günleriyle zilhicce ve muharremin on gününde, receb ve şâbanın tamamında, şevvalin altı gününde oruç tutmasını, daima abdestli bulunmasını, abdest aldığı zaman iki rek'at şükür namazı kılmasını söyler. Müride ayrıca sabah namazından sonra Hüdâyî'nin tertip ettiği ve "hizb-i Hüdâyî" diye meşhur olan virdin okunması telkin edilir.

Celvetiyye'de sülûkün tabiat, nefis, ruh ve sır olmak üzere dört mertebesi vardır. Şeriatın mukabili olan ilk mertebede sâlik bedenî ihtiyaçlarını ibadetini engellemeyecek şekilde karşılar ve helâl olanlarla yetinirse nefis mertebesine yükselir. Bu mertebe, nefsi kötü huy ve fiillerden arındırma mertebesidir. Bu ise ancak sürekli mücahede ve riyâzetle gerçekleştirilebilir. Ruh ve sırrın ıslahı bu mücadele neticesinde mümkün olur. Bu mertebenin mukabili de tarikattır. Ruh mertebesi, sâlikin ruhu ile ilgi kurduğu ve mârifetullaha yöneldiği mertebedir. Bu mertebede ilm-i ledün esrarı da zâhir olmaya başladığından aynı zamanda keşf mertebesidir ve mârifet

makamına tekabül eder. Mârifet ve ilâhî aşk makamına ulaşan sâlik son olarak sır mertebesine yükselir. Hakikatin mukabili olan bu mertebe mahv, fenâ, tecellî ve vuslat makamıdır. Sâlik bu mertebede kemale ermiş olarak mücâhedattan lezzet duymaya başlar (Vâkıât Tercümesi, vr. 13ª-17b).

Bu dört makamın her birini ayrı ayrı sembolik renklerle yorumlayan Hüdâyî'ye göre tabiat mertebesinin rengi siyahtır; siyah bedenin aslı olan toprağın

sembolüdür. Nefis mertebesinin rengi olan kırmızı havanın sembolüdür. Ruh mertebesi sarı renk ile temsil edilir ve ateşe tekabül eder. Sır mertebesi ise saydam olup suyu temsil eder. Böylece dört makam ve mertebe "anâsır-ı erbaa" ile temsil edilmiş olur. Sâlik bu mertebeleri aşınca kendi vücudu ortadan kalkar, geriye vâcibü'l-vücûd olan Hakk'ın vücudu kalır. Celvetî dervişi, bu usul üzere sülûkünü tamamladıktan sonra şeyhi tarafından halife tayin edilerek kendisine irşad görevi verilir.

Celvetî tacı on üç terkli olup kubbesi siyaha yakın koyu yeşildir; ortasında aynı renk bir düğme vardır. Celvetî Âsitânesi'ne mensup dervişlerin giydikleri tacın destarının ucu tuğ gibi ön taraftan gösterilir ve bu cemal alâmeti sayılır. Tacın on üç terkinden on ikisi kelime-i tevhidin harflerine, on iki imama ve esmâ-i seb'adan mazhar olunan isme delâlet eder (Bursevî, Tamâmü'l-feyz, vr. 51ª-b). Bir başka rivayete göre on üç terk on iki imam ile Hüdâyî'nin kutbiyetine işaret olup tacın tepesindeki düğme nübüvvet-i Muhammediyye'nin ifadesidir. Tacın ön kısmı mihrabî ve minberî, arka tarafı da kafesî biçimde sarılır ki bu şekil diğer tarikat taçlarının hiçbirinde yoktur. Celvetî Âsitânesi'ne devam eden muhiblere intisaplarından önce beyaz destarlı taç giydirilirdi. Tepesi siyah olmakla birlikte destarının sarılma şekli ilmiye sarığına benzediğinden bu tacı giyen muhiblere "Celvetî sofusu" denilmiştir. Tarikata intisap edip derviş olanlar yeşil destar sararlardı.

Diğer tarikatlarda kıyam, devran, semâ gibi isimler verilen âyine Celvetiyye'de "nısf-ı kıyâm" adı verilir. Diz üstüne kalkılarak icra edilen bu âyine "Hızır kıyamı" da denir. Bu zikir tarzı ile ilgili iki rivayet vardır. Kuûd tevhidi esnasında Hüdâyî postunda otururken Hz. Peygamber'in ruhaniyetini müşahede etmiş, tâzim için ayağa kalkmak isteyince Hz.

Peygamber işaret ederek ayağa kalkmamasını emretmiş, o da zikre dizi üzerinde devam etmiş, bu olaydan sonra Celvetiyye'de bu şekilde zikir yapmak gelenek halini almıştır. Bir başka rivayete göre Hüdâyî Hz. Peygamber'i değil Hızır'ı müşahede etmiştir. Bu sebeple nısf-ı kıyâma Hızır kıyamı da denilir. Nısf-ı kıyâm, Celvetiyye'nin merkezi Hüdâyî Dergâhı'nda cuma namazından sonra icra edilirdi. Zâkirbaşı kelime-i tevhid zikrini başlatır, toplu olarak ağır ağır on iki kelime-i tevhid çekildikten sonra zâkirbaşı "Yâ Allah hû" deyince diz üstü kalkılır. Bu sırada zâkirler Hüdâyî'nin ilâhilerinden birini okurlar. İlâhi bitip zâkirbaşı, "Yâ Allah hû" deyince kıyama kalkılırdı. Bir süre ism-i hû zikrine devam edildikten sonra zâkirbaşı ism-i Celâl (Allah) zikrine geçer, daha sonra üç defa "hû" der, zâkirler de uygun bir ilâhi okurlar, ilâhi bitmeden şeyh efendi yerini alır, ilâhinin sonunda okunan durak sessizce dinlenirdi. Daha sonra şeyh efendi, "Yâ Allah hû" deyince zikrin ikinci safhası başlamış olur. Giderek hızlanan "hû zikri" başlar, bir sağa, bir sola çevrilerek devam eder. Bu arada zâkirler usule göre ilâhi okurlar, yine bu sırada şeyh efendi ritmi değiştirerek üç ism-i Celâl okur. İlâhiler zikrin âhenk ve temposuna göre bir süre devam edip sona erdiğinde zâkirbaşı zâkirlerin birine işaret eder, o da bir başka ilâhiyi kendi başına okur, bitirince başkası devam ederdi. Şeyh efendinin gelişiyle birlikte başlayan zikrin bu bölümü yarım saat kadar devam ettikten sonra şeyh yüksek sesle söylediği uzun bir "hû" ile zikri keser. Zâkirler daha sonra ağır aksak usulünde cumhur ilâhisi okurlar, bu da bitince şeyh efendi kısa bir dua yapar ve böylece âyin tamamlanmış olur.

Celvetiyye'nin Üsküdar'daki merkez dergâhında Hüdâyî'nin vefatından tekkelerin kapatılmasına kadar yirmi üç şeyh postnişin olmuştur (bunların isimleri için bk. Yılmaz, s. 258). Dergâhın son şeyhi Abdülgafir Âbid Efendi'dir (ö. 1946).

Tarikatın merkezi olan İstanbul'da Celvetî meşihatı vaz'olunduğu tesbit edilen otuz kadar tekkenin on altısı Üsküdar'dadır. Bu otuz tekkeden dokuzu (Hüdayî Âsitânesi, Selâmsız, Acıbadem, Kısıklı Selâmi Ali Efendi tekkeleriyle Fenâî Ali, İskender Baba, Bandırmalı, Şeyh Camii, Sarmaşık tekkeleri) kuruluşlarından son dönemlerine kadar tarikat değiştirmeden Celvetî olarak kalmış, bazıları birkaç defa (Küçükayasofya, Mehmed Paşa tekkeleri gibi), bir kısmı ise (Bezirgân Tekkesi) bir defa Celvetîler'in eline geçmiştir.

Mutasavvıf ve şair hüviyetinin yanı sıra bir mûsikişinas olan tarikatın kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî yazdığı ilâhileri bizzat besteleyerek tekkesinde okutmuş, sonraki asırlarda yaşayan mûsikişinaslar onun manzumelerinden besteler yapmışlardır. Hüdâyî devrinde tekkede, aynı zamanda halifeleri olan Hâfız Kumral ve Şâban Dede gibi meşhur mûsikişinasların zâkirbaşılık yapmaları ve Celvetî şeyhlerinin birçoğunun bestekâr olması, bu tarikatta mûsikiye verilen önemi gösterir. Âsitâne şeyhlerinden Divitçizâde Mehmed Efendi (ö. 1090/1679), Tâlib mahlasıyla yazdığı ilâhilerden bir kısmını bestelemişti. İstanbul'daki Celvetî meşâyihi ve mensuplarının yanı sıra Bursa Celvetîler'i de mûsikiyle yakından ilgilenmişlerdir. Meşhur Celvetî şeyhi İsmâil Hakkı Bursevî, Hüdâyî'nin bazı ilâhileriyle kendi yazdığı şiirleri çeşitli makamlarda bestelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Aziz Mahmud Hüdâyî, Vâkıât Tercümesi (trc. Mehmed Muizzüddin), İ. Erünsal'daki yazma nüsha, vr. 9ª, 12b, 13ª-17b, 18ª, 23ª-b; a.mlf., Hulâsatü'l-ahbâr, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 258, vr. 156b, 158ª, 160ª-b, 163b, 164ª; a.mlf., Ecvibe-i Mutasavvıfâne, İ. Erünsal'daki yazma nüsha, vr. 5ª; a.mlf., Külliyyât-ı Hazret-i Hüdâyî (nşr. Mehmed Gülşen), İstanbul 1340, s. 19, 25, 33, 151, 163; a.mlf., Tecelliyât Tercümesi, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 593/3, vr. 133ª; Okçuzâde Mehmed Şâhî, Ahsenü'l-hadîs, İstanbul 1314, s. 9; Hulvî, Lemezât, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4536, vr. 115b-117b, 187b; İsmâil Hakkı Bursevî, Tamâmü'l-feyz, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 244, vr. 23b-35b, 50ª, 51ª-b; a.mlf., Faslü'l-hitâb, İstanbul 1256, s. 282; a.mlf., Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 6, 63, 75, 94; Yâkub Afvî, Hediyyetü's-sâlikîn, İstanbul 1329, s. 4, 6, 7, 8, 9, 16, 17, 21; Müstakimzâde, Risâle-i Tâciyye, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 611, vr. 169b; Harîrîzâde, Tibyân, I, 227ª-245b; Dîvân-ı Üftâde, İstanbul 1328, s. 15; Mehmed Sâmi Sünbülî, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316, s. 40; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 38, 45; a.mlf., Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Zâkir Şükrü, Mecmûʿa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 21, 72-74; Hüseyin Vassâf,

Sefîne, I, 372-382; Cemâleddin Server Revnakoğlu, İstanbul Tekkeleri Tarihi Notları, Divan Edebiyatı Müzesi Arşivi (İstanbul), Arşiv: A-B; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1984; Mustafa Bahadıroğlu, Üftâde: Tasavvufî Görüşleri ve Celvetiyye Tarikatı (yüksek lisans tezi, 1990), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülbâkî Gölpınarlı, “Djilwatiyya”, EI^2 (İng.), II, 542-543; I. Beldiceanu-Steinherr, “Hüdāʾi”, a.e., III, 538-539.

Hasan Kâmil Yılmaz

CEM‘

الجمع

Belâgatın bedî‘ kısmına ait bir edebî sanat.

Sözlükte “toplamak, bir araya getirmek” anlamına gelen cem‘, edebiyat terimi olarak birden fazla şeyi tek hüküm altında toplama yolu ile yapılan bir sanatı ifade eder. Arap edebiyatında belâgata dair eserlerde, “Mal ve çocuklar dünya hayatının süsüdür” (el-Kehf 18/46) meâlindeki âyet bu sanata örnek olarak gösterilmektedir. Âyette Allah, mal ile çocuğu dünya hayatının süsü olmaları bakımından cemetmiştir. Aynı şekilde, “Güneş ve ayın hareketleri bir hesaba göredir. Bitkiler ve ağaçlar onun emrine boyun eğerler” (er-Rahmân 55/5-6) meâlindeki âyetlerde de hesap için güneş ile ayı, boyun eğme için de nebat ile ağacı bir hükümde cemetmiştir. Nef‘î’nin, “Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül/Ehl-i aşkın hâsılı sâhibmezâkıdır gönül” beytinde kadeh, bâde, sâkî ve ehl-i aşkın sâhib-mezâkı hükmen gönülde birleşmiştir.

Cem‘ sanatı kendi içinde bazı kısımlara ayrılır. Bunların sayısını altıya kadar çıkaran bölümlemelere rastlanırsa da (meselâ bk. Ali Cemâleddin, s. 135-136) genel olarak üç şekli üzerinde durulmaktadır. Aslında bunlar da iki ayrı sanat olan taksim* ile tefrik*in birleşmesinden meydana gelmiştir.

1. Cem‘ maa’t-tefrîk. Cem‘in tefrik sanatı ile birlikte kullanılmasıdır ki bir hüküm altında toplanan iki veya daha fazla şeyin arasına farklılık koymaktır. “Gece ve gündüzü varlığımıza birer delil kıldık. Bir delil olan geceyi kaldırıp yine bir delil olan gündüzü aydınlık kıldık” (el-İsrâ 17/12) meâlindeki âyette gece ve gündüz Allah’ın varlığına delil olma konusunda bir hüküm altında birleştirilmiş, sonra bunların delil olma yönleri arasına farklılık koymak suretiyle cem‘ maa’t-tefrîk yapılmıştır. Nâbî’nin, “Binâ-yı intizâm-ı dîn ü dünyâya edip âlet/Zebâna nutk vermiş, gûşa vermiş kuvveti ısga” beytinde dil ve kulak önce din ve dünyanın düzenini sağlayan birer alet olarak bir hüküm altında birleştirilmiş, sonra da bunları biribirinden ayıran farklı taraflar belirtilmiştir ki dilin farkı konuşma (nutk), kulağın

farkı dinleme (ısga) kuvvetidir. Burada dil ile kulağın din ve dünya düzenine alet olmaları cem‘dir. Fakat birinin söylemek, diğerinin dinlemek özelliğine sahip olması ayrılan yönleridir, tefriktir.

2. Cem‘ maa’t-taksîm. Çeşitli şeyleri bir hüküm altında topladıktan sonra onları ayrı ayrı hükümlere bağlamaktır. “Ben ve sen ikimiz de meşgulüz. Ancak sen oyun ve eğlence ile ben ilim tahsiliyle” örneğinde birinci ve ikinci şahıslar meşgul olma bakımından cemedilmiş, sonra ikinci şahıs oyun ve eğlence ile, birinci şahıs ise ilim tahsiliyle meşgul gösterilerek ikiye taksim edilmiştir. Bâkî’nin, “Yayıldı bahs-i la‘l-i hatt u hâlin bâğ-ı rıdvâna/Suyun kevser, nebâtın ney-şeker, hâkin abîr ettin” beytinde sevgilinin dudağı, yüzünün hat ve beni bahsi cennet bağına yayılmakta önce birleşiyor, ikinci mısrada ise bunlar sırasıyla cennetteki kevser, nebat ve toprağa nisbet edilerek tekrar ayrılıyorlar. Bu sanatın, muhtelif şeyleri önce taksim edip sonra da bir hüküm altında bir araya getirme şekli de vardır.

3. Cem‘ maa’t-tefrîk ve’t-taksîm. Bir hükümde toplanan iki veya daha çok şey arasına farklılık koyup sonra bunları ayrı ayrı vasıflandırmaktır. “O gün gelince Allah’ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. İçlerinde bedbaht olanlar da mesut olanlar da vardır. Bedbaht olanlar cehennemdedir. Onlar orada ah edip inlerler. Rabbinin dilemesi bir yana, gökler ve yer durdukça orada temelli kalacaklardır. Şüphesiz rabbin her istediğini yapar. Mesut olanlar ise cennettedir. Rabbinin dilemesi bir yana, sonsuz bir lutuf olarak gökler ve yer durdukça orada temelli kalacaklardır” (Hûd 11/105-108) meâlindeki âyetlerde önce bütün varlıklar, “Hiç kimse konuşamaz” hükmünde toplanmış, sonra bazıları bedbaht, bazıları mesut şeklinde vasıflandırılıp gruplara ayrılarak tefrik sanatı yapılmış, ardından da bedbahtların cehenneme, mesutların cennete gireceği ifade edilerek taksimde bulunulmuştur. Süleyman Paşa’nın Mebâni’l-inşâ’daki şu kıtası da bunun için bir örnektir: “Leb-i yâre akık-i nâb dedim/Mu‘teriz oldular bütün yârân/Dediler seng-pâre-i Yemen o/Bu ise gerd-i çeşme-i hayvân”. İlk mısrada sevgilinin dudağı saf akike benzetilmiş, böylece cem‘ sanatı meydana gelmiştir. İkinci mısrada dudak ile akikin bu şekildeki cem‘ine itiraz edilince tefrik meydana gelmiştir. Üçüncü ve dördüncü mısralarda ise her birinin değişik bir vasfı verilerek taksim yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “cem” md.; Tâhirülmevlevî, Edebiyât Lügatı, İstanbul 1973, s. 29-30, 153-154; Hatîb el-Kazvînî, el-Îzâḥ (nşr. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 505, 507-509; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bediʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407/1987, s. 401-402, 404-410; Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, et-Tırâzü’l-mutazammin li-esrâri’l-belâga, Beyrut 1402/1982, III, 142-144; Ahmed Mustafa el-Merâgı, Târîhu ulûmi’l-belâga ve’t-taʿrîf bi-ricâlihâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 308, 310-311; Mehmed İzzet, Defʿu’l-mesâlib fî âdâbi’ş-şâir ve’l-kâtib, İstanbul 1325, s. 87-90; Bedevî Tabâne, Muʿcemü’l-belâgati’l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, I, 155-156; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tetavvuruhâ, Bağdad 1406/1986, II, 406, 410-414; Mehmed Tâhir, Tercüme-i Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1257, s. 300-301; Süleyman Paşa, Mebâni’l-inşâʾ, İstanbul 1289, II, 73-77; Abdünnâfi İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 172-174; Ali Cemâleddin, Arûz-i Türkî, İstanbul 1291, s. 135-136; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 160; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305, s. 354-356; Mehmed Rifat, Mecâmiʿu’l-edeb, IV: İlm-i Bedîʿ, İstanbul 1308, s. 347-351; Kaya Bilgegil, Edebiyât Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 283-289.

Kâzım Yetiş – Hulûsi Kılıç

CEM‘

الجمع

Aralarında yakın akrabalık bağı bulunan iki kadınla aynı anda evli olma anlamına gelen fıkıh terimi.

Sözlükte “toplamak, bir araya getirmek, birleştirmek” anlamına gelen cem‘, İslâm aile hukukunda bir erkeğin kendileriyle aynı anda evli olması haram sayılan kadınların durumuyla ilgili olarak geçmektedir.

İslâm hukukunda bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenmesine izin verilmiştir. Ancak bu kadınların birbirleriyle yakın akraba olmamaları gerekir. Yakın akrabalığın kan veya süt yoluyla oluşması hükmü değiştirmez. Bu konuda genel esas, iki kadından her birinin erkek, diğerinin kadın kabul edilmesi halinde aralarında evlenmeleri haram olacak kadar yakın akrabalığın bulunmasıdır. Buna karşılık kadınlardan biri erkek kabul edildiğinde evlenmeleri haram, diğeri erkek kabul edildiğinde evlenmeleri helâl ise cem‘ sebebiyle geçici bir evlenme engelinden söz edilmez. Bu son duruma örnek olarak bir erkeğin bir kadınla ve onun üvey annesiyle aynı anda evli olması hali gösterilebilir. Kadının erkek kabul edilmesi halinde üvey

annesiyle aralarında evlenme engeli doğacak, ancak üvey anne erkek farzedildiğinde onun baba ile evlenmesi ve kızıyla aralarında sıhrî hısımlığa dayalı bir evlilik engelinin doğması söz konusu olmayacaktır. Böylece bu iki kadının aynı anda bir erkeğin eşi olmalarında sakınca yoktur. Öte yandan bir erkek, karısı hayatta olduğu ve nikâhı altında bulunduğu sürece onun kız kardeşi, halası, teyzesi veya kardeşinin kızıyla evlenemez. Bunların hangisi erkek kabul edilirse edilsin diğeriyle evlenmesi yasaktır. Kur’ân-ı Kerîm’de iki kız kardeşin bir nikâh altında birleştirilmesinin haram olduğu ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/23). Hz. Peygamber de bir kadının, halası veya teyzesiyle birlikte aynı erkeğin karısı olmasını yasaklamış (Buhârî, “Nikâh”, 27), İbn Hibbân’ın rivayetine göre bunun sebebini de, “Böyle yaparsanız şüphesiz akrabalık ilişkilerini kesmiş

olursunuz (kat‘-ı rahim)” (es-Sahîh, VI, 166) diyerek açıklamıştır. İslâm hukukçuları bundan hareketle, akrabalarla iyi ilişkiler içinde olmanın (sıla-i rahim) farz olduğunu belirtmişler ve bu derecede yakınlığı bulunan iki kadının aynı kişinin karısı pozisyonunda genellikle birbirleriyle iyi ilişkiler içinde olamayacağını, dolayısıyla sıla-i rahim gibi bir farzın yerine getirilmesine engel teşkil edecek durumun aklen de haram olması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak buradaki evlenme engeli geçicidir. Erkeğin, karısı ile arasındaki nikâh bağının ölüm veya boşanma gibi bir sebeple sona ermesi halinde bu nikâhtan doğan evlenme engeli de ortadan kalkacağından karısının yukarıda sözü edilen akrabalarından herhangi biriyle evlenmesi mümkündür. Ric‘î talâkla karısını boşayan bir erkek için evlenme engeli iddet bitinceye kadar devam eder. Hanefîler’e ve Hanbelîler’e göre bâin talâkta da durum aynıdır. Mâlikîler’le Şâfiîler ise kocanın, bâin talâk iddeti bekleyen karısının yakın akrabalarından biriyle evlenebileceğini kabul ederler. Şîa’dan Ca‘feriyye’nin Ehl-i sünnet mezheplerinden ayrıldığı belli başlı konulardan biri de cem‘ olup bu mezhebe göre teyze ve halanın rızâları alınarak yeğenleriyle aynı nikâh altında birleştirilmesi, yani bir erkeğin birbiriyle teyze-yeğen veya hala-yeğen durumunda olan iki kadını aynı zamanda eş olarak alması câizdir.

Akrabalık bağından kaynaklanan bu durumdan başka dört kadınla evli olan erkeğin beşincisiyle evlenmesi de cem‘in başka bir türüdür. Böyle bir kimse ancak hanımlarından birinin ayrılması veya ölmesi halinde başka bir kadınla evlenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Nikâh”, 26, 27; Müslim, “Nikâh”, 33-40; İbn Mâce, “Nikâh”, 31; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 13; Tirmizî, “Nikâh”, 31; Nesâî, “Nikâh”, 45-48; İbn Hibbân, es-Sahîḥ (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, VI, 166; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 35-36; İbn Kudâme, el-Mugnî, VIII, 436, 489-490; İbnü’l-Hümâm, Fethü’l-Kadir, III, 212-218; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, III, 180-182; Buhûtî, Keşşâfü’l-kınâ, V, 74-82; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VI, 166-171.

Halit Ünal

CEM‘

الجمع

Öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının birlikte kılınmasını ifade eden fıkıh terimi.

Beş vakit namazdan her birinin kendine ayrılan vakit içinde kılınması farz olmakla beraber bazı özel durumlarda öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının birleştirilerek (cem‘) kılınması câiz görülmüştür. Birleştirilen iki namazın, öncekinin vaktinde kılınmasına cem‘-i takdîm, sonrakinin vaktinde kılınmasına da cem‘-i te’hîr adı verilir. Önceki namazın kendisine ayrılan vaktin son kısmında, sonraki namazın vaktinin ilk kısmında kılınması halinde ise cem‘-i sûrî denilen sadece dış görünüşte bir cem‘ meydana gelmiş olur.

Hac ibadeti sırasında arefe günü Arafat’ta öğle ile ikindi namazı öğle vaktinde, akşam ile yatsı namazı ise Müzdelife’de yatsı vakti içinde cem‘ ile kılınır. Buradaki cem‘in sünnet olduğunda ittifak vardır. Bunun dışında cem‘ yapılması Hanefîler’e göre câiz değildir. Diğer üç mezhep ise bazı mazeretlerin bulunması halinde cem‘i meşrû görürler (aş.bk.). Ebû Hanîfe, arefe günü Arafat’ta birleştirilerek kılınan öğle ile ikindi namazının cemaatle kılınmasını şart koştuğu halde diğer fıkıh âlimleri bu şartı aramaz. Cem‘ ile namaz kılınırken bir defa ezan okunur, ancak her namaz için ayrı ayrı kamet getirilir. Öğle namazının farzı eda edilince arada sünnet kılınmadan ikindinin farzına geçilir. İkindi namazı öğle namazına tâbi olduğundan herhangi bir sebeple öğlenin sahih olmaması halinde ikindinin de iadesi gerekir. Müzdelife’de ise akşam ile yatsı namazı tek ezan ve tek kametle kılınır. Akşamın farzı ile yatsının farzı arasında sünnet kılınmaz ve ara verilmeden her iki namaz eda edilir. Bu şarta riayet edilmezse yatsı namazı için ayrıca kamet getirilir.

Ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre yolculuk ve yağmur, son iki mezhebe göre ayrıca hastalık cem‘i câiz kılan sebeplerdendir. Şâfiîler’le Hanbelîler, namazları cem‘

edebilmek için yolculuğun dört rek‘atlı farzları iki rek‘at kılmaya imkân verecek ölçüde olmasını (seferî hali) şart koşarken Mâlikîler bunu dahi gerekli görmezler. Yağmur, kar ve dolu yağması, hastalık vb. mazeretlerin bulunması durumunda, namazların birleştirilmesinde istismar ve lâubalilikten uzak bir değerlendirme ile müslümanın kendi zaruretini belirlemesi ve ona göre hareket etmesi esastır.

Cem‘ konusunda mükellefin zaruret ve ihtiyaçlarına diğer mezheplere nisbetle daha fazla önem veren Hanbelî fakihlerine göre özür* sahibi olma, her namaz için abdest almaktan âciz bulunma vb. sebeplerle de namazları birleştirmek câizdir. İçlerinde İbn Şübrüme ile İbn Sîrîn'in de bulunduğu bazı İslâm hukukçuları, alışkanlık haline getirmemek şartıyla, bu sebepler dışında da mutlak olarak cem‘in câiz olduğunu söylemektedirler. Ancak Arafat ve Müzdelife dışında cem‘i câiz görenlerin bunu bir ruhsat* olarak aldıklarını, her namazı vaktinde kılmanın daha faziletli olduğunu ifade ettiklerini de belirtmek gerekir.

İslâm âlimleri içinde namazların birleştirilmesi konusunda en müsamahalı görüşe sahip olanlar Ca‘ferî fakihleridir. Ca‘ferî fakihleri, Arafat ve Müzdelife'deki cem‘ler konusunda Sünnî mezheplerle aynı görüşü paylaştıktan başka herhangi bir mazeret olmaksızın öğle ile ikindi ve akşamla yatsı namazlarını birleştirmeyi de câiz görürler. Onlara göre zevalden güneşin batışına kadar olan süre öğle ve ikindi namazlarının ortak vaktidir. Ancak zevalden hemen sonra dört rek‘at farz kılacak kadar süre sadece öğle namazının, güneş batımından önce dört rek‘at farz kılacak kadar süre de sadece ikindi namazının vaktidir. Aynı şekilde güneşin batışından fecre kadar olan vakit akşam ile yatsı namazlarının ortak vakti olup bu vaktin başında üç rek‘at namaz kılacak kadar süre sadece akşam namazının, sonunda dört rek‘at kılacak kadar süre de sadece yatsı namazının vaktidir. Namazın esasta

beş vakit olarak farz kılındığını kabul eden Ca‘ferî fakihleri, ayrıca her namaz için Sünnî mezheplerin beş vakitle ilgili olarak tesbit ettikleri sürelere benzer şekilde fazilet ve kifayet (cevaz), olmak üzere iki vakit belirlemişlerdir. Ancak uygulamada öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazları hep cem‘-i takdîm ile kılınagelmiş, bu da beş vakit namazın üç vakitte eda edilmesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Bu durum, namazı ayrı

ayrı zamanlarda kılınmak üzere beş vakit olarak farz kılan şâriin maksadına ve teşrî hikmetine ters düştüğü gibi Hz. Peygamber ve ashabı ile daha sonraki müslüman nesillerin uygulamalarına da aykırıdır.

Namazların cem'i hususunda Hanefî âlimlerinin telakkisi ihtiyat açısından ve istismarın önlenmesi bakımından önem taşırken diğer üç Sünnî mezhep fakihlerinin görüşleri, Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve kolaylık dini olan İslâm'ın genel prensiplerine daha uygun görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Taksîrü's-salât", 6, 13, 14, 15, 17, "Cihâd", 136, "Hac", 93, 96; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 42-48, 49, 51-54, 56; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 60, 65; Tirmizî, "Salât", 24, "Cumʿa", 42, "Hac", 56; Nesâî, "Mevâkıt", 42-47, 49; İbn Kudâme, el-Mugnî, II, 110-126; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 374-384; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-helâl ve'l-harâm (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali), Beyrut 1403/1983, I, 60-61, 255; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Sa'd), III, 206, 226; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadîr, II, 48, 468-472, 478-479; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, I, 271-275; Bahrânî, el-Hadâiku'n-nâdire (nşr. Muhammed Takī el-Îravânî), Beyrut 1405/1985, VI, 87-200; XVI, 384, 422-423; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, III, 241-248; Muhammed Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi Şerâʿii'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VII, 71-170; XIX, 13, 16, 21, 23, 63; Mahmûd Muhammed Şeltût – Muhammed Ali es-Sâyis, Mukarenetü'l-mezâhib fi'l-fıkh, Kahire 1373/1953, s. 38-46; Cezîrî, el-Fıkh ʿale'l-mezâhibi'l-erbaʿa, I, 483-488; Muhammed Cevâd Mağniyye, Fıkhü'l-İmâm Caʿfer es-Sâdık, Beyrut 1404/1984, I, 134-138; II, 229; Mv.F, XV, 284-292.

Halit Ünal

CEM‘

الجمع

Sâlikin her şeyi Allah’tan bilerek halkı yok, hâlikı var görmesi hali anlamına gelen tasavvuf terimi.

Sözlükte “toplamak, bir araya getirmek; dikkat ve iradeyi bir noktaya teksif etmek” anlamına gelen cem‘ tasavvufta bir hal olup fark veya tefrika* ile birlikte kullanılır. Ruh ilâhî güzelliği seyre dalınca zât-ı ilâhî nurunun galebesi karşısında eşyayı birbirinden ayıran aklın nuru söner; böylece hakkın ortaya çıkması ve bâtılın kaybolması sebebiyle Kadîm (Allah) ile hâdis (mahlûk) arasındaki fark ortadan kalkar ki bu hale cem‘ denir. Daha sonra zâtın yüzüne izzet perdesi çekilip ruhun zâttan uzaklaşarak halk âlemine dönmesi ve Kadîm ile hâdis arasındaki ayırımın yeniden belirmesiyle tefrika hali meydana gelir. Hücvîrî, cem‘ ve fark anlayışının temsilcisinin Ebü’l-Abbas Kasım es-Seyyârî (ö. 342/953) olduğunu ve bu görüşün taraftarlarına bundan dolayı Seyyâriyye (cem‘ ile fark arasında gidip gelenler) adının verildiğini söyler. Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Sehl et-Tüsterî cem‘ fikrini benimseyen ilk mutasavvıflardandır. Cüneyd-i Bağdâdî, Bündâr b. Hüseyin ve Ebû Ya‘kub en-Nehrecûrî cem‘i “vecd halinde Allah ile beraber olmak”, farkı “beşeriyet sıfatı içinde Hak ile halkı birbirinden ayırmak, ayrı ayrı varlıklar olarak görmek” şeklinde tarif etmişlerdir.

Bazı mutasavvıflar insanın yaratılışı ile cem‘ hali arasında ilgi kurarlar. Onlara göre cem‘ yaratılış sırasında Hakk’ın konuşmasıdır. İnsanlar o zaman gaybet* halinde oldukları için konuşan da cevap veren de Hakk’ın kendisiydi. Hak insanlara peygamberler aracılığıyla hitap edince fark hali ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre cem‘ varlığın Hak’tan ibaret oluşu, fark ise varlıkların şehâdet* âleminde ayrı ayrı ortaya çıkışıdır. Varlıkların zuhur edip fark halinin doğmasından sonra Allah’ın, kulunu kendisiyle birleştirmesine de cem‘ adı verilir. Bu bağlamda kulun kendine bakması fark, rabbine bakması cem‘dir. Nitekim Ebû Ali ed-Dekkak, “Fark sana nisbet edilen, cem‘ ise sana nisbet edilmesi mümkün olmayan şeydir” der.

Cem‘, dağınık bir halde bulunan ilgi ve dikkati tek noktada toplamak olduğuna göre dikkat ve ilgisini Allah’ta yoğunlaştıran sûfî zikrederken yalnız “Allah” der, başka hiçbir şey söylemez ve görmez. İlgi ve dikkatini Hakk’ın dışındaki varlıklara yönelten ise yaratıklardan başka bir şey görmez.

Menâzilü’s-sâirîn adlı eserinde tasavvufî makam ve halleri 100 “menzil”de toplayan Hâce Abdullah-ı Herevî, bunlardan doksan dokuzuncusunun cem‘, yüzüncüsünün de tevhid olduğunu belirtmiş ve cem‘i üç mertebede incelemiştir. 1. Cem‘u’l-ilm. Sâlikin bütün dikkat ve bilgilerini tek noktada toplayarak ledünnî bilgi içinde yok olmasıdır. Bu mertebede sâlik Hakk’ın varlığına delil aramaz hale gelir; çünkü bütün kaygısını teke indirmiştir. “Kaygılarını teke indirenin diğer kaygılarına Allah kefil olur” (İbn Mâce, “Mukaddime”, 23) meâlindeki hadis mutasavvıflara göre cem‘u’l-ilme işarettir. 2. Cem‘u’l-vücûd. Sâlikin kendi maddî ve fâni varlığından sıyrılarak Hakk’ın varlığına ermesidir. 3. Cem‘u’l-ayn (aynü’l-cem‘). Kulun Hakk’ın zâtında fâni olarak iki ayrı vücut görmekten kurtulmasıdır. Bu anlamıyla cem‘ sâlikin fenâsıdır. Çünkü sâlikin büsbütün vücut kaydından kurtulması mümkün değildir. Fenâ yoluyla vücut ortadan kalkmadan vuslat hâsıl olur ve cem‘ gerçekleşir. Sûfîlere göre gerçek tevhid budur. Onlar, Hz. Mûsâ’nın dağa tecelli eden Hakk’ın nurunu görmesini (bk. el-A‘râf 7/143) cem‘in bu çeşidine örnek verirler. Bazıları buna “enelhak makamı” da derler.

Cem‘ halini kavrayan tevhidin hakikatine erer. Çünkü fark ayırır, cem‘ birleştirir, tevhide götürür. Cem‘ huzur halinden gaybet haline geçme, kendini ilâhî tasarruf altında görmedir. Kulun Allah’a amellerle ulaşması fark, Allah’a yine Allah ile ulaşması cem‘dir. Bir başka tarife göre cem‘ olağan üstü fiiller, fark da olağan fiillerdir. Buna göre mûcize ve kerâmetler cem‘, yaratıkların normal fiilleri farktır. Yaratıkların fiillerini yaratana izâfe etmekle yaratanın fiillerini yaratıklara nisbet etmek arasında fark vardır. Biri Hakk’ı tâzim edip halkı ve kendini küçük görmektir, diğeri ise varlık ve büyüklük iddiasıdır. Bir kimseden insanların fiillerine benzemeyen olağan üstü bir fiil ve hal zuhur edince onun faili mutlaka Allah’tır. Ateşe atılan Hz. İbrâhim’in yanmaması, kuyuya atılan Hz. Yûsuf’un kurtulması gibi. Nitekim Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber’in cem‘ halindeki fiillerini kendisine

nisbet etmiş ve, “Attığın zaman sen atmadın, Allah attı” (el-Enfâl 8/17) buyurmuştur. Bir hadîs-i kudsîde, kulluğun tadına vararak ibadet eden kimselerin fiillerinin Cenâb-ı Hakk’a izâfe edilmesine bakılırsa (bk. Buhârî, “Rikak”, 38), Allah’ın sevgisine mazhar olan kulun bu fiillerin kâsibi olmaktan bile çıktığı ve bunların Hakk’ın fiilleri haline gelmesiyle cem‘in gerçekleştiği anlaşılır.

İbnü’l-Arabî, “Cem‘ halkı görmeksizin Hakk’a işarettir” diyerek ahadiyyet*in cem‘ ile beraber bulunduğunu ifade eder. Ona göre ahad ancak cem‘ ile, cem‘ de ahad ile olur. Nitekim, “Nerede bulunursanız Allah sizinle beraberdir” (el-Bakara 2/115) meâlindeki âyette ifade edilen beraberlik cem‘dir. Âlemin varlığına rağmen Hak ile beraberlik devam ettiği sürece cem‘in hükmü de devam eder.

Cem‘ ile fark, ışık ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi daima birbirini izler; cem‘ ortaya çıkınca fark kaybolur; fark zâhir olunca cem‘ zâil olur. Birinin varlığı diğerinin yokluğudur. Sâlik için her ikisi de zaruridir. Çünkü fark olmayınca kulluk, cem‘ olmayınca da Hakk’ı tanıma (mârifet) gerçekleşmez. Bundan dolayı Fâtiha sûresindeki, “Ancak sana kulluk ederiz” ifadesi farka, “Ancak senden yardım dileriz” ifadesi de cem‘e işaret sayılır. Tasavvufta cem‘ ve farkın birlikte bulunması hali gerçek tevhid şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Aziz Mahmud Hüdâyî, Necâtü’l-garîk fi’l-cem‘ ve’t-tefrîk adlı manzum risâlesindeki bir beyitte bunu şöyle ifade etmiştir: “Şunun kim cem‘i yok irfânı yoktur/Şunun kim farkı yok ilhâdı çoktur”.

Cem‘in en üst derecesi olan cem‘u’l-cem‘, bütün varlık ve yaratıkları Hak ile görerek birinin varlığı diğerine engel olmadan kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşahede etmektir. Kulun “beka billâh” vasfını kazanması sekr*den sonraki sahv*, cem‘den sonraki ikinci fark halidir. Sâlik, cem‘u’l-cem‘ halinde her şeyi hakikati üzere Hak ile kaim görerek her hak sahibine hakkını verir. Cem‘u’l-cem‘, cem‘ ile farkın aynı anda bulunmasıdır. Bu hale sahip olan kişi eşyaya cem‘ nazarıyla baktığında da gözünden fark hali büsbütün zâil olmaz; fark nazarıyla baktığında da eşyayı Hak ile kaim gördüğü için cem‘ hali yok olmaz. Bu şekilde ubûdiyyet ile rubûbiyyet arasındaki farkları görerek tevhidin gerçeğine erer. Cem‘ halinde ise sâlik mâsivâdan bütünüyle fâni olarak ahadiyyet mertebesine ermekte, Hakk’ın

dışındaki eşya ile ilgili hislerini tamamen kaybetmekte (sekr), kendini Hakk'ın tasarrufunda kabul etmekte, fakat kulluk görevlerini ifa için de sahv haline dönmesi gerekmektedir. Bu sebeple cem'den sonraki bir hal olan ve cem' ile farkı birleştiren cem'u'l-cem'e "sahv-ı sânî" de denilir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Tâʿrîfât, "Cemʿ" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 234-235; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 270-272; Hasan M. eş-Şerkavî, Elfâzü's-sûfiyye, İskenderiye, ts. (Dârü'l-Ma'rifeti'l-câmiiyye), s. 126-127; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, s. 41; Buhârî, "Rikak", 38; İbn Mâce, "Mukaddime", 23, "Zühd", 2; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-hukukillâh (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 79-80; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 283-284, 416, 549-550; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 142-144; Sülemî, Tabakat, s. 70, 157, 166, 333, 380, 468; a.mlf., Resâʾil (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1982, s. 33, 132; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 222-227; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (trc. Suâd Abdülbâkı Kandîl), Kahire 1975, II, 493-500; Abdullah el-Ensârî, Menâzilü's-sâʾirîn, Kahire 1326/1908, s. 50-51; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 563-564; a.mlf., Meşrebü'l-ervâh, s. 149; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Kahire 1973, s. 474-478; İbnü'l-Fâriz, Dîvân (nşr. Abdülhâlik Mahmûd), Kahire 1984, s. 102, 104, 121; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 65; II, 133, 516, 632; III, 318; IV, 306-307; a.mlf., Fusûs, Beyrut 1400/1980, I, 79, 93; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 444-461; Aziz Mahmud Hüdâyî, Necâtü'l-garîk fi'l-cemʿ ve't-tefrîk (nşr. Mehmed Gülşen, Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî içinde), İstanbul 1338-40, s. 37; Hasan Âsî, et-Tefsîrü'l-Kurânî ve'l-lugati's-sûfî fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1938, s. 178; E. V. Meyerovitch, Mystiques et poésie en Islam, Paris 1972, s. 114-115; M. Gazî Arabî, en-Nusûs fî mustalâhâti't-tasavvuf, Dımaşk 1985, s. 82-83.

Hasan Kâmil Yılmaz

CEM

جم

Klasik Fars ve Türk edebiyatlarında çokça anılan efsanevî İran hükümdarlarından biri.

İran'da hüküm süren ilk sülâlelerden Pîşdâdiyân'ın dördüncü ve en büyük hükümdarıdır. Hamdullah Müstevfî Târîh-i Güzîde'de (s. 80 vd.), Cem'in bazı tarihçilere göre Hz. Âdem'le aynı kişi, bazılarına göre ise Hz. Âdem'in yedinci oğlu Geyûmers'in torunu olduğuna dair rivayetleri naklederek soyunu şöyle kaydetmektedir: Tahmûras-Hûşeng-SiyâmekGeyûmers. Cem'e güzel yüzlü oluşu sebebiyle Pehlevîce "ışık ve nur" anlamına gelen Şîd lakabı verilmiş ve Cemşîd adıyla da anılmıştır (İbnü'l-Belhî, s. 29-30; Mîrhând, I, 516). Bu görüşe Arap tarihçileri de katılmaktadır (Taberî, I, 174). İbnü'l-Esîr ise Cem'in "ay" mânasına geldiğini söyler (el-Kâmil, I, 64).

İran mitolojisine göre insanlar ilk defa Cem döneminde askerler, sanatkârlar ve çiftçiler olmak üzere üç sınıfa ayrılmış, birçok meslek de yine onun zamanında ortaya çıkmıştır. Topraktan maden üretimi ve savaş aletleri yine ilk defa Cem zamanında yapılmış, tıp ilmi bu sırada Yâbel adlı bir kişi tarafından başlatılmış, Yâbel'in kardeşi Yübel mûsikiyi icat etmiştir. Yâbel'in diğer kardeşi Tübel ise birçok sanatın kurucusudur. Çok akıllı bir hükümdar olan Cem, dönemindeki bu büyük ilerlemenin verdiği gururla tanrı olduğunu iddia etmiş ve insanların tapmaları için heykellerini yaptırarak her tarafa göndermiştir. 700 yıl hüküm süren Cem, yine Pîşdâdiyân soyundan gelen Dahhâk tarafından tahtından indirildikten sonra 100 yıl daha yaşamıştır. Zalim bir hükümdar olan Dahhâk da Gâve adlı bir demircinin başlattığı isyan sonucu öldürülmüş ve tahta Cem'in neslinden adaletiyle tanınan Ferîdûn geçmiştir.

Yine mitolojiye göre Cem, güneşin Koç (Hamel) burcuna girdiği 21 Mart günü Azerbaycan'a gelmiş, doğu yönünde yüksekçe bir yere tahtını kurdurarak oturmuş, güneş doğunca Cem'in taht ve tacında bulunan

mücevherlerin parlaması ve gece ile gündüzün eşit olması sonucu bu güne "nevruz" (yeni gün) denilmiştir. Nevruzu bayram olarak ilân eden Cem'e halk Şîd unvanını vermiştir

(Sâdık Kiyâ, s. 103). Cem'le ilgili bu efsanenin Hint kaynaklı olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim İran'ın İslâm öncesi kutsal kitabı Avesta'da Zerdüşt'ün Brahman'ın dininden ayrılıp yeni bir din icat ettiği, ülkesinden uzaklaştırılınca İran'a giderek orada halka eski Hint mitolojisini öğrettiği anlatılmaktadır. Cem'in adı Avesta'da Pehlevîce şekliyle "Yima", lakabı Şîd ise "Haseeta" olarak geçmektedir.

Öte yandan İran'ın İslâmlaşmasından sonra İran mitolojisiyle Sâmî peygamberler hakkındaki kıssalar arasında ilgi kurulmuş (Muhammed Muîn, s. 83), bu arada bazı özellikleri dolayısıyla Hz. Süleyman Cem'e benzetilmiştir. Bu sebeple Cem klasik Fars ve Türk edebiyatlarında kuş, dev, peri ve yüzük kelimeleriyle birlikte kullanıldığında Hz. Süleyman kastedilmiştir. Efsaneye göre bir gün havada ayaklarına yılan sarılmış bir kuş gören Cem, okçularına kuşu yaralamadan yılanı öldürmelerini emreder. Okçular kuşu kurtarırlar, kuş da bu iyiliğine karşılık Cem'e birkaç tohum getirir. Cem bu tohumlardan yetişen asmalardan üzüm, üzümden de şarap elde eder; yedi köşeli bir kadeh (câm) yaptırarak kabiliyetlerine göre çevresindekilere bu kadehin birer köşesinden şarap sunar. Câm-ı Cem, câm-ı Cemşîd, câm-ı cihânnümâ, câm-ı gîtî-nümâ gibi adlar verilen Cem'in bu kadehinin özelliği sadece onunla içki sunulmasıdır. Kâinatta olup biten her şeyin görüldüğü, aynı adlarla anılan kadeh şeklindeki aynayı ise yine Pîşdâdiyân soyundan Keyhusrev yapmıştır. Firdevsî, Şehnâme'sindeki "Bîjen ile Münîje" hikâyesinde Keyhusrev'in bu aynada Bîjen'in nerede olduğunu görüp onu kurtardığını anlatır.

Câm-ı Cem tabiri İslâmî dönem İran edebiyatında tasavvufî bir muhteva kazanmıştır. Senâî ona gönül, Attâr Hızır ve âb-ı hayât, Mevlânâ gönül gözü ve gönül aynası, Şebüsterî nefs-i dânâ (insân-ı kâmil) mânasını vermiştir. Hâfız ise câm-ı cihân-bîn, kadeh-i âyîne-kirdâr, âyîne-i İskender tamlamalarını câm-ı Cem anlamında kullanmıştır (M. Kelîm Şehresâmî, s. 109 vd.).

Divan edebiyatında Cem genellikle kadehiyle birlikte ve şarabın mucidi

olarak anılmıştır. Bezm (içki meclisi) ve Nevruz vesilesiyle de zikredilen Cem aynı zamanda kudretiyle ele alınır. Fuzûlî'nin, "Hâk-i Cem üzre çıkıp lâle tutup câmını der/Ki kimin var ise bir câmı bugün oldur Cem" beyti bütün bu özellikleri hatırlatan bir örnektir. Cem, ayna ile beraber kullanıldığında ise İskender kastedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, II, 316; Gıyâseddin Mustafa Âbâdî, Gıyâsü'l-lugāt, Leknev 1359, "câm-ı cem" md.; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, I, 659; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 48; Ca'fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 148-151; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 174; Firdevsî, Şehnâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1967, I, 38-98; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 64; İbnü'l-Belhî, Farsnâme (nşr. G. Le Strange), London 1962, s. 29-30; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Browne), s. 80 vd.; Mîrhând, Ravzatü's-safâ, I, 516; Necmettin Halil Onan, İzahlı Divan Şiiri Antolojisi, İstanbul (1940) 1989, s. 494-495; Levend, Divan Edebiyatı, s. 156-157; Sâdık Kiyâ, Aryâmihr, Tahran 1346 hş., s. 101-108; Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevi ve Şerhi, İstanbul (1973-74) 1985, I, 284; II, 256-257; Harun Tolasa, Şeyhülislâm Bahâyî Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler, İstanbul 1979, s. 250-251; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili, Ankara 1987, s. 123-124; Osman Horata, Nedîm-i Kadîm Dîvançesi, Ankara 1987, s. 191; Muhammed Muîn, Mecmûa-i Makalât, Tahran 1367, s. 83; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 182-183; Muhammed Kelîm Şehresâmî, "Istılâh-ı Câm-ı Cem der Şir-i Hâfız", Dâniş, XIII, İslâmâbâd 1367, s. 109-116; Kamûsü'l-a'lâm, III, 1834; IV, 2997; Dihhudâ, Lugatnâme, X/2, s. 87-88; Selçuk Eraydın, "Cem", TDEA, II, 33-34.

Nurettin Albayrak

el-CEM‘ BEYNE RE’YEYİ’l-HAKÎMEYN

الجمع بين رأيي الحكيمين

Fârâbî’nin (ö. 339/950) Eflâtun ile Aristo’nun felsefî sistemlerini uzlaştırmak amacıyla yazdığı kitap.

Eserin tam adı el-Cemʿ beyne reʾyeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlîs’tir. Bazı yazma nüshalarında ise Kitâbü İttifâkı reʾyi’l-hakîmeyn Eflâtûn ve Aristotâlîs, Makale fi’l-cemʿ beyne reʾyeyni Eflâtûn ve Aristo, Risâletü’l-cemʿ beyne’r-reʿyeyn şeklinde farklı yazılışlara rastlanmaktadır. Fârâbî, hacim bakımından küçük, fakat konu ve muhteva itibariyle çok önemli olan bu eseri yazmaktaki amacını açıklarken kendi döneminde birçok kimsenin âlemin kıdemi, ilk yaratıcının ispatı, nefis ve akıl problemiyle siyaset, ahlâk ve mantığa dair konularda Eflâtun ile Aristo arasında çok derin görüş ayrılıkları bulunduğu kanaatinde olduğunu hatırlatarak kendisinin bu kitapta iki filozofun sistemlerinde esasta bir farklılık bulunmadığını ortaya koymak ve kitaplarını okuyanların zihinlerinde meydana gelebilecek şüpheleri gidermek için ikisinin görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eserlerinde şüphe ve tereddüde yol açan noktaları izah etmek istediğini belirtmiştir (bk. Fârâbî, Felsefe Arkivi, s. 221).

Şüphesiz bu uzlaştırma teşebbüsünün asıl sebebi, Fârâbî’nin burada gösterdiğinden çok daha derinlere inmektedir. Bu sebep, İslâm toplumunda filozoflara ve felsefî bilgiye karşı duyulan güvensizliktir. Zira düşünce tarihi boyunca felsefeye yöneltilen en önemli eleştirilerden biri şudur: Her peygamber kendisinden önceki peygamberleri tasdik ettiği, ilimler daha önceki ilmî veriler üzerinde yükselip gelişmelerini sürdürdüğü halde filozoflar genellikle birbirinin doktrinlerini reddetmektedirler. Nitekim Antikçağ’ın iki ünlü filozofu olan Eflâtun’la öğrencisi Aristo’nun felsefî sistemleri bile birbirinden çok farklıdır.

Bu gibi eleştirilere cevap vermek üzere Helenistik ve Patristik dönemlerde Eflâtun'la Aristo'nun sistemlerini uzlaştırma, dolayısıyla felsefeyi savunma amacıyla birçok eser kaleme alınmıştır. Özellikle İskenderiye okulundan yetişen Yeni Eflâtuncu filozoflar bu problem üzerinde ısrarla durmuş ve felsefenin birliği tezini her vesile ile savunmuşlardır. Meselâ Porphyrius (ö. 304) On the fact that the systems of Plato and of Aristotle are one and the Same adlı bir risâle yazmış (Lyons, s. 56), Romalı bir filozof ve teolog olan Boethius da (ö. 525) bu konuda bir eser kaleme almıştır. Fârâbî'nin kendinden önceki bu çalışmalardan haberi olduğu şu ifadesinden anlaşılmaktadır: "Ammonius'un (ö. V. yüzyılın sonları), Allah'ın varlığı hakkında bu iki filozofun görüşlerini anlatan bir risâlesi vardır" (Felsefe Arkivi, s. 246).

Bu uzlaştırma çabaları felsefî olduğu kadar dinî bir gerekçeden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki: Bu filozoflara göre bir tek hakikatin farklı açılardan yorumlanması neticesinde felsefedeki ekoller ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla felsefe doktrinleri arasındaki ayrılık hakiki değil lafzî ve zâhirîdir. Bu sebeple filozofların farklı görüşlerini yorumlamak suretiyle aralarında bir uzlaşma sağlamak her zaman mümkündür. Yine bu filozoflar, felsefe ile dinin kaynak ve amaçlarının bir ve aynı olduğunu, aralarındaki ihtilâfın terminolojiden ve hitap ettikleri kesimlerin zihnî kapasitelerinin farklı olmasından kaynaklandığını iddia etmektedirler.

O halde yapılması gereken şey, önce bu filozofların görüşleri arasında temelde bir fark olmadığını göstererek felsefenin birliği ilkesini tesbit etmek, son tahlilde de felsefe ile din arasında uzlaşmayı sağlamak suretiyle gerçeğin birliği ilkesini ortaya koymaktır.

Fârâbî, Eflâtun'la Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak için felsefenin tarifinden yola çıkar. Ona göre her iki filozof da felsefeyi "varlık olarak varlığın bilgisi" şeklinde tarif etmişlerdir. Tarifte görüş birliği olduktan sonra ayrıntılardaki farklılık önemli değildir. Ona göre ayrılık olduğu yolundaki iddia şu üç yanlış anlayışın birinden kaynaklanmaktadır: Ya felsefenin mahiyetini açıklayan yukarıdaki tarif doğru değildir veya bu iki filozofun sistemleri hakkında herkesin sahip olduğu düşünce zayıf ve tutarsızdır, yahut da ihtilâf bulunduğunu savunanların bilgisinde eksiklik vardır. Fârâbî, bunlardan ilk ikisinin ihtimal dışı olduğunu söyleyerek

üçüncü şık üzerinde durur ve, "Eflâtun'la Aristo'nun yaşayışları, davranışları ve çoğu düşünceleri arasındaki ihtilâf görünüşten ibaretken birtakım zorlama ve hayaller sonucu aralarında tam bir ihtilâf bulunduğunu nasıl olur da akıl kabul eder!" (a.e., s. 224) diyerek görüş ayrılığı fikrini ortaya atanlara karşı hayretini belirtir.

Her ne kadar Fârâbî el-Cemʿ in giriş kısmında kendi döneminde başlıca yedi mesele üzerinde tartışıldığını söylüyorsa da gerçekte uzlaştırmayı on üç problem üzerinde denemiştir. Fakat bu teşebbüsünde başarılı olduğu söylenemez. Çünkü Eflâtun'la Aristo arasındaki görüş ayrılığı, filozofun iddia ettiği gibi yüzeysel değil köklü ve temel problemlere ilişkindir. Dolayısıyla gaye ve hedeflerinin aynı olması sistemlerinin de aynı olmasını gerektirmez. Meselâ en önemli görüş ayrılıklarından birini teşkil eden "cevher" konusunda Eflâtun önce mânevî cevherlerin yani idealların geldiğini savunurken Aristo "ilk cevherler" dediği maddî varlıklara öncelik vermiştir. Bu sebeple dünya görüşü itibariyle bu iki filozoftan birincisi idealist, ikincisi ise realist olarak tanınır. Fârâbî'ye göre bu iki görüş arasındaki zıtlık, cevher teriminin farklı alanlarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Eflâtun cevher konusundaki düşüncelerini Timaios ve Küçük Politeia'da metafizik problemleri tartışırken, Aristo ise Kategoriler ve I. Analitikler'de mantık ve fiziğe dair görüşlerini temellendirirken ortaya koymuştur. Dolayısıyla görüş ayrılığı bir problemi farklı alanlarda tartışmaktan kaynaklanmıştır ve bu da sanıldığı kadar önemli bir şey değildir. "Çünkü cevherleri aynı açıdan ele aldıkları ve aynı gayeyi güttükleri halde farklı sonuca varsalardı işte o zaman ihtilâf söz konusu olurdu. Durum böyle olmadığına göre, cevherlerin önce gelmesi ve üstün tutulması hakkında ikisinin görüşlerinin birleştiği açıklık kazanmış oluyor" (a.e., s. 227-228). Ancak bu iki filozofun dünya görüşlerini belirleyecek ve sistemlerinin temelini oluşturacak kadar önemli olan bu ihtilâfı aynı terimi farklı alanlarda kullanmaktan kaynaklanan bir ihtilâf şeklinde yorumlayarak problemi basite irca etmek mümkün değildir.

Fârâbî'nin uzlaştırmayı denediği problemlerden biri de idealar teorisiyle ilgilidir. Eflâtun felsefesinin temel karakterini oluşturan bu teoriyi Aristo her fırsatta eleştirdiği halde Fârâbî, yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen, muhteva itibariyle Plotin'in Enneades adlı eserinin IV, V ve VI. bölümlerinden ibaret olan ve Esûlûcyâ (Theologia) diye tanınan kitaba

dayanarak bu uzlaştırmayı gerçekleştirmeye çalışır. Plotin idealların varlığını kabul etmekte, fakat onları Allah'ın varlık hakkındaki ezelî bilgisi şeklinde yorumlamaktaydı. Gerçi Fârâbî Aristo'nun öteki eserlerindeki fikirleriyle Esûlûcyâ'daki görüşler arasında bâriz bir çelişki bulunduğunun farkındadır. Bu yüzden kitabın Aristo'ya ait olup olmadığı hususunda bazı ihtimalleri tartışır; fakat sonuçta, "Bu gibi düşünceleri dile getiren kitaplar uydurma oldukları iddia edilemeyecek derecede ün yapmışlardır" diyerek Esûlûcyâ'nın yaygın şöhreti karşısında onun Aristo'ya ait bir eser olduğunu kabul eder.

İdealar konusunda Fârâbî de Yeni Eflâtuncu filozoflar gibi düşünerek onları Allah'ın varlık hakkındaki ezelî bilgisi şeklinde yorumlar. Ona göre her şeyi yaratan ve icat eden Allah'ın zâtında icat etmek istediği şeylerin sûretlerinin (idealar) bulunması gerekir. Allah'ın zâtı ezelî ve ebedî olduğuna göre onun nezdindeki idealar da ezelî ve ebedî olacaktır. Eğer Allah'ın zâtında yaratmak istediği varlığın planı, sûret ve izleri bulunmamış olsaydı yaratışında neyi örnek alacaktı? Allah'ın zâtında bu şekildeki tasavvurların bulunmadığını iddia etmek, O'nun varlığı tahmine göre, gelişigüzel, gayesiz ve iradesiz yarattığı anlamına geleceğinden son derece sakıncalıdır. O halde bu anlamda idealarin varlığını kabul etmek bir zorunluluktur (a.e., s. 250).

Fârâbî ideaları bu şekilde yorumlamakla hem Eflâtun ile Aristo arasında bir asgari müşterek aramış, hem de dinî telakki ile felsefe arasında bir uzlaştırmayı amaçlamış görünmektedir. Halbuki Eflâtun'un idealardan anladığı şey bundan çok farklıdır. Eflâtun ideaları bu varlığın arşetipi (ilk örneği) olan reel varlıklar şeklinde görüyordu. Onları küllî fikirler veya ilâhî tasavvurlar şeklinde yorumlamak Eflâtun felsefesinin özüne aykırıdır. Dolayısıyla iki filozofun sistemleri çerçevesinde bu yönde bir uzlaşma aramak hem gereksiz hem de imkânsızdır.

İslâm düşünce tarihinde önemli tartışmalara sebep olan âlemin ezelîliği veya yaratılmışlığı meselesi, Fârâbî'nin bu eserde uzlaştırma konusu olarak ele aldığı problemlerin en önemlisini teşkil etmektedir. Eflâtun âlemin yaratılmışlığını (buradaki yaratma, kaostan kosmosa geçiş anlamındadır), Aristo ise ezelîliğini savunur. Fârâbî Aristo'nun bazı eserlerinden âlemin ezelîliğini ifade eden cümleler aktararak onların yorumunu yapar. Meselâ es-Semâʾ ve'l-ʿâlem (De Caelo et Mundo) adlı kitabındaki, "Bütün varlık

için zaman bakımından bir başlangıç yoktur” cümlesi ona göre âlemin ezelî olduğunu ifade etmez. Çünkü Aristo birçok eserinde zamanın feleğin hareketi sonucu meydana geldiğini söyler. Bir şeyden meydana gelen ise kendini meydana getireni kuşatamaz. O halde, “Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur” sözünün anlamı, âlem organik veya inorganik varlıklar gibi tedricî olarak meydana gelmiş değildir; yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiş demektir (a.e, s. 244). Fârâbî bu konudaki görüşünü kanıtlamak için yine Esûlûcyâ’ya başvurur. O bu konuda fâil sebeple yaratıcı sebep arasında bir fark gözetmez. Oysa her yaratıcı sebep aynı zamanda fâil sebeptir; fakat her fâil sebep yaratıcı sebep değildir. Kaldı ki Aristo’nun terminolojisinde yaratma diye bir kavram mevcut değildir. Birbirini gerekli kılan heyûlâ (madde), hareket ve zaman ezelîdir. Onun bu konudaki kesin tavrını şu cümle ifade etmektedir: “Her ne olursa olsun, ezelî olduğu halde âlemin yaratılmış olduğunu iddia etmek bir imkânsızlığı tasdik etmektir” (De Caelo et Mundo, vr. 279b). Fârâbî, Aristo’nun eserlerinde

âlemin ezelîliği ile ilgili düşüncelerini âdeta görmezlikten gelmiştir. Üstelik daha da ileri giderek şöyle der: “Bu iki filozofun yaratma problemini açık ve inandırıcı delillerle izah eden takipçilerinin sayesinde Allah akıl ve düşünce sahiplerini kurtarmamış olsaydı insanlar hayret ve şaşkınlık içinde kalırlardı” (Felsefe Arkivi, s. 246). Şüphesiz bu iki filozofun şahsında felsefeyi savunmak amacıyla söylenen bu abartılmış ifadenin tarihî ve ilmî açıdan bir değeri yoktur. Çünkü İslâm kelâmcılarının bu hususta ortaya koyduğu çalışmaları görmezlikten gelmek mümkün değildir.

Sonuç olarak Fârâbî, Eflâtun ile Aristo’nun görüşlerini uzlaştırma çabasında başarılı olamamış, bazı konularda Eflâtun’un, bazılarında ise Aristo’nun yanında yer almıştır. Esasen bu uzlaştırma çabaları Helenistik dönemden beri süregelmiştir. Bu açıdan Fârâbî’yi bu geleneğin İslâm toplumundaki bir devamı olarak görmek gerekir. Ancak eser, Fârâbî’nin diğer kitaplarında yer almayan bazı fikirlerini öğrenme imkânı sağladığı ve faydalandığı kaynakları verdiği için gerçekten önemlidir.

el-Cemʿ, Fârâbî’nin bazı risâlelerini ihtiva eden ve F. Dieterici tarafından es-Semeretü’l-marziyye adıyla yayımlanan (Leiden 1890) mecmuada ilk

risâle olarak (s. 1-33) yer almıştır. Aynı risâleler el-Mecmûʿ adıyla tekrar yayımlanırken (Kahire 1325/1907) el-Cemʿ burada da yine ilk risâleyi teşkil etmiştir (s. 1-39). Daha sonraki yıllarda yapılan ticarî neşirlerin ardından Albir Nasrî Nâdir risâlenin tenkitli metnini yayımlamıştır (Beyrut 1968). Farsça bir çevirisi bulunan (Cumbur, s. 6) el-Cemʿ, Mahmut Kaya tarafından "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve Felsefe Arkivi'nde neşredilmiştir (sy. 24, İstanbul 1984, s. 221-254).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], De Caelo et Mundo (trc. J. L. Stocks), New York 1941, s. 279b; Fârâbî, es-Semeretü'l-marziyye fî baʿzi'r-risâlâti'l-Fârâbiyye (nşr. F. Dieterici), Leiden 1890, s. 1-33; a.mlf., "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" (trc. Mahmut Kaya), Felsefe Arkivi, sy. 24, İstanbul 1984, s. 221, 224, 227-228, 244, 246, 249, 250; Cemîl Salîbâ, Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ, Dımaşk 1935, s. 39-58; Abdurrahman Bedevî, Eflûtîn ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977; a.mlf., Aristo ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1947; Müjgân Cumbur, Fârâbî Bibliyoğrafyası, Ankara 1973, s. 6; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 290-291; M. C. Lyons, "A Greek Ethicol Treatise", Oriens, sy. 13-14 (1960-61), s. 56; Roger Arnaldez, "İslam'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti" (trc. Ahmet Aslan), DTCFD, XXVIII/1-2 (1974), s. 231-241.

Mahmut Kaya

el-CEM‘ BEYNE’s-SAHÎHAYN

(الجمع بين الصحيحين)

Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîh’lerindeki hadisleri bir araya toplayan eserlerin ortak adı.

En güvenilir hadisleri ihtiva etmeleri sebebiyle kısaca Sahîhayn diye anılan Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîh’leri, yazıldıkları devirden itibaren müslümanlar arasında büyük itibar görmüş ve değişik türde pek çok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışma nevilerinden biri olan el-Cemʿ beyne’s-Sahîhayn adlı eserlerde Sahîhayn’ın hadisleri ya çok defa senedleri olmaksızın alfabetik şekilde veya sahâbî râvilerine göre müsned* tertibinde bir araya getirilmiştir. Bu eserlere alınan hadislerin el-Câmiʿu’s-sahîh’lerden sadece birinde veya her ikisinde bulunması arasında fark gözetilmemiştir.

Bu türün ilk örneğini Cevzakī (ö. 388/998) ortaya koymuş, onun Kitâbü’s-Sahîh mine’l-ahbâr adıyla da anılan eseri günümüze gelmiştir (Rabat, Evkaf, nr. 118; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 20.075 b). Berkanî’nin (ö. 425/1034) müsned tertibinde olması sebebiyle el-Müsned adıyla bilinen eseri ile (Haydarâbâd, Âsafiye Ktp., nr. I, 670, hadis 595) Humeydî’nin (ö. 488/1095) aynı tarzda telif ettiği el-Cemʿ beyne’s-Sahîhayn*i de bu gruba dahildir. Aynı konuda Begavî el-Ferrâ’nın (ö. 516/1122) yazdığı el-Câmiʿ (el-Cemʿ) beyne’s-Sahîhayn’in günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Ebû Nuaym Ubeydullah b. Hasan b. Ahmed’in (ö. 517/1123) el-Câmiʿ beyne’s-Sahîhayn’i (Dublin, The Chester Beatty Library, nr. 3447), ayrıca İbnü’l-Harrât (ö. 581/1185) (Nuruosmaniye Ktp., nr. 769, 770; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 395), Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed el-Merî (ö. 582/1186) ve Ömer b. Bedr el-Mevsılî’nin de (ö. 622/1225) (British Museum, Or. 5910) aynı adla anılan eserleri bulunmaktadır.

Radıyyüddin es-Sâgānî'nin (ö. 650/1252) Meşâriku'l-envâr diye şöhret bulan, senedlerini vermeden 2267 merfû* hadisi alfabetik olarak bir araya getiren eseri, Eşref b. Abdülmaksûd tarafından el-Cemʿ beyne's-Sahîhayn adıyla Beyrut'ta yayımlanmıştır (1409/1989). İbn Hacer el-Askalânî ise (ö. 852/1449) hadislerin senedlerini de zikretmek suretiyle konularına göre düzenlediği el-Cemʿ beyne's-Sahîhayn'inde çeşitli müstahrec*lerden ilâvelerde bulunmuştur. Onun bundan başka Humeydî'nin aynı adlı eserini ihtisar ettiğini Kâtib Çelebi zikretmektedir.

Etrâfü's-Sahîhayn adıyla anılan eserleri de bu tür arasında değerlendirmek mümkündür. Bu eserlerde Sahîhayn hadislerini rivayet eden sahâbîlerin isimleri alfabetik olarak sıralandıktan sonra rivayetlerinin baş tarafından bir bölüm yine alfabetik olarak zikredilmekte ve bu hadislerin çeşitli isnadları verilmektedir. Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010) Etrâfü's-Sahîhayn adlı eseriyle (Sezgin, I, 220) bu nevin ilk örneğini meydana getirmiştir (bk. ETRÂF). Hem Sahîh-i Buhârî hem Sahîh-i Müslim'de bulunmaları sebebiyle "müttefekun aleyh" adı verilen hadisleri bir araya getirme faaliyetleri de daha dar kapsamlı olmakla beraber el-Cemʿ beyne's-Sahîhayn çalışmasının

bir türü kabul edilmelidir. Bilindiği kadarıyla bu sahanın ilk eseri, Ebü'l-Mecd İsmâil b. Hibetullah b. Bâtîş el-Mevsılî (ö. 655/1257) tarafından telif edilen el-Beyân ʿamme'ttefeka ʿaleyhi'ş-Şeyhân'dır (Âtıf Efendi Ktp., nr. 599).

Sahîhayn'daki hadisleri olduğu kadar onların râvilerini de bir araya getirmek üzere Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim (Beyrut 1407/1987) adlı eseriyle başlattığı çalışma türü gelişerek devam etmiştir (bk. SAHÎHAYN).

BİBLİYOGRAFYA

Sâgānî, el-Cemʿ beyne's-Sahîhayn (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd), Beyrut 1409/1989, nâşirin girişi, s. 17-19; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 440; Tecrid Tercemesi, I, 262-263; Keşfü'z-zunûn, I, 599-600; Brockelmann,

GAL, I, 458; Suppl., I, 610, 634; Sezgin, GAS, I, 132, 142-143, 220; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 173, 179; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer el-ʿAskalânî, Bağdad, ts. (Dârü'r-Risâle), I, 335.

M. Yaşar Kandemir

el-CEM‘ BEYNE’s-SAHÎHAYN

(الجمع بين الصحيحين)

Humeydî’nin (ö. 488/1095) Sahîhayn’ı müsned şeklinde bir araya getiren eseri.

Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîh’leri üzerinde yapılan muhtelif çalışma nevilerinden biri de bu iki eseri bir araya getirme (cem‘) faaliyetidir. Cevzakī (ö. 388/998) ile başlayan ve günümüze kadar değişik hacimlerde ondan fazla eserin yazılmasıyla sonuçlanan bu çalışmaların en güzeli, İbnü’l-Esîr’in de belirttiği gibi Humeydî’nin bu kitabıdır. Tam adı el-Cemʿ beyne’s-Sahîhayn Sahîhi’l-Buhârî ve Sahîhi Müslim olan eserde, aşere-i mübeşşere* başta olmak üzere Sahîhayn’da rivayeti bulunan sahâbîler fazilet derecelerine göre sıralandıktan sonra her birinin rivayet ettiği hadisler bir arada topluca verilmiştir. Humeydî Sahîhayn üzerine yazılan müstahrec*lerden faydalanarak bunlardaki bazı rivayetleri de eserine almış, ancak Sahîhayn’da olmayan bu rivayetleri kitabına ilâve etmesi sebebiyle Zeynüddin el-Irâkī tarafından tenkit edilmiştir. Müellif, İsmâîlî ve Berkānî’nin müstahreclerinde gördüğü bazı bilgileri eserine almakla beraber Buhârî ve Müslim’in rivayetlerinin nerede başlayıp nerede son bulduğunu, ilâvelerin kime ait olduğunu çok defa belirtmiş ve karışıklığa meydan vermemiştir. İbnü’l-Esîr Câmiʿu’l-usûl’ünü telif ederken Sahîh-i Buhârî ile Sahîh-i Müslim’deki hadisler için Humeydî’nin bu eserini esas almıştır.

el-Cemʿ beyne’s-Sahîhayn’ın bir kısım yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 437; Yûsuf Ağa, nr. 101; diğer nüshaları için bk. GAL Suppl., I, 578). Eser üzerine bazı şerh ve ihtisar çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan Vezir İbn Hübeyre’nin el-İfsâh (el-Îzâḥ) ʿan meʿâni’s-sıhâh, adlı eseri Muhammed Râgıb Tabbâh tarafından

Halep'te basılmıştır (1928). Ziyâeddin Makdisî'ye ait olan Kelâmü'z-Ziyâʾ el-Makdisî ʿalâ şeyin min ehâdîsi'l-Cemʿ beyne's-Sahîhayn'ın bir nüshası ise Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmûa, nr. 85/12). Ayrıca Hasan b. Hatîr ez-Zahîr'in el-İfsâḥ'ı ihtisar edip bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle el-Cemʿe el-Hücce adıyla bir şerh yazdığı, İbn Hacer el-Askalânî'nin de el-Cemʿi ihtisar ettiği bilinmektedir (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 600).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-usûl (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 55; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, nâşirin girişi; XIX, 121; Irâkī, Fethu'l-mugīs (nşr. Mahmûd Rebî'), Beyrut 1408/1988, s. 20; Tecrid Tercemesi, I, 262-263; Keşfü'z-zunûn, I, 599-600; Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn, s. 150-152; Brockelmann, GAL Suppl., I, 578; a.mlf., "Mayurkî", İA, VII, 417; Sezgin, GAS, I, 132, 142; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 173; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer el-ʿAskalânî, Bağdad, ts. (Dârü'r-Risâle), I, 336.

İsmail L. Çakan

CEM SULTAN

(ö. 900/1495)

Osmanlı şehzadesi.

Fâtih Sultan Mehmed'in üçüncü oğlu olup 27 Safer 864'te (23 Aralık 1459) Edirne'de doğdu. İki lalası ile birlikte henüz on yaşında iken 1469'da Kastamonu'ya sancak beyi olarak gönderildi. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra önce İstanbul'a, oradan da Rumeli'ye gitmesi emredildi. Babasının 1473'te Otlukbeli'de Akkoyunlular'la mücadelesi sırasında mağlûp olduğu yolundaki söylentiler üzerine lalaları Nasuh ve Kara Süleyman kendisine biat ettiler. Ancak bunu duyan Fâtih oğlunu azarladığı gibi lalalarını da öldürttü.

Ağabeyi Şehzade Mustafa'nın Konya'da ölümü üzerine 1474'te sancak beyi olarak oraya gönderildi. Bu görevi sırasında Karamanoğulları ile iyi geçindi ve bu sayede onların gizli emellerini engelleyebildi. Burada etrafına topladığı âlim ve sanatkârlarla mümtaz bir kültür çevresi meydana getiren Cem, babasının ölümü ve Bayezid'in tahta geçmesiyle hak iddiacısı olarak ortaya çıktı. Babasının taht için kendisini seçtiğini, Bayezid'in haksız olarak başa geçtiğini ileri sürerek ordu topladı ve Bursa'ya gitti. On sekiz gün kadar şehirde kaldı, bu sırada adına para bastırdı, hutbe okuttu ve kendisini padişah ilân etti. Ancak 1481 Haziranında Yenişehir'de ağır bir yenilgiye uğradı; çekildiği Konya'da da yeterince destek bulamayınca Tarsus'a, Mısır sultanından aldığı davet üzerine de Kahire'ye gitti. Kahire'de büyük bir ilgi gördü ve orada kaldığı süre içinde Mekke'ye giderek hac vazifesini yerine getirdi. Anadolu'dan gelen haberler onu taht yolu için tekrar ümitlendirdi. Fakat Ankara sancak beyi Mehmed Bey'in ısrarı ile giriştiği harekât bir sonuç vermedi. 1482'de Karamanoğlu Kasım ile

anlaşıp Konya'yı almaya kalkıştıysa da geri püskürtüldü, taraftarları dağıtıldı. Artık Anadolu'da kalma imkânı ortadan kalkan Cem otuz kadar adamı ile Rodos'a gitti. Bundan sonra bir daha vatanına dönemedi ve böylece maceralı Avrupa hayatı başlamış oldu.

29 Temmuz 1482'de Rodos'a varan Cem Sultan, Rodos şövalyelerinin İsbitâriyye reisi Pierre d'Aubusson tarafından büyük bir törenle karşılandı. Cem Sultan şövalyelerin yardımı ile Rumeli tarafına geçmeyi umarken şövalyeler onu Osmanlı Devleti'ne karşı bir koz olarak kullanmayı düşünüyorlardı. P. d'Aubusson papaya, Macaristan ve Napoli krallarına mektup yazarak durumu izah etti ve nasıl bir yol takip edileceğini sordu. İltica haberini öğrenen II. Bayezid ise Rodos şövalyeleriyle anlaşma yolunu seçti. Cem'e yardım edilmemesi için Venedik'le de anlaşan ve onlara vergi muafiyeti bahşeden II. Bayezid, şövalyelere 40.000 altın vermeyi kabul etti. Şövalyeler Cem'in Rumeli'ye gitme isteğini geri çevirdikleri gibi kontrollerini daha da arttırdılar ve kendisini gizlice Fransa'ya gönderdiler.

15 Ekim 1482'de Savoia dükasına bağlı Villefranche'ye götürülen Cem, veba salgını sebebiyle Nice şehrine gönderildi. Burada dört ay kaldı, bu süre içinde Batı dünyasının sosyal yaşayışına şahit oldu, adı çeşitli söylentilere karıştı. 5 Şubat 1483'te Chambery'e götürüldü. Orada iken Macar kralına yolladığı adamlarının yakalanıp öldürüldüğünü haber aldı. Bu arada II. Bayezid de kardeşi ve Avrupa'nın durumu hakkında bilgi almak için sürekli olarak casuslar gönderiyordu. Cem'in Avrupa'da bulunması ve II. Bayezid'in faaliyetleri, Venedik dahil olmak üzere Macaristan kralı, papa, Napoli kralı ve hatta Memlük sultanının konu ile ilgilerini canlı tutmaktaydı. Bütün bunları yakından takip eden II. Bayezid, Cem'in sağ olarak iadesi için çeşitli teşebbüslerde bulunuyor, öte yandan başta Barak Reis olmak üzere gizlice gönderdiği adamlarından onun hakkında bilgi almaya çalışıyordu. Bu arada Macar kralı Cem'i kaçırma teşebbüsünde bulunduysa da başarılı olamadı. Memlük sultanı 1487'de 20.000 filori karşılığında Cem'in kendilerine verilmesi teklifinde bulundu. Papa VIII. Innocente bir haçlı seferi gerçekleştirmek için Cem'den faydalanmayı umuyordu. Pierre d'Aubusson ile anlaşarak Cem'i Roma'ya getirtti (4 Mart 1489). II. Bayezid durumdan haberdar olunca Cem'i muhafaza altında tutması için şövalyelere vereceği parayı papaya gönderdi. 30 Kasım 1490'da Roma'ya giden Osmanlı elçisi Mustafa Bey, papaya üç yıl için 120.000 altın verdi. Papa Innocente'in ölümünden sonra Fransa Kralı VIII. Charles, Cem'in Napoli'ye sevki için yeni Papa VI. Alessandro ile anlaştı. Fransa kralı onu siyasî emelleri için bir koz olarak kullanmak istiyordu. Ancak 27 Ocak 1495'te Roma'dan ayrılan Cem, Castel Capuana

denilen yerde 29 Cemâziyelevvel 900 (25 Şubat 1495) tarihinde öldü. Onun, elindeki kıymetli rehineyi bırakmak zorunda kalan papa tarafından zehirlendiği rivayet edilmektedir.

Cem'in ölümünü haber alan Bayezid üç günlük yas ilân ettiği gibi gıyâbî cenaze namazını da kıldırtmıştır. Tahnit edilmek suretiyle sadık adamları tarafından Gaeta denilen yerde toprağa verilen cesedi 1499'da Napoli kralı tarafından Osmanlılar'a teslim edilerek Bursa'da Muradiye Camii hazîresine defnedilmiştir.

Hayatı oldukça maceralı geçen ve Avrupalı devletlerin siyasî oyunlarına hedef olan Cem Sultan iyi bir şair olup Farsça ve Türkçe iki divanı vardır. Ayrıca adına birçok eser yazılmıştır. Doğu'da ve Batı'da portreleri yapılmış olan Cem Sultan'ın hayatı sonraki dönemlerde çok ilgi çekmiş, hakkında çeşitli ilmî araştırma yapıldığı gibi roman, piyes ve çizgi romanlara da konu olmuştur. Avrupa literatüründe isminin "Zizim" şeklinde yazılması muhtemelen "Cimcime"den kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Haydar Bey, "Vâkıât-ı Sultan Cem", TOEM ilâvesi (nşr. M. Ârif), İstanbul 1330; Marino Sanudo, I Diarri, Venezia 1879, I, 21, 56, 94, 427, 437, 1007; II, 430, 436, 463, 596, 610, 660, 684, 697-698, 700, 714, 734, 1023, 1112; Feridun Bey, Münşeât, I, 290-294; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 8-40; L. Thuasne, DjemSultan, Ztude sur la question d'Orient à la fin du XVe siècle, Paris 1892; M. Koman, Şikârî'nin Karaman Oğulları Tarihi, Konya 1946, s. 199-204; İsmail Hikmet Ertaylan, Sultan Cem, İstanbul 1951; J. Lefort, Topkapı Sarayı Arşivlerinin Yunanca Belgeleri, Cem Sultan'ın Tarihine Katkı (trc. H. Gonnet), Ankara 1981; G. E. Careetto, Un sultano prigioniero del Papa, Venezia 1989; a.mlf., Gem Sultan. Pellegrino d'Oriente, Paese (Treviso) 1991; H. Heidenheimer, "Die Korrespondeuz Sultan Bajazet mit Papst Alexander VI", Zeitschrift für Kirschengeschichte, V (1882), s. 511-573; İ. Hami Danişmend, "Vâkıât'a Nisbetle Gurbetnâme", Fatih ve İstanbul, II/7-12, İstanbul 1954, s. 211-270; İbrahim

Artuk, “Fatih Sultan Mehmed ve Onu Müteakıb Bayezid’le Cem Adına Kesilen Sikkeler”, a.e., s. 39; İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Cem Sultan’a Dâir Beş Orijinal Vesika”, TTK Belleten, XXIV/95 (1960), s. 457-483; Şerafettin Turan, “Barak Reis’in Şehzade Cem Meselesiyle İlgili Olarak Savoie’ye Gönderilmesi”, a.e., XXVI/103 (1962), s. 539-555; M. İzzeddin, “Un Prince Turc en France et en Italie au XVe siècle: Djem Sultan”, Orient, nr. 30 (1964), s. 79-99; Semavi Eyice, “Sultan Cem’in Portreleri Hakkında”, TTK Belleten, XXXVIII/145 (1973), s. 1-49; Halil İnalcık, “A Case Study in Renaissance Diplomacy, The Agreement between Innocent VIII and Bajazıd on Djem Sultan”, JTS, III (1979), s. 209-230; a.mlf., “Djem”, EI^2 (İng.), II, 529-531; A. Gallotta – G. Bova, “Venedik Devlet Arşivi’nde Osmanlı Şehzâdesi Sultan Cem ile İlgili Belgeler” (trc. Mahmut Şakiroğlu), TT, V/30 (1986), s. 19-27; M. Cavit Baysun, “Cem”, İA, III, 69-81.

Mahmut H. Şakiroğlu

Edebî Yönü.

Henüz küçük bir çocukken Edirne Sarayı’nda aldığı özel derslerle Arapça ve Farsça’yı öğrenmeye başlayan Cem’in, 873 (1469) yılında devrin kültür merkezlerinden biri olan Kastamonu sancak beyliğine tayin edildiği sırada on yaşlarında iken gazel yazdığı rivayet edilir. 1474’te Şehzade Mustafa’nın ölümü üzerine sancak beyi olarak gönderildiği Konya’da tahsiline devam eden Cem Sultan, ilim ve kültür faaliyetlerinin yanı sıra silâhşörlük ve binicilik

gibi askerî nitelikleri de kazanmıştı. Konya’ya gider gitmez etrafında Sa‘dî-i Cem, Haydar, Sehâyî, La‘lî, Kandî ve Şâhidî gibi bazı şairler toplandı. Bunların bir kısmı, daha sonra memleketinden ayrılmak zorunda kaldığında bile onu yalnız bırakmamışlar ve bu sebeple “Cem şairleri” olarak anılmışlardır. 1481’de ağabeyi II. Bayezid karşısında Yenişehir ovasında kesin bir yenilgiye uğrayınca yurdunu terketmeye mecbur kalan Cem, bundan sonra ölümüne kadar gurbette sıkıntılı, kederli ve hasret içinde bir hayat sürmüştür. Bazı şiirlerinde bu ayrılıktan ne kadar üzüntü duyduğu açıkça belli olur. Birinci bendi “felek” redifiyle başlayan terkibibendinde talihsizliğinden kinaye olarak felekten şikâyet etmekle birlikte kendisiyle de hesaplaştığı görülmektedir.

Sehî, Cem'in şiirlerinin hayal dolu, gazellerinin öğretici olduğunu söyler. Latîfî onun şairliğini över. Âlî de aynı görüşleri paylaşır. Âşık Çelebi, tezkiresinde onun musahiplerinden Sa'dî-i Cem ile divanını ve "kerem" redifli kasidesini II. Bayezid'e gönderdiğini bildirmektedir. Affedilmesi umuduyla ağabeyine yolladığı yetmiş dört beyitlik kaside olumlu bir sonuç vermemiştir. Yine aynı tezkireden, onun "Râiyye Kasidesi"nin daha o zamanlar bir hayli ünlü olduğu anlaşılmaktadır.

Cem Sultan, köklü bir kültüre sahip olması ve klasik edebiyatı çok iyi bilmesinin yanı sıra Farsça'ya ve İran edebiyatına da derin vukufu sayesinde zengin hayallerle dolu şiirler yazmıştır. Birinci sınıf bir şair olmamakla birlikte şiirlerinde klasik edebî mazmunları, kıssa, hikâye ve efsanelerle divan edebiyatının hayal dünyasına ait unsurları çok iyi kullanmıştır. Cem'in şiirde örnek aldığı kişilerden biri Bursalı Ahmed Paşa'dır. Divanında onun bazı şiirlerine nazîreler yazdığı görülür. Ayrıca Şeyhî ve Nizâmî'den de etkilenmiştir.

Şiirlerinde devamlı olarak yalnızlıktan şikâyet eden Cem Sultan romantik bir ruh hali içinde görülmektedir. Oğlu Oğuz Han'ın öldürülmesi üzerine yazdığı mersiyede kederli bir babanın acısını çok iyi yansıtmıştır. İsmail Hikmet Ertaylan, Cem'in Farsça şiirlerinin Türkçe şiirlerinden daha üstün olduğunu söylemektedir.

Eserleri. 1. Türkçe Divan. Âşık Çelebi'nin kaydettiği, Cem'in divanını musahibi Sa'dî aracılığı ile Bayezid'e gönderdiği şeklindeki bilgiye dayanarak ve özellikle divanın içindeki bazı kaside ve gazellerden hareketle onun divanını gurbette iken tamamladığı sonucu çıkarılabilir. Yine Âşık Çelebi'nin ifadesinden, divanını babası II. Mehmed adına tertip ettiği anlaşılmaktadır. İ. Halil Ersoylu'nun hazırladığı Cem Sultan'ın Türkçe Divanı (Ankara 1989) adlı tenkitli yayınında iki tevhid, bir münâcât, iki na't, dört kaside, bir terkibibend, bir terciibend, 348 gazel, bir rubâî, kırk bir muamma ve on dokuz müfred bulunmaktadır. Ersoylu'nun sadece beş nüshasından söz ettiği divanın bugün on bir nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 431, Fâtih, nr. 3794; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 81; İÜ Ktp., TY, nr. 5474, 5547; Bursa Orhan-Haraççı Ktp., nr. E. 6; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1262; İstanbul Belediyesi

Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet kitapları, nr. 416; TSMK, Revan, nr. 739; Bibliothèque Nationale, Suppl. 1163; Münih Devlet Kütüphanesi, Cod. or. 136). Vatikan Kütüphanesi'nde de sadece muammaları ihtiva eden bir nüsha mevcuttur (Rossi, s. 105). 2. Farsça Divan. Türkçe divan ile bir arada Bursa Orhan-Haraçcı (nr. E. 6), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan, nr. 739), Süleymaniye (Fâtih, nr. 3794) ve Millet (Ali Emîrî, Manzum, nr. 328) kütüphanelerinde olmak üzere toplam dört nüshası bilinmektedir. Bursa nüshası, Türkçe divan ile birlikte İ. Hikmet Ertaylan'ın Sultan Cem (İstanbul 1951) adlı eseri içinde tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır. 3. Cemşîd ü Hurşîd (Âyât-ı Uşşâk). Selmân-ı Sâvecî'nin (ö. 778/1376) Farsça mesnevisi önce Ahmedî, daha sonra da Cem tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Sehî ve İsmâil Belîğ'in bahsettiği Cem'in bu tercümesine uzun zaman rastlanmadığı için üzerinde durulmamıştır. Cem şairlerinden Şâhidî de kendi yazmış olduğu Leylâ vü Mecnûn mesnevisinde bu eserden söz ederek iki mesnevinin aynı tarihte bittiğini kaydeder. Buna göre eserin telif tarihi 883'tür (1478). Cemşîd ü Hurşîd ilk defa Münevver Okur tarafından Kütahya Vâhid Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1666) bulunarak 1958 yılında ilim dünyasına tanıtılmıştır. Eserin ikinci nüshası Cahit Öztelli tarafından 1972'de Ankara İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (nr. 18.464) bulunmuştur. Bu nüshadaki, "Dedim anın adın "Âyât-ı Uşşâk"/Hesâb ederseniz ehl-i tevârîh/Girü adı olur kendüye târîh" mısralarında hem eserin adı hem de telif tarihi ("Âyât-ı Uşşâk"=883) verilmektedir. Ayrıca bir beyitte Cemşîd ü Hurşîd'in Fâtih Sultan Mehmed için yazıldığı açıkça belirtilmektedir. Çin Padişahı Fağfûr'un oğlu Cemşîd ile Rum kayserinin kızı Hurşîd arasındaki aşk macerasının anlatıldığı eser 5000 beyitten fazladır. Mesnevi üzerinde Adnan İnce tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 4. Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultân. Kırk sekiz beyitlik bir mesnevi olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (nr. 5474, 5547). İçinde Cem'in adı geçmemekle birlikte eser Cem'e ait iki divan nüshasında da

mevcuttur. İsmail Hikmet Ertaylan tarafından yayımlanan Fal-nâme (İstanbul 1951) adlı eser içinde tıpkıbasımı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cem Sultan'ın Türkçe Divanı (nşr. Halil Ersoylu), İstanbul 1981, I-III; a.e., Ankara 1989; Haydar Bey, Vâkıât-ı Sultân Cem, TOEM ilâvesi (nşr. M. Ârif), İstanbul 1330; Sehî, Tezkire, s. 14-15; a.e. (Kut), s. 101-102, 245; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 67ª-68ª; Latîfî, Tezkire, s. 64-65, 188; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 136ª-138ª; Belîğ, Güldeste, s. 47-52; J. Aumer, Verzeichnis der Orient, Münih 1875; Osmanlı Müellifleri, II, 122; Blochet, Catalogue, II, 1933; Suppl., s. 1163; Ergun, Türk Şairleri, s. 960-963; TYDK, I, 40-42; İsmail Hikmet Ertaylan, Sultan Cem, İstanbul 1951; a.mlf., Fal-nâme, İstanbul 1951; E. Rossi, Elenco Dei Manoscritti Turchi Biblioteca Vaticana, Roma 1953, s. 105; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 98-99; Banarlı, RTET, I, 450-451; Adnan İnce, Cem Sultan Cemşîd ü Hurşîd (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi Ed. Fak.; a.mlf., "Cemşîd ü Hurşîd Mesnevileri", Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler), III/2, Elazığ 1989, s. 109-139; R. C. Morris, Jem, Memoirs of an Ottoman Secret Agent, London 1988, s. 330; Münevver Okur, "Cem Sultan, Cemşid ü Hurşid", TD, VII/84 (1958), s. 612-614; a.mlf., "Cem Sultan'ın Yeni Bulunan Fâl-ı Reyhân-ı Sultan Cem Adlı Eseri", TT, XVI/96 (1991), s. 24-27; XVII/97 (1992), s. 64; Cahit Öztelli, "Cem Sultan'ın Yeni Bulunan Cemşid ü Hurşid Mesnevisi", TD, XXVI/248 (1972), s. 124-128; Halil Ersoylu, "Fal, Falnâme ve Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan", İsl. Med., V/2 (1981), s. 69-81; M. Cavit Baysun, "Cem", İA, III, 80-81; TA, X, 140.

Günay Kut

CEM SULTAN TÜRBESİ

Bursa’da Sultan II. Mehmed’in şehzadesi Cem Sultan’a ait türbe.

Başta Sultan II. Murad’ınki olmak üzere Murâdiye Camii’nin geniş hazîresi içinde bulunan pek çok türbeden biridir. Çoğu sanat açısından üstün bir değerde olan bu türbeler arasında Cem Sultan Türbesi diye anılan yapı iç süslemesi bakımından en zariflerindendir.

Kitâbesi olmayan türbe, kubbe içindeki nakışlarda bulunan “Sultan Mustafa” ve “rahmetullah” yazılarından anlaşıldığına göre Fâtih Sultan Mehmed’in büyük oğlu Şehzade Mustafa (ö. 1474) için yaptırılmıştır. Ancak maceralı bir sürgün hayatından sonra 1495’te İtalya’da ölen Cem Sultan’ın cenazesi 1499’da yurda getirildikten sonra buraya defnedilmiş ve türbe, daha ünlü olduğu için onun adıyla anılır olmuştur.

Bursa kadı sicillerindeki bir kayıttan hareketle (bk. Ayverdi, s. 161) Şehzade Mustafa Türbesi’nin 1479’da yapılmış olduğu kabul edilmektedir. Haremeyn evkaf müfettişlerinin raporuna göre 1209’da (1795) harap durumda olan türbenin kurşunlarının yenilenmesi, şadırvanla sanduka örtüleri ve kavuklarının tamirleri için önce 1453,5 kuruş masraf öngörülmüş, 23 Rebîülâhir 1210’daki (6 Kasım 1795) ikinci bir keşifte masraf 1422,5 kuruşa indirilmiştir (Bursa Kadı Sicilleri, 1209 yılı, s. 5, 9). Türbenin içindeki dört sandukadan biri Sultan Mustafa’ya, diğeri Cem’e, üçüncüsü Sultan Bayezid’in oğlu Abdullah’a, dördüncüsü ise yine Bayezid’in oğlu Âlemşah’a ait olarak gösterilmektedir. Sandukalarda sabit levhalar olmadığından hangisinin kime ait olduğu kesin olarak anlaşılamamaktadır.

Türbe, her kenarı 7 m. uzunluğunda bir altıgen biçiminde inşa edilmiştir. Yapı malzemesi olarak Bursa’daki Türk mimarisinde görüldüğü üzere taş ve tuğla kullanılmıştır. Duvarlarda iki sıra tuğla kuşaktan sonra tek sıra taş gelmekte, bunların aralarında da dikine konulmuş bir tuğla bulunmaktadır. Yalnız girişin, mermerden iki yanı duvarlı bir hol halinde korunduğu görülür. Dışa bir Türk kemeriyle açılan bu geniş dehlizin üstünde çok taşkın

ahşap bir saçak vardır. İki yan duvarda da pencereler açılmıştır. Türbe mekânı, her cephedeki altlı üstlü pencerelerden ışık aldıktan başka mihrap üstünde de bir pencere vardır. Ayrıca kubbe kasnağında da pencereler bulunmaktadır. E. Hakkı Ayverdi'ye göre alçı pencerelerin camları genellikle türbenin ilk yapısından kalmıştır. İçeride duvarların her bir yüzü "Bursa kemeri" ile hareketlendirilmiş ve bunların içlerine kıble istikametinde bir mihrap, diğer dördünde çifte pencereler yer almıştır. Kubbe geçişi, binayı çepeçevre dolaşan prizma biçimindeki "badem"lerle sağlanmıştır.

Cem Sultan Türbesi'ni Türk sanatı bakımından önemli yapan iç süslemesidir. Duvarlar, alt sıradaki pencerelerin üst söveleri hizasına kadar altı köşeli fîrûze renkli çinilerle kaplanmıştır. Aralarda az sayıda koyu lâcivert çiniler de kullanılmıştır. Üzerlerinde altın yaldızlı birer çerçeve ile ortalarında yine altın yaldızlı damga usulüyle basılmış rozetler bulunur. Kenar şeritleri ise çiçekli ve rûmîlidir. Mihrabın mukarnaslı yaşmağı lâcivert renkli çinilerle bezenmiştir. Mihrabın iki yanında alınlık içinde müsennâ birer besmele ile altlarında celî-sülüsle "Allahu hâliku külli şey' ve hüve âlâ külli şey"' ibaresi yazılmıştır.

Duvarların üst kısımları, kemerler ve araları kasnak şeridiyle, kubbe ise tamamen kalem işi nakışlarla süslenmiştir. Kubbe eteğinde besmele-i şerif ile Âyetü'l-kürsî yazılıdır. Kubbe sathını hatâyî ve rûmî motifler kaplar. Bunların aralarında küçük kartuşların içlerinde "Sultan Mustafa" adı yer alır. Bir dizi teşkil eden altı rozetin aralarında da on iki defa "rahmetullah" yazısı tekrarlanır. Mihrap duvarı son derece zengin olarak hemen hemen boşluk kalmayacak şekilde yazılar ve nakışlarla bezenmiştir. Pencereli duvarlarda, üst pencerelerin iki yanlarında, çifte kulplu bir saksıdan çıkan stilize edilmiş birer büyük bitki motifi yer alır. Çiçekler ve selviyi andırır biçimde olan bu motiflerin duvardan 2-5 mm. kadar taştığı tesbit edilmiştir. Bu çok zengin kalem işi nakışların bütünüyle olmasa bile kısmen geç devirde tazelendiği

genellikle kabul olunursa da bunun ne derecede olduğu pek açıkça anlaşılamamaktadır. Bursa Türk eserleri üzerinde hazırladığı doktora tezi 1909'da basılan Wilde, türbenin çok yakın tarihlerde tamir edildiğini ve bu sırada çok çirkin ve parlak renkli nakışların yapıldığını bildirir. Ahmed

Tevhid Bey de Bursa valiliği sırasında Ahmed Vefik Paşa'nın türbedeki badanaların altında orijinal nakışları bizzat bulduğunu ve onları restore ettirdiğini yazar. Sonuç olarak bu türbenin iç süslemesi, bir bütün halinde XV. yüzyılın Türk iç bezeme sanatını ve estetiğini mükemmel aksettiren bir örnek kabul edilir.

Türbenin ahşap kündekârî kapı kanatları da itinalı ve kaliteli bir işçiliğe sahiptir. Bunların panolarına oyma çiçek ve yaprak motifleri işlenmiştir. Kanatların demir kuşakları da kabartmalarla bezenmiştir.

Türbenin içinde eşit büyüklükte dört mermer lahit vardır. Bunların ahşap sandukaları, dolayısıyla örtüleri ve kavukları yok olmuştur. A. Gabriel, giriş holü kemerinin iki yanında görülen 8 cm. çapındaki kurşun doldurulmuş oyma sekizgenin, binanın mimarının adını koymak için yapıldığını ileri sürmekte, fakat bu tahminini destekleyecek bir ip ucuvermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Wilde, Brussa, Eine Entwickelungsstätte Türkischer Architektur, Berlin 1909, s. 76-78; Süheyl Ünver – Zeki Pakalın, Bursa'da Fâtih'in Oğulları Mustafa ve Sultan Cem ve Türbeleri, Bursa 1946; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 42, nr. 11; A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse-Bursa, Paris 1958, I, 121-122, lv. LIX, LXIV, CIV; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 161-168; Ahmed Tevhid, "İlk Altı Padişahımızın Bursa'da Kâin Türbeleri", TOEM, III/17 (1331), s. 1058-1059.

Semavi Eyice

CEM‘ ve TE’LÎF

(الجمع والتأليف)

Hadisler arasında görülen ihtilâfları giderme yollarından biri.

Hadislerden birinin emrettiğini ötekinin nehyetmesi şeklinde özetlenebilecek olan “ihtilâfü’l-hadîs” meselesinin çözümü için cem‘, nesih, tercih ve tevakkuf gibi çeşitli usuller bulunmaktadır. Birbirine zıt gibi görünen iki hadisten her biriyle aynı zamanda amel etmeyi mümkün kılan bu usullerin başında cem‘ ve te’lîf metodu yer almaktadır. Bu metot, iki hadis arasındaki ihtilâfı te’vil yoluyla giderme esasına dayanmaktadır. Çünkü peygamber olması itibariyle Resûlullah’ın tenâkuza düşmesi, tutarsız sözler söylemesi düşünülemez. Buna göre Hz. Peygamber’e aidiyeti kesinlikle bilinen hadisler arasında daima mâkul bir izah bulunabilir. Abdülhay el-Leknevî, bu tür hadislerde âlimlerden birinin dikkatinden kaçan bir ittifak noktasının bir başkası tarafından bulunabileceğini ileri sürerek cem‘ ve te’lîf usulünün sınırsız olduğunu söylemektedir. Tevfîk diye de adlandırılan cem‘ ve te’lîf metoduyla hadisler üç şekilde bağdaştırılır. 1. Hükmü umumi olan delili bir mânaya tahsis ederek; 2. Mutlak olanı sınırlandırarak; 3. Hadislerin ayrı ayrı durum ve olaylara ait olduğunu göstererek. Hadisleri bağdaştırmada dikkate alınacak husus, sonuçta her iki delilin de yürürlükte kalmasıdır. Bu sebeple problemin çözümünde hadisçiler daha çok cem‘ ve te’lîf metoduna öncelik vermişler, Hz. Peygamber’e ait olma ihtimali bulunan rivayetlerin hiçbirini terketmemek için zorlanmadan te’vil etmenin gereğini savunmuşlardır. Bunun her zaman mümkün olduğunu söyleyen İbn Huzeyme, “Resûlullah’tan sahih senedle gelmiş birbirine zıt iki hadis bilmiyorum; kimin elinde böyle hadis varsa getirsin te’lif edeyim” demiştir. Bu sözünden, onun aslında cem‘ ve te’lîf sınırları dışında kalan nesih, tercih ve tevakkuf gibi usulleri de te’lîf yolu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Cem‘ ve te’lîfe örnek olarak şu hadisler zikredilebilir: “Dinini değiştireni öldürünüz” (Buhârî, “Cihâd”, 149, “İʿtisâm”, 28, “İstitâbetü’l-mürteddîn”, 2; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1) hadisiyle -dinden dönen kadınlar söz konusu olduğunda- “Resûlullah kadınları öldürmekten menetti” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 111; İbn Mâce, “Cihâd”, 30; Dârimî, “Siyer”, 25) hadisi birbiriyle çelişkili görünmektedir. Birinci hadisi bir genelleme kabul edip dinini terkeden kadın erkek herkesin öldürüleceği, ikinci hadisi de savaşa katılmayan gayri müslim kadınlara tahsis etmek suretiyle onların öldürülmeyeceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca birinci hadisteki genel hükmün ikinci hadisle tahsis edildiğini düşünerek hadisleri cemetmek ve dinden dönen kadınlar öldürülmez sonucuna ulaşmak da mümkündür. Nitekim Hanefîler bu ikinci çözümü benimsemişlerdir.

Diğer bir cem‘ ve te’lîf şekli de bir sebep ve zaruretin bulunması kaydıyla birbirine zıt görünen her iki hadisi te’vil etmektir. Buna da örnek olarak şu hadisler gösterilebilir: “En hayırlı şahit, istenmeden şahadette bulunandır” (Müslim, “Akziye”, 19; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 13; Tirmizî, “Şehâdât”, 1; İbn Mâce, “Ahkâm”, 26). “Nesillerin en hayırlısı çağdaşlarım, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir” hadisinin devamında “daha sonra istenmeden şahitlik yapacak bir neslin geleceği” belirtilmiştir (bk. Buhârî, “Fezâʾilü ashâbi’n-nebî”, 1, “Rikāk”, 7; Müslim, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 210-212, 214-215). Birinci hadiste dava sahibi tarafından tanınmayan, ikinci hadiste tanınan şahit kastedilmiştir. Çünkü tanınan şahit istenmeden gelirse bunu yaranmak için yapmış olabileceğinden çağrılmayı beklemesi daha uygundur. Bu tür te’lîflerde hadislerin özelliklerine göre daha çok izah şekli bulmak da mümkündür. Nitekim bu son iki hadisle ilgili üç ayrı te’vil daha yapılmıştır.

Cem‘ ve te’lîfin pratikteki sonucu, her hadisi uygulama imkânına kavuşturmaktır. Ancak yapılan te’villeri destekleyen şer‘î delillerin bulunması temel şarttır. Böyle olmadan sırf re’y* ile yapılacak bir cem‘ ve te’vil makbul değildir. Bu sebeple cem‘ ve te’lîf, hadis ve fıkıh ilimlerini ve bunların usullerini iyi bilenler tarafından yapılabilir. İslâm âlimleri, zorlama olmadan yapılan te’villerle cem‘ ve te’lîf edilmiş hadislerin her ikisiyle birlikte amel etmenin vâcip olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Siyer”, 25; Buhârî, “Cihâd”, 149, “İʿtisâm”, 28, “İstitâbetü’l-mürteddîn”, 2, “Fezâʾilü ashâbi’n-nebî”, 1, “Rikāk”, 7; Müslim, “Akziye”, 19, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 210-212, 214-215; İbn Mâce, “Cihâd”, 30, “Ahkâm”, 26; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1, “Cihâd”, 111, “Akziye”, 13; Tirmizî, “Şehâdât”, 1; Hattâbî, Meʿâlimü’s-Sünen (nşr. M. Râgıb et-Tabbâh), Haleb 1932, III, 80; Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, s. 38-42; Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâzıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb 1384/1964, s. 160-221; İsmâil Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1914, s. 202-203; İsmail L. Çakan, Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul 1982, s. 169-194.

İsmail L. Çakan

CEMAAT

(الجماعة)

Ashap, müctehid imamlar veya her devirdeki müslümanların büyük çoğunluğu gibi anlamlara gelen ve Ehl-i sünnet için kullanılan bir tabir.

(bk. EHL-i SÜNNET)

CEMAAT

(الجماعة)

Müslümanların din kardeşliği esasına dayalı olarak gerçekleştirdikleri ve katılmak zorunda oldukları birlik, beraberlik.

(bk. TEFRİKA)

CEMAAT

(الجماعة)

Namazda imama uyanlar anlamına gelen fıkıh terimi.

“Toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki cem‘ masdarından türeyen Arapça bir isim olup sözlükte “insan topluluğu” mânasına gelir. Fıkıh terimi olarak namazı imamla birlikte kılan topluluğu ifade etmek için kullanılır.

İslâm dininde cemaat halinde ibadet teşvik edilmiş, hatta bazı ibadetler için cemaat şart koşulmuştur. Her gün kılınan beş vakit namaz, haftada bir kılınan cuma namazı, bayram namazları cemaatle eda edilen belli başlı ibadetlerdir. Cemaatle namaz, müslümanlar arasında mevcut mânevî bağın en önemli tezahürlerinden biridir. Namazların cemaatle kılınmasının hikmeti, müslümanların birbirleriyle görüşüp hallerinden haberdar olmalarını, bilgi alışverişinde bulunmalarını, aralarında disiplin, sevgi ve düzenin yerleşmesini ve ibadetlerini severek yapmalarını sağlama amacına yönelik olmalıdır. Hz. Peygamber’in hayatı boyunca cemaate namaz kıldırması, hastalandığında da cemaate katılarak Ebû Bekir’in arkasında kılması, konunun İslâm’daki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Hz. Peygamber’den, düşman korkusunun bulunduğu sefer halinde bile müslümanlara namazı cemaatle kıldırmasının istenmesi (bk. en-Nisâ 4/101-102), namazın normal zamanlarda öncelikle cemaatle kılınması gereğini ortaya koyar. Öte yandan sahih hadislerde, cemaatle kılınan namaza verilecek sevabın tek başına kılınan namazın sevabından yirmi beş veya yirmi yedi kat fazla olduğu ve cemaate gitmek için atılacak her adımın mükâfatlandırılacağı bildirilmiş, ayrıca cemaate katılanların sayısı arttıkça kılınan namazın sevabının da ona göre artacağı haber verilmiştir. Bu arada cemaate gelmeyenlerin evlerinin yakılacağı tehdidinde bulunulmuştur (bk.

Miftâhu künûzi’s-sünne, “salât” md). Bir rek‘atı imamla kılan kimsenin o namazın tamamını imamla kılmış gibi olacağını ifade eden hadisi değerlendiren İmam Mâlik, imam selâm vermeden önce namaza yetişen kimsenin ona uymakla mükellef bulunduğunu, ancak cemaat sevabını alabilmesi için en az bir rek‘atı imamla birlikte kılmasının gerekli olduğunu söylemiştir. İmam Şâfiî, cuma dışındaki namazlarda imamla en az kıyam, rükû, secde gibi bir rükünde beraber bulunan kimsenin, baştan imama uyanın faziletini elde etmese de cemaat faziletini kazanabileceğini, Hanefîler’le Hanbelîler ise imam selâm vermeden cemaate yetişen kişinin cemaat sevabını alabileceğini belirtmişlerdir.

Namazları cemaatle kılmak Hanbelîler’e göre farz-ı ayın, Şâfiîler’e göre farz-ı kifâyedir. Hanefî ve Mâlikî fakihlerinin bir kısmı ilgili hadislerden başka, “Rükû edenlerle birlikte siz de rükû ediniz” (el-Bakara 2/43) meâlindeki âyete dayanarak cemaatin vâcip olduğunu söylemişse de cemaatle kılınan namazın tek başına kılınana göre daha fazla sevap kazandırdığını ifade eden hadislerden hareketle cemaatin namazın rükünlerinden olmayıp bu ibadeti daha kâmil ve daha etkili hale getiren tamamlayıcı bir unsur olduğu ileri sürülmüştür. Bu sebeple de Hanefî ve Mâlikî fakihlerin çoğunluğuna göre cemaatle namaz kılmak müekked sünnettir. Bu görüş, zamanımızda çeşitli işlerle meşgul olmak mecburiyetinde kalan müslümanlara kolaylık sağlamaktadır. Ancak vakti olan müslümanların namazlarını cemaatle kılmak suretiyle bu dinî ve içtimaî görevi yerine getirmeleri gerekir. Hatta fakihlerin çoğunluğuna göre, İslâm’ın şiarından sayılan cemaati tamamen terkederek camilerini kapalı, minarelerini ezansız bırakan belde halkı bu şiarı ihya etmeye zorlanır.

Hz. Peygamber, cemaatin iki kişiden meydana gelebileceğini ifade etmiştir (Buhârî, “Ezân”, 35; Nesâî, “İmâmet”, 43-45). Buna göre imamdan başka bir kişinin katılmasıyla cemaat oluşur. Hanefî ve Şâfiî fakihleri cemaatin mümeyyiz bir çocukla dahi teşekkül edebileceğini ileri sürerlerse de Mâlikîler bununla cemaatin teşekkül etmiş sayılamayacağını belirtirler. Hanbelîler’e göre ise farz namazlarda değilse bile nâfile namazlarda mümeyyiz küçüğün cemaati oluşturması câizdir. Nitekim Hz. Peygamber, nâfile namaz kılarken kendisine uyan Abdullah b. Abbas’a imamlık etmiştir. Cemaatle namaz kılmanın fazileti kadın ve erkek için aynı derecededir. Çeşitli hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden anlaşıldığına

göre Hz. Peygamber, kadınların camiye gitmelerine engel olunmamasını ısrarla istemiş, onların geceleri bile camiye gitme taleplerinin olumlu karşılanmasını emretmiştir (meselâ bk. Buhârî, “Ezân”, 162, “Nikâh”, 116; Müslim, “Salât”, 134-136; Ebû Dâvûd, “Salât”, 52). Buna karşılık Ahmed b. Hanbel’in naklettiği bir hadiste, kadınlar için en hayırlı namaz kılma yerinin evleri olduğu ifade edilmiştir (Müsned, VI, 297, 301). Ancak bazı âlimler bu rivayeti, herhangi bir fitneye sebebiyet verilmesi haline tahsis etmişlerdir. Gelişen sosyal hayat çerçevesinde toplumun çeşitli kesimlerinde, birçok iş yerinde ve alışveriş mahallinde bulunabilen müslüman kadınının, bilhassa kendileri için özel yerler ayrılması durumunda, cami ibadetlerine katılmasının fitneye sebebiyet verebileceğini ileri sürmek mâkul olmasa gerektir.

Cemaatle kılınan namazlar esas itibariyle farz namazlardır. Bayram namazını vâcip kabul edenlere göre bayram namazları ile teravihten sonraki vitir namazı cemaatle kılınan vâcip namazları; teravih namazı, yağmur duası (istiskā) namazı ve güneş tutulması dolayısıyla kılınan namaz da (küsûf namazı) cemaatle kılınan sünnetleri teşkil eder. Bütün mezheplerin ittifak ettiğine göre cuma namazı ancak cemaatle kılınabilir. Fakat cuma namazında cemaat için gerekli olan sayı diğer namazlardan farklıdır (bk. CUMA). Cuma kılınan yerde bu namazı kılamayan kimsenin o günün öğle namazını cemaatle kılması Şâfiîler’e göre sünnettir. Hanefîler’e göre ancak cuma kılınmayan yerlerde öğle namazı cemaatle kılınabilir, aksi halde cemaat mekruh sayılır. Mâlikî fakihleri ise mazeretsiz olarak cuma namazını kılmayan kimse için cemaati mekruh görürken mazeretten dolayı kılamayan için câiz telakki ederler. Hanbelîler, bu durumdaki kimselerin fitneden korkmadıkları takdirde açıkça, böyle bir ihtimalin bulunması halinde ise gizli olarak cemaatle kılabileceği görüşündedirler. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler cuma namazı gibi bayram namazlarının da ancak cemaatle kılınabileceğini söylerler. Şâfiîler’e göre ise

bayram namazını cemaatle kılmak sünnettir. Vitir namazını cemaatle kılmak ramazanda sünnet, ramazan dışında Hanefîler’ce mekruh, Hanbelîler’ce mubahtır. Sünnet namazlardan teravihi cemaatle kılmak Mâlikîler’e göre mendup, diğer üç mezhebe göre sünnettir. İstiskā namazı da Mâlikî ve Şâfiîler’e göre cemaatle, Hanefîler’e göre ise tek başına kılınır.

Cemaatin İslâm dinindeki önemine rağmen belirli mazeretlerin varlığı halinde terkedilmesi mümkündür. Hz. Peygamber can güvenliğinin bulunmayışını, özellikle hastalığı, sefer halinde iken gece karanlığını ve yerin çamurlu olmasını cemaate engel kabul etmiştir. Bu hadisleri, ayrıca dinde kolaylığın tercih edildiğini (bk. el-Hac 22/78) ve kimseye gücünün üzerinde yük yüklenmeyeceğini (bk. el-Bakara 2/286) belirten âyetleri göz önünde bulunduran İslâm âlimleri havanın çok soğuk veya çok sıcak olmasını, şiddetli rüzgâr, kar, yağmur, çamur vb. tabii engelleri, hastalık, körlük veya yürüyemeyecek kadar felçli olma gibi önemli bedenî özürleri, ayrıca can güvenliğinin bulunmayışını, hastaya bakma, cemaate gittiği takdirde bir daha elde edemeyeceği ilmî bir fırsatı kaçırma, cenaze hizmetleriyle meşgul bulunma, kaybolan bir malı arama gibi önemli meşguliyetleri ve soğan, sarımsak vb. şeyleri yemiş olma gibi durumları cemaate katılmama için mazeret kabul etmişlerdir.

Cemaatle namaz kılmanın kendine has âdâbı vardır. Hz. Peygamber kāmet duyulduğunda namaza kalkılmasını, camiye giderken vakarlı ve rahat olunmasını, yetişilen kadarının kılınıp kalan kısmın tamamlanmasını emretmiştir (Buhârî, “Ezân”, 23). Buna göre cemaate yetişmek için koşmak hoş karşılanmamakla birlikte acele ile yürünebilir. Ayrıca müezzin kāmet getirmeye başlayınca veya farz namaza durulunca başka namaz kılınmayacağını bildiren hadisleri (Buhârî, “Ezân”, 38; Müslim, “Müsâfirîn”, 63-64) dikkate alan fakihler, cemaate gelen kimsenin, farz namazın kılınmaya başlanmış olması halinde vaktin sünneti de olsa nâfile namaza durmaması gerektiğini söylemişlerdir. Öğle veya cuma namazının sünnetine başlandıktan sonra cemaatin farza durması veya hatibin hutbeye çıkması halinde iki rek‘at tamamlanınca selâm verilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, cemaatle kılınan farzın kaçırılmasından endişe edildiği takdirde nâfile namazın hemen kesilebileceğini söylemişlerdir. Mâlikîler’e göre, devam ettiği takdirde bir rek‘at da olsa cemaate yetişebileceğini, Hanefîler’e göre ise yalnızca bir rek‘at kaçıracağını tahmin eden kimse iki rek‘at kılarak selâm verir. Çünkü Kur’an’da, “Amellerinizi iptal etmeyiniz” (Muhammed 47/33) buyurulmuştur. Buna göre üçüncü rek‘ata başlayan kimsenin dört rek‘atı tamamlaması gerekir. Öte yandan dört rek‘atlı bir farz namazı tek başına kılmakta olan kimse, cemaatle namaz için kamet getirildiğinde henüz bir rek‘atı tamamlamamışsa hemen, birinci rek‘atın secdesini yapmışsa ikinci rek‘atı tamamladıktan sonra namazını keserek

cemaate katılır. Mâlikîler’e göre, üçüncü rek‘ata başlamışsa secdesini yapmadıkça dönüp oturur ve namazdan çıkıp cemaate katılır. Fakat üçüncü rek‘atı da tamamlamışsa namazını tek başına bitirir. Üç rek‘atlı akşam ve iki rek‘atlı sabah namazlarına gelince, Hanefîler’e göre sabah veya akşam namazını tek başına kılmakta olan kimse, ikinci rek‘atın secdesini yapmadıkça namazını keser ve cemaate katılır. Namazını tamamlayan kişi daha sonra cemaate katılabilir. Böyle bir kimsenin cemaate katılmasının câiz olduğu ve ikinci namazının nâfile sayılacağı konusunda âlimler ittifak etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber, evde namazını kılıp gelen ve bu sebeple cemaate katılmayan kimseye, “Namazı kılmış olsan bile cemaatle birlikte bir daha kıl” demiştir (Tirmizî, “Salât”, 49; Nesâî, “İmâmet”, 54). Ancak Hanefîler, sabah ve ikindi namazlarından sonra nâfile kılınması mekruh olduğundan bu iki namazın ve tek rek‘atlı nâfile bulunmadığı için de akşam namazının cemaatle tekrarlanmasını mekruh kabul etmişlerdir. Hanbelîler’e göre akşam, Mâlikîler’e göre de akşam ve ayrıca vitir kılınmışsa yatsı namazı cemaatle tekrarlanmaz. Bunların dışındaki namazlar tekrarlanabilir. Şâfiîler’e göre ise nâfile olarak kılınmaları söz konusu olmayan adak ve cenaze namazları hariç her namaz cemaatle tekrar kılınabilir.

Belli bir imamı ve cemaati bulunan bir mahalle mescidinde namazı cemaatle kılamayanların veya imamdan hoşlanmama vb. sebeplerle cemaate katılmayanların namazı yeni bir cemaatle kılmaları hoş karşılanmamıştır. Çünkü bu davranış cemaatin anlam ve özelliğini kaybettirdiği gibi fitneye ve müslüman cemaat arasında parçalanmaya da sebep olabilir. Belirli bir imamı ve cemaati olmayan yerlerde ise ayrı ayrı cemaatle namaz kılmakta bir mahzur yoktur.

Mukim ile misafirin cemaatle namaz kılmaları câiz olup mukimin imam olması daha uygundur. Ancak misafirin imam olması halinde mukim olan cemaate kendisinin sefer halinde olduğunu, dört rek‘atlık farzı iki rek‘at kılıp selâm vereceğini, cemaatin geri kalan iki rek‘atı kendi kendilerine tamamlamaları gerektiğini hatırlatması tavsiye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "cmʿa" md.; Miftâhu künûzi's-sünne, "salât" md.; el-Muvattaʾ, "Salâtü'l-cemâʿa", 8; Müsned, VI, 297-301; Dârimî, "Salât", 97; Buhârî, "Ezân", 10, 18, 23, 35, 38, 40, 162, "Cumʿa", 12, "Nikâh", 116; Müslim, "Mesâcid", 247, 249, 251-253, "Tahâret", 41, "Müsâfirîn", 22-24, 63-64, "Salât", 134-136; İbn Mâce, "İkāmet", 44, "Mesâcid", 17; Ebû Dâvûd, "Salât", 46, 52, 207, "Tetavvuʿ", 5; Tirmizî, "Tahâret", 39, "Salât", 48-49; Nesâî, "İmâmet", 42, 43-45, 51, 54, "Tahâret", 106, "Mesâcid", 15; Şâfiî, el-Üm, Kahire 1388/1968, I, 136, 137, 138; İbn Hazm, el-Muhallâ, Beyrut 1408/1988, III, 104, 106, 107, 111-113, 117-120; Serahsî, el-Mebsût, I, 135, 136; II, 29, 144, 145; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 155-156; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1975, I, 160-164; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), II, 176-181; Zeylaî, Nasbü'r-râye, el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1393/1973, II, 22, 23, 24, 198; İbn Receb, el-Kavâʿid fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1391/1971, s. 13; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), I, 243-245, 335 vd.; Şaʻrânî, el-Mîzânü'l-kübrâ, Kahire 1328, I, 186, 187; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, I, 229-236; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, III, 139-142, 144-151, 161, 170-171, 174, 176-177; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 265, 371, 372; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-İklîl, Kahire, ts., I, 76, 77; Mehmed Zihnî, Niʻmet-i İslâm, İstanbul 1326, s. 189-191, 217-220; Muhammed b. Ahmed el-Morîtânî eş-Şinkītî, Fethu'r-rahîm ʿalâ fıkhi'l-İmâm Mâlik bi'l-edille, Kahire 1389/1969, I, 83, 84; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbaʿa, I, 336, 340, 341, 349, 358, 362, 402, 404, 405, 407; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 146-172; Abdülazîz b. Muhammed b. Dâvûd, "Beyânü hükmi salâti'l-cemâʿa", Edvâʾü'ş-şerîʿa, XIV, Riyad 1403, s. 189-207; Mv.F, XV, 280-283.

Mustafa Uzunpostalcı

CEMAAT

(الجماعة)

Daha çok Kütüb-i Sitte müellifleri hakkında kullanılan hadis terimi.

Hadis şârihleri, kaynağını tesbite çalıştıkları bir hadisin Kütüb-i Sitte veya onunla birlikte Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer alması halinde, bütün

bu eserleri ayrı ayrı zikretmek yerine kısaca "revâhü'l-cemâa" (رواه الجماعة) demeyi uygun görmüşlerdir. Meselâ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ʿ Ârizatü'l-Ahvezî'de, Mecdüddin İbn Teymiyye Münteka'l-ahbâr'da "el-cemâa" terimini Kütüb-i Sitte musannifleri ve Ahmed b. Hanbel için, Cemmâîlî de el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl'de sadece Kütüb-i Sitte musannifleri için kullanmışlardır.

Bir muhaddisin rivayetleri Kütüb-i Sitte gibi ana kaynaklarda yer almışsa bu durumu kısaca belirtmek için de "revâ lehü'l-cemâa" (روى له الجماعة) veya "ahrece lehü'l-cemâa" (أخرج له الجماعة) tabirleri kullanılmıştır. Kütüb-i Sitte imamlarının hepsinin bir muhaddise talebelik ettiklerini belirtmek üzere "revâ anhü'l-cemâatü sittühüm" (روى عنه الجماعة ستتهم) dendiği de görülmektedir (Zehebî, XII, 124).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, el-Câmiʿu's-sahîḥ (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1357/1938, I, 336; Hatîb el-Bağdâdî, erRihle fî talebi'l-hadîs (nşr. Nûreddin

Itr), Beyrut 1395/1975, s. 178; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, I, 39; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 124; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, I, 22.

İsmail L. Çakan

CEMAAT

(الجماعة)

Kuzey Afrika'da özellikle Fas'ın merkeze tâbi olmayan bölgelerinde idarî yetkiyi ellerinde tutanların oluşturduğu meclis.

Kuzey Afrika'da "kabile, boy ve aynı atadan gelip aynı topraklar üzerinde yaşayan on on beş ailelik grupların oluşturduğu düvvâr gibi toplulukları temsil eden heyet" şeklinde tarif edilen ve İslâm öncesi dönemlere kadar uzanan cemaat sistemi, genellikle şehir merkezleri dışında yaşayan kabilelerin kendi içlerindeki idarî meselelerin hallinde önemli bir yere sahipti. Kabilelerin bir meclisi niteliğini taşıyan cemaatler mülkî, adlî, cezaî, malî ve siyasî bütün işlerle meşgul olurdu. Adaleti genellikle mahallî örfe göre yerine getirir ve kanunları icraya memur bir şeyh seçerdi. Kabile cemaatlerinin yanında yetkileri sınırlı ikinci derecede cemaatler de vardı. Toplulukların cemaat halinde faydalandıkları topraklara "bilâdü'l-cemâa" denirdi. Bu bölgelerin büyük bir kısmında düvvârın günlük hayatta önemli yeri vardı. Bu aileler aynı anne ve babadan gelir, fakat aralarında cemaatin himayesine girenler, hizmetçiler ve evlilik yoluyla akraba olanlar gibi yabancılar da bulunabilirdi. Cemaat İslâmî dönemde toplantılarını genellikle cami ve mescidlerde yapardı.

Bulûğ çağına eren herkes cemaatin bir üyesi sayılır ve prensip olarak o da diğerlerinin sahip olduğu yetkilere sahip kabul edilirdi. Cemaat reisi "şeyh" anlamına gelen ehgār lakabıyla anılırdı. Fakat son asırlarda şeyh tabiri daha yaygın olarak kullanılmıştır. Bazı kabilelerde onun yerine el-emîn de kullanılırdı. Cemaat otoritesi siyasî, sosyal ve ekonomik konularda tek söz sahibiydi. Bilhassa herhangi bir sebeple merkezî otoritenin zayıfladığı günlerde bu otorite daha çok hissedilirdi.

Cemaatin başlıca gelir kaynakları çarşı, pazar ve şahsî vergilerle hayır sever kimselerin bağışlarından ibaretti. Fas'ın güneyindeki bazı bölgelerde toprakların topluca işletilmesi, cemaate ait depoların bulunmasını mecburi hale getirmiştir. Çünkü elde edilen ürünün âdil bir şekilde dağıtılması, fevkalâde durumlara karşı korunması ancak böyle mümkün olabiliyordu. Bu hal tam bir hürriyet içinde ticaret yapmaya da engel değildi. Sadece savaş zamanlarında veya ulaşımın zorlaştığı sıralarda cemaat, orada yaşayan halkın pazardan alabileceği gıda maddesinin en yüksek miktarını belirleyerek bir sınırlama getirirdi. Böyle durumlarda hasta, hamile ve lohusalarla bir felâkete mâruz kalmış olanların ihtiyacının giderilmesine öncelik verilirdi. Bu bilhassa kabilelerde uygulanan bir husustu. Zira oralarda kadın haklarını koruma özel bir durum arzederdi. Bu sebeple cemaat, genç kızların ve çocuksuz dul kadınların mesken ve gıda ihtiyaçlarının en yakın akrabaları tarafından karşılanması için gerekli müdahalede bulunabilirdi.

Fas'ta cemaat nizamı birçok kırsal bölgede vardı. Her cemaatin, sınırları tam olarak belirlenmiş arazileri bulunurdu. Cemaatin siyasî nizamı gerek şekil gerekse öz bakımından cumhuriyet nizamına benzerdi. Başkan demokratik yolla ve belli bir süre için seçilmekle birlikte toplumun idaresi büyük ailelerin elindeydi. R. Montagne'nin benzetmesine göre büyük aileler sanki senato meclisini oluşturuyordu. Fakat meclis birçok köyü veya arş da (erş) denilen yerleşim birimini temsil ediyorsa üyelerinin sayısı Fas Büyük Atlası'nda olduğu gibi kırka kadar yükselebilirdi. Başkanlarına mukaddem denirdi ve bu kişi şeyhten sonra gelirdi. Çünkü mukaddem arşın başkanı, şeyh ise kabilenin ve kabile meclisinin başkanıdır. Başkan idarede genellikle tayin edilen süreden daha çok kalır, böylece yetki ailelerin temsilcilerinin elinden bir tek şahsın eline geçmiş olurdu. Bu durum söz konusu şahsın servetinin artmasına da yol açardı. Ancak diğer aile başkanlarının onu desteklemeleri de mümkündü. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon), XVI. yüzyılda Fas'ta çeşitli cemaat başkanlarının idareyi tek başlarına ellerine aldıklarına dair bilgi vermektedir.

Birkaç nesil sonra dağılan, iki veya daha çok cemaate ayrılan cemaatler de vardı. Bazan zayıf ve küçük bir cemaatin kendisinden daha güçlü başka bir cemaate katıldığı da görülürdü.

1912 yılında Fransa ve İspanya'nın Fas'ı işgal etmesinden sonra cemaat nizamında büyük değişiklikler olmuştur. Çünkü ziraî mülkiyet sistemleri sömürgecilikten önemli ölçüde etkilenmiş, işgal güçleri cemaatin ihtiyaçlarından fazla olduğunu kabul ettiği toprakları istilâ etmiş ve cemaatin doğrudan doğruya toprak satmasını da yasaklamıştır. Bu konuyla ilgili olarak birçok karar alınmış ve nizamnâmeler yayımlanmıştır. Bu toprakların kiralanması da birçok resmî formalite ve yargı işlemlerinin tamamlanmasını gerektiriyordu. Fas'ın bağımsızlığını kazandığı ilk yıllardan beri bazı nüfuzlu kimselerin cemaate ait arazilerin söz konusu cemaat hesabına geçirilmesi için çaba gösterdikleri görülmüştür. Bağımsızlıktan bu yana cemaatler birkaç defa yeni düzenlemelere tâbi tutulmuş, yetkileri bazan sınırlandırılmış, bazan da genişletilmiştir. Son olarak 800'ü bulan cemaatlerin sayısının yakında bir misli daha artması beklenmektedir.

Eski cemaatlerin yönetim ve yargı yetkileri mevcut olup bunlardan her biri diğerine husussi örflerle bağlıydı. Mâlikî fakihler ziraat alanında İslâm dininin esaslarına ters düşmediği sürece bu örflere itibar ederek onları muhafaza etmişlerdir. Fas Devleti de yıllarca önce cemaatler için özel mahkemeler kurmuş, böylece aralarındaki davaları örf ve şeriat kanunları ile kolayca halletme imkânı hâsıl olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

H. et Letoumeux, La Kabylie et les coutumes kabyles, Paris 1893, II, 4-6, 305; III, 9, 247, 268; L. Africanus, Description de l'Afrique, Paris 1896, s. 73, 76, 94, 133 vd.; L. Milliot, Les terres collectives (Blād Djemā'a): ètude de législation marocaine, Paris 1922, s. 59, 123-164, ayrıca bk. Önsöz; R. Montagne, Les Berbères et le makhzen, Paris 1930, tür.yer.; a.mlf., La vie sociale et politique des Berbères, Paris 1986, s. 39-41, 45-46, 64; J. Berque, Structures sociales de Haut-Atlas, Paris 1955, tür.yer.; a.mlf., "Djamāʿa", EI² (Fr.), II, 423-424; A. Guillaume, La propriété collective au Maroc, Paris

1960, s. 50-51, 75; Hasan es-Sâih, el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Magrib, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 80-81, 271-282.

İbrahim Harekât

CEMÂAT-i İSLÂMÎ

(جماعت اسلامی)

Hint-Pakistan alt kıtasında kurulan en büyük İslâmî teşkilât.

Güney Asya'daki en etkili ve en iyi teşkilâta sahip İslâmî hareket olan Cemâat-i İslâmî Ağustos 1941'de, İngiliz Hindistanı'nda İslâmî uyanışı başlatmak isteyen Seyyid Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî'nin çağrısı üzerine yetmiş beş delege tarafından Lahor'da kurulmuştur. Hareketin hedefi, Kur'an ve Sünnet rehberliğinde insan hayatının bütünüyle değiştirilmesini ve İslâm'ın sosyal hayata yerleştirilmesini sağlamaktı.

Cemâat-i İslâmî'nin tarihi, kurucusu olan Mevdûdî'nin hayatıyla yakından bağlantılıdır. Önemli bir İslâm düşünürü ve iyi bir yazar olduğu kadar dinamik bir hatip, güçlü bir siyasetçi, usta bir organizatör ve karizmatik bir lider olan Mevdûdî, yalnız Hindistan alt kıtasında değil bütün dünyada İslâmî uyanışın sembolü haline gelmiştir. Hindistan'ın Haydarâbâd eyaletinde Evrengâbâd'da doğan Mevdûdî, meşhur tarikat liderleri yetiştirmiş olan seçkin bir aileye mensuptur. On yedi yaşında babasını kaybettiğinden normal okul eğitimi alamadı; bu sebeple öğrenimi ve entellektüel gelişimi büyük ölçüde kendi çalışmalarının ürünüdür. 1920-1928 yılları arasında, içlerinde Hint Âlimler Cemiyeti'nin yayın organı olan Cemiʿyyet'in de bulunduğu çeşitli Urduca gazete ve dergilerin editörlüğünü yaptı. 1927'de henüz yirmi dört yaşında iken İslâm hukukunda savaş ve barış üzerine yazdığı, "İslâm'ın kılıçla yayıldığı" yolundaki iddialara cevap veren eseriyle Hindistan'daki akademik hayatta yankı uyandırdı. 1928 yılında Dekken'e yerleşti. 1932'de, bugün de Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin esas yayın organı olan aylık Tercümânü'l-Kurʾân dergisinin editörlüğüne getirildi. 1938 yılında, ünlü şair ve düşünür Muhammed İkbal'in daveti üzerine Doğu Pencap'taki Pathankon'a giderek bir araştırma

ve eğitim kurumu olan ve daha sonra Cemâat-i İslâmî'nin merkezi haline gelen Dârülislâm'ı kurdu. 1941'de Cemâat-i İslâmî'nin kuruluşu üzerine başkan (emîr) seçildi ve 1972'de sağlık sebebiyle ayrılıncaya kadar bu görevde kaldı. 1947 yılında Pakistan Devleti kurulunca Lahor'a giderek Ichchra'ya yerleşti; burası teşkilâtın yeni merkezi oldu ve kendisi de vefat edince (1979) buraya gömüldü.

1947'de Pakistan'ın kuruluşundan sonra Cemâat-i İslâmî Hindistan ve Pakistan'da Cemâat-i İslâmî-i Pâkistan ve Cemâat-i İslâmî-i Hind adlarıyla bağımsız iki ayrı teşkilât haline getirildi; daha sonra da Hindistan'ın eline geçen ihtilâflı Keşmir bölgesinde, Sri Lanka'da ve 1970'li yılların ortalarında Bengladeş'te yine bağımsız olarak ortaya çıktı. Bu beş ayrı teşkilât aynı isim altında faaliyet göstermelerine, benzer hedef ve ideolojik yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen birbirlerine bağlı değildir. Her biri, içinde bulunduğu siyasî-ideolojik ortama göre kendi program ve stratejisini geliştirmiştir. Müslümanlar Hindistan ve Sri Lanka'da azınlık statüsünde olduklarından buralardaki Cemâat-i İslâmî hareketleri dinî uyanış hareketi durumundadır. Pakistan, Bengladeş ve Keşmir'de ise bu teşkilâtlar siyasî faaliyetlerde önemli rol üstlenmişler, seçimlere katılmışlar ve meclislerde birçok sandalye kazanmışlardır. Bugün de (1990'dan sonra) Keşmir Cemâat-i İslâmîsi başta olmak üzere her üçü birden bu bölgenin Hindistan yönetiminden kurtarılması için mücadale vermektedir.

Cemâat-i İslâmî'nin kuruluşu ile İngiliz Hindistanı'nın bölünmesi arasındaki dönemin (1941-1947) karakteristik özelliği yayılma, yerleşme, organizasyon ve eğitim faaliyetleridir. Bu dönemdeki çalışmaların çoğunu teşkilâtlanma, tebliğ ve yayınlar, mensupların ahlâkî ve mânevî eğitimi ile nasyonalizm ve laisizme karşı çıkan ve müslüman ümmetin evrensel kardeşliğini savunan iki millet teorisini yayma işi teşkil etti. 1947'deki bölünmeden sonra Pakistan tarafındaki liderlik Mevdûdî'de kalırken Hindistan'da Mevlânâ Ebü'l-Leys Islâhî lider oldu. Pakistan'ın kuruluşundan 1971'de Bengladeş'in ayrılışına kadar geçen dönemde teşkilât, ülkede İslâmî hayatın yerleşmesi ve kurumlaşması yönünde yoğun bir siyaset ve eğitim programı uyguladı; özellikle 1948-1956 yılları arasında ülkeyi İslâmî devlet statüsüne doğru yönlendirmede büyük gayret sarfetti. Mart 1949'da, kurucu meclisin yayımladığı ve Pakistan anayasasının temelini oluşturacak olan "hedef kararları"nın İslâmî muhteva taşımasında

kamuoyunu da harekete geçirerek en önemli rolü oynadı. Hükümetin bu görüşlere karşı olumsuz, hatta düşmanca tavır alması ve mezhep farklılıklarına dayanarak İslâm'ı karalamaya çalışması üzerine Diyûbendî, Birîlvî, ehl-i hadis ve Şîa gruplarına mensup âlimleri toplantıya çağırdı. Ocak 1951'de Karaçi'de yapılan tarihî toplantının sonunda İslâm devletinin yirmi iki prensibinin ortaya konduğu ortak bir bildiri yayımlandı ve böylece hükümetin İslâmî anayasaya karşı yürüttüğü propaganda ve faaliyetler boşa çıkarılmış oldu. 1956'da kabul edilen ilk anayasada, "İslâmî temellere dayanan bir toplum oluşturmayı ve bütün mevcut kanunları Kur'an ve Sünnet ışığında düzenlemeyi" esas alan maddelere yer verilmesi büyük ölçüde Cemâat-i İslâmî'nin eseridir. Pakistan'da İslâmî kuralların yerleştirilmesi konusunda taviz vermez tutumu ve hükümetin İslâmî olmayan uygulamalarına yönelik eleştirilerinden dolayı 1948-1967 yılları arasında toplam beş yıl olmak üzere dört defa hapse atılan Cemâat-i İslâmî'nin lideri Mevdûdî, Mart 1953'te sıkıyönetim mahkemesi tarafından, Pencap'ta Kādıyânîler'e karşı başlatılan kanlı olayları yazılarıyla kışkırttığı iddiasıyla ölüme mahkûm edildi. Ancak yurt içinden ve dışından gelen baskılar karşısında cezası ömür boyu hapse çevrildi; iki yıl sonra da Nisan 1955'te serbest bırakıldı.

1956 yılında yeni kabul edilen anayasaya göre seçim hazırlıklarına başlandı; fakat 1958'de Eyüp Han'ın sıkıyönetim ilânıyla bu girişim durdurularak Cemâat-i İslâmî dahil bütün siyasî partilerin faaliyetleri yasaklandı. 1962 yılında Eyüp Han yeni bir anayasa hazırlattı. Buna karşı çıkan Cemâat-i İslâmî'nin faaliyetleri tekrar yasaklanarak (1964) liderleri tutuklandı; fakat sonuçta mahkeme teşkilât lehine karar verdi. 1965 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Cemâat-i İslâmî Eyüp Han'a karşı Fâtıma Cinnah'ı destekledi ve 1969'da da öncülüğünü yaptığı yoğun protestolar üzerine Eyüp Han istifa etmek zorunda kaldı. Ancak sivil yönetim kurulamadı ve askerî rejim bu defa da General Yahyâ Han'ın liderliğinde devam etti. 1970 seçiminde teşkilât % 20'nin üzerinde oy almakla birlikte

seçim sistemi dolayısıyla bunun karşılığı olan sandalyeyi kazanamadı.

Doğu Pakistan'daki savaşta Cemâat-i İslâmî hükümet tarafında ayrılıkçılara ve Hint ordusuna karşı çarpıştı. 16 Aralık 1971'de Doğu Pakistan'ın Bengladeş adıyla sosyalist eğilimli bir devlet olarak bağımsızlığını

kazanması üzerine teşkilâtın burada kalan üyeleriyle taraftarları büyük can ve mal kaybına uğradılar; parti hemen hemen bütün teşkilâtıyla birlikte yok oldu. 1975'te siyasî partiler üzerindeki yasağın kaldırılmasından sonra eski üyeler teşkilâtı canlandırmak için çalışmaya başladılar. Kısa sürede kendini toparlayan parti 1991'de yapılan seçimlerde başarılı sonuçlar aldı ve parlamentoda yirmi sandalye kazanarak dördüncü parti konumuna yükseldi.

1971-1991 yılları arasındaki dönemde Cemâat-i İslâmî Pakistan'da demokrasi, şeriatı uygulatma ve hükümete katılma mücadelesi verdi. 1971-1977 arasında iktidarda olan sol eğilimli Zülfikar Ali Butto hükümeti İslâmî faaliyetleri engelledi. Bu sebeple teşkilât 1977 yılında başlayan Ziyâülhak askerî yönetimini destekleyerek muhalefet partilerinin oluşturduğu millî ittifaka katıldı ve dört bakanlık aldı. Kısa zamanda Ziyâülhakk'ın programını İslâmî açıdan yetersiz bulan ve millete verilen seçim sözünün yerine getirilmediğini gören bu dört bakan, bir yıl hizmetten sonra diğer bakanların çoğuyla birlikte istifa etti. Böylece hükümetten çekilen Cemâat-i İslâmî, askerî yönetimi eleştirmekle yetinmeyerek muhalefet partileriyle birlikte hareket etmeye başladı ve ülkede demokratik bir değişim için kamuoyu baskısı oluşturma çabalarına katıldı. Ziyâülhakk'ın 1987'de bir uçak kazasında ölümü bütün ülkeyi bir krizin içine soktu. Teşkilât 1988'deki seçimlere katıldı, fakat diğer İslâmî partiler gibi yeterince başarılı olamadı ve Zülfikar Ali Butto'nun kızı Benâzir Butto iktidara geldi. 1990'da Butto hükümetinin yolsuzluk ve etkisizlik sebebiyle cumhurbaşkanı tarafından azledilmesi üzerine yapılan yeni seçimlerde Cemâat-i İslâmî diğer İslâmî partilerle ittifak kurdu; ancak bu ittifak (Islamic Democratic Alliance) seçimleri kazandığında cemiyet hükümette bakanlık almayı reddetti ve seçim kampanyalarında İslâm hukukunun uygulanacağı yönünde verilen sözlerin yerine getirilmesi için baskı kurma politikası takip etti. Bunun sonucu olarak kısa zamanda hükümetle anlaşmazlığa düştü ve Mayıs 1992'de ittifaktan ayrılarak muhalefete çekildi.

Cemâat-i İslâmî çok etkili bir merkezî organizasyona sahiptir. Teşkilâtın nizamnâmesi şartlara göre birkaç kere değiştirilmiştir. Üst düzey yönetimi "emîr" ve "Merkezî Şûra Meclisi"nden oluşur. Lider olan emîr beş yıllığına seçilir ve yeniden seçilmesinin de sınırı yoktur. Emîre bağlı beş yardımcı (nâib) ile genel sekreter (kayyim) ve yardımcıları gibi büro personeli vardır.

Merkezî Şûra Meclisi'nde üyeler tarafından gizli oyla üç yıllığına seçilen elli üye bulunur ve emîr bunlar arasından seçtiği on iki üyeden bir çalışma komitesi (meclisi âmile) kurar. Merkezî teşkilâtın altında her birinin bir emîr, danışma meclisi ve sekretere sahip olduğu mahallî organizasyonlar mevcuttur. Merkezî yönetim, Lahor'da Mansûre'de bu amaçla inşa edilen binada görev yapmaktadır. Malî durumlar, eleman eğitimi, sosyal servisler, eğitim, çeviri ve yayın, halkla ilişkiler, dış ilişkiler, parlamento işleri gibi bölümler doğrudan bölüm başkanlarının gözetiminde çalışır. İç teşkilât itibariyle Cemâat-i İslâmî en demokratik siyasî organizasyonlar arasında yer almaktadır.

Teşkilât yapısının en çarpıcı unsurlarından biri üç kademeli üyelik sistemidir. Tam üyelik sadece kendini bütünüyle İslâm'a adayanlara ve teşkilâta sadık olanlara verilir. Şuurlu olarak İslâm'ı uygulayan ve haramlardan kaçınanlar dostluk ve eğitim yoluyla yetiştirilir ve organizasyona kazandırılır. Cemâat-i İslâmî, fert ve toplumun tamamen değişimini hedefleyen ideolojik bir hareket olduğundan teşkilâtın temeli sayılan üyelerin (erkân) topluma ve ülkeye ilmî, ahlâkî, dinî ve siyasî alanlarda liderlik yapması beklenir; emirlik ve Merkezî Şûra Meclisi seçimlerinde de sadece bunlar oy kullanabilirler. Sıkı tutulan ölçüler sebebiyle tam üyelerin sayısı daima çok az olmuştur. Meselâ bu sayı Pakistan'da 1978'de toplam 3497, 1983'te 4430, 1989'da 6044 ve Bengladeş'te 1989'da 5000 idi. İkinci kademe yardımcı üyeliktir (kârkün). İleride tam üyelik kazanmayı arzulayan bu elemanlar emîr ve Merkezî Şûra Meclisi seçimlerinde oy kullanamazlar; ancak mahallî teşkilâtların günlük işleyişinde önemli görevlere sahiptirler. 1989'da bu kademede Pakistan'da 16.364, Bengladeş'te 50.000 eleman bulunuyordu. Üçüncü kademeyi, cemaatin çoğunluğunu teşkil eden ve kendilerine "müttefik" denilen taraftarlar oluşturur. Bunlar ideoloji ve programı onaylayan, seçimlerde ve diğer faaliyetlerde destek veren, maddî katkıda bulunan, fakat henüz teşkilâtın sıkı disiplinine hazır olmayan sempatizanlardır. Bunların sayısı 1989'da Bengladeş'te yarım milyon, Pakistan'da ise 400.000 civarında idi. Taraftarların önemli bir kısmı öğrenciler (cemiyetin gayri resmî öğrenci teşkilâtı İslâmî Cem'iyyet-i Talebe'dir), sendika üyeleri, doktorlar, öğretmenler, mühendisler, gazeteciler, yazarlar ve hukukçulardan meydana gelir.

Cemâat-i İslâmî, ideolojisinin her şeyi içine almasına önem verir. İslâm yalnız Allah ile insan arasında bir ilişki değildir ve sosyal, ekonomik, siyasî hayatı da düzenlemelidir. Müslümanlık sadece bir inanç olmayıp tam bir hayat tarzıdır; dolayısıyla kendine ait bir dünya görüşü ve sosyopolitik düzeni vardır. İlhamını Hz. Peygamber örneğinden ve İslâmî tecdid ve ihya geleneğinden alır; insanın temel tavrını değiştirmedikçe günlük hayattaki reform planının bir sonuç getirmeyeceğine inanır. Kişide kendine yeterlikten ilâhî rehberliği benimsemeye, dar materyalizmden maddî ve mânevî unsurları, her ikisi de aynı maksada hizmet edecek şekilde dengelemeye doğru bir gidiş olmalıdır. İnsan varlığının bütün alanlarında ilâhî hâkimiyet tesis edilmelidir. Cami ve parlamento, takvâ ve adalet, zikir ve şeriat aynı gerçeğin birbirinden ayrılmaz parçalarıdır. Cemâat-i Teblîğ'in ferdî takvâyı savunmasına karşılık Cemâat-i İslâmî, İslâm toplumu ve devletinin kuruluşunun en az ferdî kemal ve cinsî ahlâk kadar nebevî modelin bir parçası olduğunu vurgular.

Cemâat-i İslâmî'ye göre insan hükümdar, devlet veya gelenekler gibi Allah'ın dışındaki bazı güçlere boyun eğdiği için yanılgı içindedir. İlâhî rehberlik bütün insan faaliyetlerini içine aldığından İslâm devleti evrensel ve herkesi kucaklayıcı olmalıdır. Devletin amacı İslâm ideolojisini (şeriat) yerleştirmek olacağı için devlet, şeriata inanan ve onun ruhunu kavramış kimseler tarafından yönetilmelidir. Allah hukukun kaynağı, insan da onun halifesidir. Bu sebeple Cemâat-i İslâmî'nin devlet anlayışı, İslâm toplumunun temsilciler yoluyla ilâhî kanunları şeriat çerçevesinde yorumladığı bir çeşit teo-demokrasidir. İdareci veya hükümet başkanı uygun bir seçim tarzıyla seçilebilir; yeter ki halkın güvenini kazanmış ve İslâm'ın ölçülerine uymuş olsun. Cemâat-i İslâmî seçim yanlısı olmadığı gibi hizipçi yaklaşıma da sahip değildir; hizipçi görüşleri ve geleneksel dinî ihtilâfları ortadan kaldırmaya çalışır. Modern çağın gereklerine göre ictihad yolunu açık kabul etmekle beraber fıkıhta Hanefî mezhebine bağlıdır. Devrimci

ideolojisine rağmen şiddeti gayri meşrû sayar ve İslâm devletine barışçı, demokratik ve parlamenter yollardan gidileceğine inanır.

Cemâat-i İslâmî, İslâmî düzenin kurulması ve sonuç olarak Allah'ın rızâsını kazanma ve âhirette kurtulma hedefine ulaşmak için dört maddelik bir

program benimsemiştir. 1. İlâhî değerler ve prensiplerin ışığında insan düşüncesini yeniden şekillendirmek. 2. Ferdi değiştirip kötü huylarından temizleyerek gerçek bir İslâmî şahsiyete kavuşturmak. Davete uyanların tamamını bir nizama sokarak onların da insanları Allah'ın yoluna davet etmek üzere düzenli çalışmalar yapmalarına yardımcı olmak. 3. Toplumun bütün kurumlarını ve kişiler arasındaki ilişkileri İslâm öğretisine göre tanzim etmek ve düzeni yeniden kurmak üzere mümkün olan bütün adımları atmak. Bu amaçla eğitim programlarını, sosyal hizmetleri ve kültürel faaliyetleri desteklemek. 4. İslâm toplumunun liderliğinde bir inkılâp yapmak; ülkedeki siyasî ve sosyoekonomik hayatı İslâm ölçüleriyle yeniden düzene sokmak ve nihayet bir İslâm devleti kurmak.

Faaliyet ve hedeflerinin geniş kapsamlı oluşu sebebiyle Cemâat-i İslâmî başından beri büyük problemlerle karşılaşmıştır. Bunda toplumun içinden, Batılı güçlerden ve onların temsilcilerinden gelen muhalefetin payı büyüktür. Pakistan'daki en önemli engeller, bürokratlarla ordunun temsil ettiği feodal ve laik gruplardır. Ayrıca bazı İslâmî partiler de seçimlerde Cemâat-i İslâmî'yi kendilerine rakip gördüler. Teşkilâtın eğitim görmüş kesimde önemli bir tabana sahip olmasına rağmen kırsal kesimde ve sıradan insanlar üzerindeki etkisi sınırlı kalmış, İslâmî siyasete yeni bir anlayış getirmişse de toplumdaki geleneksel güç odağı engellerini aşamamıştır. Bunun sonucu olarak da kendi ahlâkî ve ideolojik ağırlığını bütünüyle ve doğru bir şekilde siyasî ağırlığa dönüştürememiştir.

Teşkilâtın önemli başarılarından biri, müslümanlar arasında yaygın olan kendine güvensizlik duygusunu ortadan kaldırması, din ve politika arasındaki koparılan bağları yeniden sağlamlaştırması ve İslâmiyet'in yalnız müslümanların değil bütün insanlığın bugün karşılaştığı problemleri çözebilecek bir alternatif dünya düzeni olduğu inancını getirmesidir. Bu çağda en azından Güney Asya'daki İslâmî anlayışa yeni bir siyasî üslûp kazandırmış ve artık "İslâm ideolojisi, İslâm devleti, İslâm anayasası, İslâm'ın ekonomik ve politik sistemi" gibi ifadeler müslüman yazarlar ve siyaset adamları tarafından her yerde kullanılmaya başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abd al-Samad Rahmani, Cemâʿat-i İslâmî ki Daʿvet, Hizmet or Tarîka-i Kar ki je Îzâh, Deoband 1352/1933; a.mlf., Mevlânâ Mevdûdî ki Târîh-i İslâmî, Lahore 1956; S. A. A. Mawdudi, Cemâʿat-i İslâmî ki Daʿvet, Râmpûr 1948; a.mlf., Cemâʿat-i İslâmî, us ki Maksad, Lahor 1953; a.mlf., Cemâʿat-i İslâmî ki 29 Sâl, Lahor 1970; Misbahul Islam Faruqi, Jamaat-i Islami Pakistan: Literature, Leadership, Organization, Ideal, Achievements, Programme, Lahore 1957; L. Binder, Religion and Politics in Pakistan, Berkeley 1961, s. 263-298; Khurshid Ahmad, Tahrîk-i İslâmî, Karachi 1963; Ali Mümtaz Âsi, Mevlânâ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî or Cemâat-i İslâmî, Lahor 1964; Israr Ahmad, Tahrîk-i Cemâʿat-i İslâmî, Lahore 1966; C. J. Adams, "The Ideology of Mawlana Mawdudi", South Asian Politics and Religion (ed. D. E. Smith), Princeton 1966, s. 371-397; a.mlf., "Jamāʿat-i Islāmı", ER, VII, 515-517; F. K. Abbot, Islam and Pakistan, New York 1968, s. 171-228; a.mlf., "Mawlana Mawdudi on Quranic Interpretation", MW, sy. 48 (1948), s. 6-19; a.mlf., "The Jamaat-i Islami of Pakistan", MEJ, XI/1 (1957), s. 37-51; Kausar Niyazi, Cemâʿat-i İslâmî ʿ Avâmî ʿ Adâlet mîn, Lahor 1974; Kalim Bahadur, The Jamaat-i Islami of Pakistan, Delhi 1977; Syed Asad Gilani, Mawdudi; Thought and Movement, Lahore 1978; a.mlf., Târîh-i Cemâʿat-i İslâmî, Lahor 1982; Q. Z. Sıddıqi v.dğr., Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul Ala Mawdudi, Leicester 1979, s. 3-14; Asaf Hussain, The Islamic Movement in Pakistan, Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran: An Annonated Bibliography, London 1983, s. 47-83; Ashiq Kashmiri, Târîh-i Tahrîk-i İslâmî Cammû ve Keşmîr, Lahor 1989; Abad Shahpuri, Târîh-i Cemâʿat-i İslâmî, Lahor 1989; Khalil Ahmad al-Hamidi, Tahrîk-i İslâm ki ʿ Âlemî Esârât, Lahor 1990; Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat", Fundamentalism Observed (ed. M. E. Marty – R. S. Appleby), Chicago 1991, s. 430-457; K. B. Sayeed, "The Jamaat-i Islami Movement in Pakistan", Pacific Affairs, XXX/1 (March 1957), s. 59-68; Aziz Ahmad, "Mawdudi and Orthodox Fundamentalism", MEJ, XXI (1967), s. 369-380; Sibte Mehdi, "Jamaat-i Islami's Policy Towards the Zia Regime", Saura al-Islam, V/7 (1978), s. 6-17; a.mlf., "The Way Ahead for Jamaat-i Islami", a.e., VI/1 (1979), s. 8-16; W. L. Richter, "The Political Dinamics of Islamic Resurgence in Pakistan", Asian Survey, XIX/6, Berkeley 1979, s. 547-557; H. Mintjes, "Mawlana

Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam", Al-Mushir, XXII/2 (1980), s. 46-73; M. Manazir Ahsan – M. A. Anees, "Contemporary Islamic Resurgance-A Selected Bibliography (1979-1982)", The Muslim World Book Review, II/4, Leicester 1982, s. 55-67; Javed Ansari, "Jamaat-i Islami and the Politics of Pakistan", Arabia, London 1985, s. 64-65; F. Robinson, "Mawdūdī", EI[2] (İng.), VI, 872-874.

M. Manazir Ahsan

CEMÂAT-i TEBLÎĞ

(جماعت تبليغ)

Hind-Pakistan alt kıtasında kurulan ve ferdî takvâyı savunan milletlerarası dinî cemiyet.

Teblîğî Cemâat, Teblîğî Tahrîk, Tahrîk-i Îmân ve Dînî Da‘vet adlarıyla da bilinen Cemâat-i Teblîğ, Mevlânâ Muhammed İlyas tarafından 1926 yılı civarında Delhi’nin güneybatısında yer alan Mevat’ta kuruldu. Daha sonra Delhi’nin eski kesimindeki Bastinizâmeddin’e taşındı ve burası zamanla hareketin milletlerarası merkezi haline geldi. Mevlânâ İlyas, Delhi’nin kuzeyindeki Muzaffernagar’ın Kandehle kasabasından seçkin âlimler ve sûfîler ailesine mensuptur. Küçük yaşta hâfız oldu ve Diyûbend’deki Dârülulûm’da Mevlânâ Reşîd Ahmed Gangûhî gibi âlimlerden dinî ilimler tahsil etti. Diyûbend yakınlarındaki Sahâranpûr’da bir süre hocalık yaptıktan sonra 1917 yılında babasının Delhi’deki medresesinin başına geçti. Kısa zamanda, uygulanmakta olan eğitim sisteminin kendini tatmin etmediğini görerek hurafeler içinde yaşayan ve hayatlarında İslâm’ın izlerine çok az rastlanan Mevatî müslümanları arasında tebliğ ve ıslah çalışmalarına başladı. 1926’da ikinci haccından dönüşünde bugün cemaat mensuplarının bütün dünyada uyguladıkları tebliğ yöntemlerini geliştirdi.

Mevlânâ İlyas vefat edince (1944) “Hazratci” lakabıyla şöhret bulan oğlu Mevlânâ Yûsuf emirliğe geçti. Babasının çalışmalarını geliştiren Mevlânâ Yûsuf, Cemâat-i Teblîğ’i yalnız Hindistan alt kıtasında değil bazı Arap ülkeleriyle Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya’da da yayarak dünyanın başlıca reform hareketlerinden biri haline getirdi. Mevlânâ İlyas’ın ölümünden sonra Mevat dışında Muradâbâd’da toplanan ilk yıllık konferansa birkaç yüz kişi katılırken 1988’de Lahor yakınlarındaki Rayvend’de tertip edilene doksan ülkeden gelen 1 milyondan fazla

müslüman katıldı. Bu konferansla her yıl Bengladeş'te yapılan yıllık toplantıların (tongi ictimâ) hacdan sonra en çok müslümanın bir araya geldiği toplantılar olduğu kabul edilmektedir. Batı'da ise İngiltere'de yılda bir defa yapılan Dewsbury toplantıları birkaç bin cemaat mensubunu bir araya getirir; Amerika Birleşik Devletleri'nde 1988'de Chicago'da yapılan

kongreye ise 6000 civarında müslüman katılmıştır. Mevlânâ Yûsuf'un Lahor'da ölümünden sonra (1965) kendisi gibi bir âlim olan kayınbiraderi Mevlânâ İnâmül Hasan hareketin üçüncü emîri oldu.

Cemâat-i Teblîğ, İslâm tarihinde siyaseti önemsiz, hatta gereksiz sayan ve dinden ayrılabileceğini öne süren ilk harekettir. Bu sebeple liderler iman tazelemeyi, tebliğ ruhu aşılamayı, İslâmî bilgi elde etmeyi ve yaymayı, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı ve karşılıklı sevgiyle birlikte çalışmayı vurgularken üyelerin tebliğ sırasında her türlü siyasetten uzak durmasını isterler. Bu arada dikkat edilmesi istenen bir başka husus da şeriata tâbi olmak ve dinî konularda tartışmamaktır. Bu dar çerçevedeki din kavramının veya eksik boyutlu İslâmî anlayışın onlara zarar vermediği, hatta fayda getirdiği söylenebilir. Çünkü Cemâat-i Teblîğ'i bir grup olarak görmeyen müslüman ve gayri müslim hükümetler, faaliyetlerine müsaade ettikleri gibi çeşitli konularda yardımda da bulunmaktadırlar. Bu tutum ayrıca hareketin her tür müslümanı şemsiyesi altında toplamasını sağlamıştır. Ancak Cemâat-i Teblîğ, ibadetlerin yanında siyasî etkinliği savunan Cemâat-i İslâmî'ye karşı prensipte ayrıldıkları için başından beri bir hoşnutsuzluk, hatta düşmanlık beslemiş ve bu hareketin lideri Mevlânâ Mevdûdî aleyhine fetva dahi çıkarmıştır.

Çalışmaların sistematik şekilde yürütülebilmesi için altı temel prensip geliştirilmiş ve bunlar zamanla topluluğun işareti haline gelmiştir. 1. Kelime-i tevhid ve tayyibe. İmanın ifadesi olarak devamlı surette Allah'ı zikretmek ve kelime-i şehâdet getirmek, günlük hayatta Allah ve Resulü'ne tam itaat etmek. 2. Namaz. Beş vakit namazı dosdoğru kılmak ve bu yolla kendini devamlı yenileyerek günlük hayatta namazın etkisini görmek; ayrıca nâfile namazlara da devam ederek Allah'a yaklaşmaya çalışmak. 3. İlim ve zikrullah. Hz. peygamber'in insanlığa rehber olarak neler getirdiğini bilmeden dinin hakikati öğrenilemez. Bunları öğrenmek ve öğretmek her müslümanın görevidir. Bu sebeple sabah ve akşam saatlerinin bir kısmı

İslâm’ın temel prensiplerini öğrenmekle ve zikir, namaz, istiğfarla geçirilmelidir. İlim ve zikir birbirini tamamlar. İlimsiz zikir etkili olmaz, zikirsiz ilim de boş bir kabuktur. 4. İkrâm-ı müslimîn ve ihtirâm-ı müslimîn. İnsanlara karşı saygılı ve yumuşak olmak yalnız dinî bir görev değil tebliğin etkili olması için gerekli bir şarttır. Başkalarının, özellikle yaşlıların, komşuların, yoksulların haklarına riayet edilmeli ve daima kendi haklarından fedakârlık yapmaya hazır olunmalıdır. 5. İhlâs-ı niyyet. Davranışlar samimi ve Allah rızâsı için olmalı, dünyevî kazanç kaygısı taşımamalıdır. 6. Tefrîğ-i vakt. Dünya işlerinden tebliğ çalışmaları için gönüllü olarak vakit ayırmak. Bu husus, Cemâat-i Teblîğ’in kendi buluşu ve en önemli ilkesidir. Bazan bu altı maddeye bir yedincisi eklenir ki o da gereksiz, faydasız, yasaklanmış konuşma ve davranışları terketmek (terk-i mâlâya‘nî), vakti mânevî kazanç sağlamayan şeylerle geçirmemektir.

Cemâat-i Teblîğ’in başlıca özelliği, resmî bir üyelik sistemine ve bürokratik organizasyona sahip bulunmayışıdır. Çalışma merkezleri camiler olup ayrıca büroları yoktur. Teşkilât, eğitimleri ve ekonomik durumları ne olursa olsun müslümanları bir araya gelmeye çağırır. Tefrîğ-i vakt ilkesine uymayı taahhüt edenler cemaate alınır ve eğitilerek bir tebliğ grubunda görevlendirilir. “Vaktin tasadduk edilmesi” anlamına gelen bu ilke uyarınca cemaat üyesi, tebliğ çalışmaları için kırk gününü ayırarak kapı kapı, şehir şehir, ülke ülke dolaşıp zamanından, parasından ve rahatından fedakârlıkta bulunacak, böylece Hz. Peygamber’in izinden gitmiş olacak ve hizmetlerinin karşılığını almayı da âhirete bırakacaktır. Yaklaşık onar kişiden oluşan tebliğ grupları ortak bir şekilde kardeşlik, uyum ve sevgi ortamında yaşarlar. Her grubun mensupları, aralarından İslâmî bilgisi en fazla olanı “muallim”, idarecilik yeteneği olanı da “emîr” seçerler. Grup üyeleri namaz ve zikir için camide toplandıktan sonra temiz ve ciddi bir görünümle dışarı çıkarlar ve davranışlarına çok dikkat ederler. Tebliğ görevine “çilla” (çile) veya “mihnet” adı verilir. Tebliğ çalışmasının âlimlerin öncülüğünde yapılması gerektiğini savunan diğer İslâmî grupların aksine Cemâat-i Teblîğ’e göre bu iş her müslüman tarafından yapılabilir ve âlim olsun olmasın her müslümanın görevidir. Çünkü tebliğ çalışması zaten öğretici ve eğiticidir; diyar diyar gezerek insanlara İslâm’ı anlatan bir kimse mânevî ve sosyal birçok tecrübe kazanır ve böylece bu yolda yetişmiş olur.

İbadetlere itina göstermesi, davaya bağlılığı ve sadeliği sebebiyle kısa

sürede 100.000’lerce sıradan müslüman Cemâat-i Teblîğ’e katıldı. Ancak çok hızlı büyümesine rağmen bu hareket zamanla kapalı bir sistem haline geldi. Mevlânâ İlyas’ın 1920’li yıllarda ortaya koyduğu tebliğ metotları hiç değişmedi. Üyelere siyasetten uzak durmalarının yanı sıra cemaate mensup birkaç âlimin kitaplarından başkasını okumamaları empoze edildi. Cemâat-i Teblîğ’in bir özelliği de kadınlar ve gayri müslimler arasında faaliyet göstermemesidir. Liderler basında görünmekten ve propagandadan kaçınırlar, ayrıca dergi veya akademik yayınların tebliğ aracı olarak kullanılmasına da taraftar değildirler. Ticarette ve endüstride gelişmiş ülkelerin ortaya çıkardığı problemlere cevap verebilecek herhangi bir aydın veya âlim yetiştirilmemiştir; çünkü sınırlı İslâm anlayışı sebebiyle bu konular ilgiye değer bulunmamaktadır. Bütün bunlara rağmen Cemâat-i Teblîğ çağımızın en önemli milletlerarası İslâmî hareketlerinden biri olmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebul Hasan Ali Nedvi, Ek Ehem Dînî Daʿvet, Leknev 1941; a.mlf., Life and Mission of Maulana Muhammad Ilyas, Lucknow 1983; Mavlana Muhammed Ilyas, A Call to Muslims, Message to an All-India Conference of Ulama and the Muslim Political Leaders at Delhi in April 1944, Lyallpur 1944; İftihâr Ferîdî, Teblîg-i Kem, Delhi 1967; M. Anwarul Haq, The Faith Movement of Mawlana Ilyas, London 1972; I. S. Marwah, “Tabligh Movement Among the Meos of Mewat”, Social Movements in India (ed. M. S. A. Roa), New Delhi 1979, II, 79-100; Takıyyüddin el-Hilâlî, es-Sirâcü’l-münîr fî tenbîhi Cemâʿati’t-Teblig ilâ aktâʿihim, Casablanca 1979; C. W. Troll, Five Letters of Maulana Ilyas (1885-1944), the Founder of the Tablighi Jamaat, Bombay 1985; Mawlana Wahiduddin Khan, Tabligh Movement, New Delhi 1986; F. Robinson, Varieties of South Asian Islam, Coventry 1988, s. 14-16; F. Dassetto, “The Tabligh Organization in Belgium”, The New Islamic Presence in Western Europe (ed. T. Gerholm – Y. G. Lithman), London 1988, s. 159-173; Muhammed Thani Hasani, Sevânih-i Hazret-i Mevlânâ Muhammad Yûsuf Kandehlevî, Leknev 1989; Mawlana Manzur Numani, Teblîg-i Cemâʿat, Cemâʿat-i İslâmî o Barelvî

Hazret, Leknev 1989, s. 20-37; Abdülhâlik Bîrzâdeh, eş-Şeyh Muhammed İlyâs ed-Dihlevî, Kahire 1990; Mumtaz Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat”, Fundamentalism Observed (ed. M. E. Marty – R. S. Appleby), Chicago 1991, s. 451-530; S. Ebul Ala Mevdudi, “Ek Ehem Dînî Tahrîk”, Tarjuman al-Qur’an, sy. 15, Ekim 1939; Emin Ahsan Islahi, “Mevlânâ Muhammed İlyâs ki Teblîg-i Tahrîk”, a.e., sy. 29 (1946).

M. Manazir Ahsan

el-CEMÂHİR

(الجماهر)

Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) özellikle kıymetli taşlar, mineraller ve madenler üzerine kaleme aldığı eseri.

Bîrûnî'nin 435'te (1043) Gazneli Hükümdarı Sultan Mevdûd'a ithaf ettiği kitabın başlığı, müellifin Fihrist adlı bibliyografik eserinde el-Cemâhir fi'l-cevâhir şeklinde geçerken bugüne ulaşan yazma nüshalar Kitâbü'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir adını taşımaktadır.

Eser iki bölümdür. Bir fasıl ve on beş "tervîha"dan (dinlendirme) oluşan birinci bölüm, Bîrûnî'nin öteki eserlerinde de takip ettiği yola uygun olarak çeşitli genel kültür konularına ayrılmıştır. Bu bölümde müellif, okuyucusunu asıl konuya hazırlayacak ve o hususta aydınlatacak çok genel bir çerçeve sunmaktadır. Söz konusu çerçeve içinde temas edilen hususlar başta ahlâk, siyaset ve ekonomi olmak üzere psikoloji, fizyoloji, sosyoloji, tıp, tarih, eğitim ve etnoloji alanlarını ilgilendirmektedir. Öncelikle varlığını sürdürme imkânları bakımından insana diğer canlılar arasında özel bir yer veren Bîrûnî, duyuları ve bilhassa aklı sayesinde onun dış dünya ile nasıl temas kurduğunu, öteki canlılar arasında nasıl üstün bir konuma sahip olduğunu açıklar; insanlar arasındaki ülfet (istînâs) ve hemcins olma (tecânüs) duygusunun, ihtiyaçların tek başına sağlanamaması gerçeğiyle birleşerek onları toplum halinde yaşamaya sevkettiğini, medeniyetlerin de bu şekilde doğduğunu anlatır. Ruhun insan varlığındaki dengeleri sağlaması gibi toplumdaki hak ve adalet duygusunun da peygamberler ve hükümdarlarca sağlandığını savunan müellif, buradan hareketle bir mübâdele aracı olan altın ve gümüş sikkelere geçmekte ve önemleri üzerinde durmaktadır. Bîrûnî'ye göre dengeli bir siyasî ve ekonomik hayat için sağlıklı bir mübâdele sistemi şarttır. Böyle bir sistemin işleyişini

engelleyecek iki önemli husustan birincisi kalpazanlık, ikincisi biriktirme hırsıdır. Kalpazanlığın önlenmesi siyasî otoritenin varlığını daha da önemli kılmaktadır. Bîrûnî, hırsla biriktirilmek istenen altın ve gümüş gibi madenlerin aslî ve tabii bir değere sahip olmadığını, değerlerinin itibarî olduğunu hatırlatarak servet hırsıyla bunları biriktirmenin, toprak altına gömme veya kapkacak yapımında kullanmanın akıl ve ahlâk açısından savunulacak bir yanının olmadığını ve bu anlayışın sağlıklı mübâdele imkânını ortadan kaldıracağını savunur. Böylece para akışının önemini ve servetin belirli ellerde verimsiz şekilde birikmesinin meydana getireceği ekonomik ve ahlâkî bunalımları vurgular. Mürüvvet ve fütüvvet gibi erdemlerin ön plana çıktığı, daha çok kalıcı ve mânevî değerlere önem verildiği, dış güzellik ve süslerden ziyade iç güzellik ve temizliğin kıymet ifade ettiği toplumlarda bu bunalımların olmayacağını ima eder. Hükümdarların, saltanatlarını sürdürebilmek için mal ve servet toplamak zorunda olduklarını kabul etmekle birlikte bu servetten toplumun faydalanmasını önleyecek savurganlıktan kaçınılmasını öğütler. Sık sık Kur'an âyetleriyle de desteklenen bu düşünceler, bir bakıma Bîrûnî'nin sultana servetin tasarrufuyla ilgili bir nasihatnâmesi görünümündedir.

Kitabın asıl konusu, bir fasıl ve iki makaleden oluşan ikinci bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde kaynaklarını da veren Bîrûnî, en başta Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin günümüze ulaşmayan Risâle fî envâʿi'l-cevâhir ve'l-eşbâh adlı eserinden faydalandığını açıklamaktadır. Zikrettiği bir başka kaynak ise Nasr b. Ya'kūb ed-Dîneverî'nin konuyla ilgili olan ve genellikle Kindî'nin bilgilerini tekrarlayan Farsça eseridir. Ayrıca yanlış olarak Aristo'ya nisbet edilen Kitâbü'l-Ahcâr adlı bir eserden de (Das Steinbuch des Aristoteles adıyla Julius Ruska tarafından neşredilmiştir, Heidelberg 1912) faydalanan Bîrûnî, bu çalışmanın filozofa ait olamayacağını isabetle kaydetmiştir.

İkinci bölümün İslâm fizik tarihini ilgilendiren en önemli yönü, Bîrûnî'nin bazı değerli taş ve minerallerle madenlerin özgül ağırlıklarını modern ölçümlere çok yakın değerleriyle vermesidir. Günümüzde piknometre adıyla anılan cihazın en eski örneği sayılabilecek bir aletle yaptığı ölçümler, bilim tarihi bakımından hayranlık uyandırıcıdır (bk. Sayılı, s. 2427). Eserin bu bölümünde en fazla üzerinde durulan değerli taş yakuttur. Ünlü yakutlardan, hatta yakut hakkında efsaneye varan ilginç rivayetlerden

bahseden Bîrûnî'nin daha sonra safir, elmas, korindon, zümrüt, akik, oniks, kaya kristali (billûr), yeşim (jad, yağmur taşı), magnetit (mıknatıs taşı), serpantin (yılan taşı) ve fîrûze (turkuvaz) gibi değerli taşlar hakkında verdiği bilgiler, diğer kıymetli malzemelerden mercan, inci ve cama kadar uzanmaktadır. Özellikle bir kuars çeşidi olan oniksin nitelikleri hakkındaki bilgiler, Johannes Kepler ve Nicolaus Steno'dan altı yüzyıl önce yapılmış önemli tesbitlerdir ve bu çalışma günümüz kristalografisinde büyük bir başarı olarak kabul edilmektedir. Bîrûnî'nin ikinci bölümde yer alan zümrüt ve yeşimle ilgili gözlem ve deneyleri ise onun müsbet ilim anlayışını ortaya koyması bakımından değer taşır. Zümrüdün yılanın gözünü kör ettiğine dair edebiyata da girmiş olan yaygın inancı dokuz ay boyunca sürdürdüğü çeşitli deneylerle yıkmış, bundan başka yeşimin yağmur yağdırdığı şeklindeki şamanist inanışını da bunun doğruluğunu iddia eden bir Türk'ün önünde yine deney yaparak çürütmüştür. Ayrıca Bîrûnî'nin, su birikintisine cünüp veya hayız halindeki birinin elinin değmesiyle yağmur yağacağı gibi hurafelere karşı da yağmurun oluşmasındaki tabii sebepleri ortaya koyarak mücadele ettiği anlaşılmaktadır.

İkinci bölümün ikinci makalesini madenler ve metalurji konuları teşkil etmektedir. Altın, gümüş, bakır, demir çelik, kurşun, çinko gibi madenlerin yanı sıra sülfür ve civayı, giderek balçık, tebeşir ve pudrayı tek tek ele alan Bîrûnî, bunların fizikî ve kimyevî özellikleri, karışımları, benzerleri, kullanım alanları ve özgül ağırlıkları hakkında bilgi vermektedir.

el-Cemâhir'in bilinen dört yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2047), Kayseri Râşid Efendi (nr. 3) ve İspanya Escurial (nr. 2, 905) kütüphaneleriyle Kahire'deki el-Hizânetü't-Teymûriyye'de (nr. 153, sadece bir bölümü) kayıtlıdır. Bu nüshaların en iyisi, sonundaki küçük bir eksikliğe rağmen Topkapı nüshasıdır. Eserin ilk neşri, Alman şarkiyatçısı Fritz Salim Krenkow tarafından Teymûriyye nüshası dışındaki yazmalara dayanılarak yapılmıştır (Haydarâbâd-Dekken 1936). Bu neşrin sonraki baskılarında ilk baskıda yer alan takdim ve indeks bulunmamakta, 1984'te Beyrut'ta yapılan üçüncü baskının da yanlış ve eksiklikler ihtiva ettiği görülmektedir. Krenkow'un eseri İngilizce'ye çevirdiği bilinmekteyse de bu tercümenin yalnız incilerle ilgili olan bölümü "The Chapter on Pearls in the Book on Precious Stones by el-Beruni" başlığıyla yayımlanmıştır (Islamic Culture, XV [1941], s. 399-421; XVI [1942], s. 11-36). Eser A. M.

Belenitzki ve G. G. Lammlein tarafından Rusça'ya da tercüme edilmiş olup açıklamalı 518 sayfa halinde Sobranie Svedenii dlya Poznamia drago dragotsennostei

(Mineralogia) adıyla basılmıştır (Moscow 1963).

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, el-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir (nşr. F. S. Krenkow), Beyrut 1984; Brockelmann, GAL, I, 476; Suppl., I, 874; S. Hüseyin Nasr, al-Biruni: An Annotated Bibliography, Tahran 1947, s. 87-94; Aydın Sayılı, "Doğumunun 1000'inci Yılında Beyrunî", Beyrunî'ye Armağan, Ankara 1974, s. 22-28; Günay Tümer, Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini, Ankara 1975, s. 37; G. C. Anawati, "Kitab al-Jamahir of al-Biruni", Al-Biruni, Commemorative Volume, Karachi 1979, s. 437-453; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Ebü'r-Reyhan'ın Bir Kitabı", TM, V (1930), s. 1-26; D. J. Boilot, "L'oeuvres d'al-Beruni: essai bibliographique", MIDEO, sy. 2 (1955), s. 230-231; Ahmed Saeed Khan, "A Bibliography of Soviet Publications on al-Biruni", Arabica, XXIII/1, Leiden 1976, s. 77-83; Sami K. Hamarneh, "Mukaddimetü Kitâbi'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir li'l-Bîrûnî", MTUA, VII/1-2 (1983), s. 3-38; a.mlf., "Evaluation of Al-Bīrūnī's Book on Precious Stones and Minerals (al-Jamāhir fı Ma'rifat al-Jawāhir)", Hamdard Medicus, XXXI/2, Nâzımâbâd 1988, s. 3-34.

Günay Tümer

CEMÂL

(bk. İLMÜ’l-CEMÂL)

CEMÂL

(الجمال)

Allah'ın lutuf ve rızâsına delâlet eden isim ve sıfatlarını ve O'nun mutlak güzelliğini ifade etmek için kullanılan bir tasavvuf terimi.

Mutasavvıflar Allah'ın lutuf ve rızâsını gösteren sıfatlarını cemâl tabiriyle ifade etmişlerdir. Kâşânî cemâli, Hakk'ın, zâtı (vechi) ile zâtına tecelli etmesi olarak tanımlar (Istılâhâtü's-sûfiyye, "cemâl" md.) Bu tecelli esnasında her şeyin yok olmasından ve O'nu görecek hiçbir kimsenin kalmamasından ibaret olan hale "cemâlin aşkınlığı" (ulüvvü'l-cemâl) veya "cemâlin celâli" (celâlü'l-cemâl) denir. Bir de Hakk'ın insana yaklaşmasında aracı olan cemâl vardır ki bu O'nun her şeyde zuhur etmesinden ibarettir. Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre zuhuru şiddetli olan her cemâl celâl adını alır. İlk zuhuru itibariyle celâle de cemâl denir. Bu yüzden celâlsiz cemâl, cemâlsiz celâl yoktur (el-İnsânü'l-kâmil, I, 77). Yaklaşma ve açılma cemâlin özelliği olduğundan burada Hak açısından lutuf ve rahmet, kul açısından neşe ve üns* söz konusudur. Mutasavvıflar bu anlamdaki cemâli mânevî ve sûrî (maddî) olmak üzere iki şekilde ele almışlardır. Allah'ın en güzel isimlerinin (esmâ-i hüsnâ) ve sıfatlarının anlamları mânevî cemâli meydana getirir; bu cemâli sadece Hak temaşa eder. Sûrî cemâl ise bu âlemdeki güzelliktir. Bütün ayrıntıları ve türleriyle âlem mutlak olarak ilâhî bir güzelliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle âlemdeki güzellik ilâhî güzelliğin yansımasından ibarettir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle güzel (cemîl) olan Allah âlemi kendi sûreti üzere yarattığı için âlem bütünüyle güzeldir. Âlem ilâhî güzellikleri yansıtan bir ayna olduğundan İbnü'l-Arabî âlemi ve ondaki güzelliği sevmeye lâyık bulur. Güzel olduğu için Allah'ı sevenin âlemi de sevmesi, aynı şekilde güzel olan âlemi sevenin de Allah'ı sevmesi gerektiğine işaret eder (el-Fütûhât, IV, 346).

Zâhidlerin genellikle çirkin sayıp nefret ettikleri âlemi ârifler, özellikle vahdeti vücûd* görüşünü benimseyen mutasavvıflar fevkalâde güzel bulmuşlardır. Onlara göre çirkin denilen şeyler de kendilerinde ilâhî güzelliğin tecelli etmesi bakımından güzeldir. Bu tür şeyler tuz değerinde olup âlemin güzelliğine güzellik katar. Aslında âlemdeki hiçbir şey özü itibariyle çirkin değildir. Güzellik aslî, çirkinlik ârızîdir. Bir varlığın varlıklar âlemindeki yerini alması ve güzelliğini belli etmesi için itibarî bir çirkinliğin var olması gerekli olmuştur (Abdülkerîm el-Cîlî, I, 75-76). Bununla birlikte zâhidlerin çirkin saydıkları şey, Allah'ın eseri olan âlemin kendisi olmayıp hırs ve kötü emelleriyle dünya hayatını çirkinleştirip onun tabii güzelliğini kirleten kötü insanların davranışlarıdır. Nitekim birçok âyette de bu niteliğe bürünen dünya hayatı yerilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "hayât" md.).

Cemâli mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayıran Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'e göre mutlak cemâl, mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilmediği eşsiz güzelliktir. Mukayyet cemâl de küllî ve cüz'î olarak ikiye ayrılır. Küllî cemâl mutlak cemâlden öbür varlıklara yayılan güzelliktir; maddî-mânevî her varlık kendi kabiliyetine göre bu güzellikten bir pay almıştır. Eşyanın var oluş sebebi de bu güzelliktir. Cüz'î cemâl de celî (açık) ve hafî (kapalı) olmak üzere ikiye ayrılır. Hafî cemâl sadece akılla kavranan eşyanın mücerret güzelliğidir. Akıl bu güzelliği takip ederek onun aslına ulaşabilir. Celî cemâl ise duyu organlarıyla kavranan eşyanın güzelliğidir (Ravzatü't-taʿrîf, s. 285-292).

Maddî âlemde görülen güzeller mutlak güzelliğin çeşitli derecedeki tecellileri olduğundan bunları temaşa ede ede ilâhî güzelliğe ve Hakk'a ermek mümkündür. En yüksek ve en derin ruhî hazlar ilâhî güzelliğin temaşa edilmesinden hasıl olduğu için cennette Allah'ın mutlak güzelliğini (cemâl-i bâ-kemâl) seyretmek en büyük gaye olmuştur.

Mutlak ve yegâne güzelliğin Allah ve tecellîlerinden ibaret olduğunu vurgulayan İslâm âlimleri ilâhî ve beşerî sevgiyi de bununla açıklamışlardır. Gazzâlî şekil ve sûret güzelliğini "bir şeyin, kendisine yaraşan ve mümkün olan kemâle sahip olmasıdır" şeklinde tarif ettikten sonra mânevî ve ruhî güzelliklerden de bahseder ve her iki güzelliğin sevgi sebebi olduğunu

anlatır. Ona göre güzel, sırf güzel olduğu için insan tarafından tabii olarak sevilir. İnsan maddî ve hissî güzelleri beden gözü, mânevî ve ruhî güzelleri ise kalp gözüyle idrak eder. Kâmil insan için önemli olan mânevî güzelliktir. Özellikle gönül ehli buna önem verir. Fiziği güzel olan insanlardan çok karakteri güzel olanlar sevilir. Fakat en çok sevilen de mutlak anlamda güzel olan Allah'tır (İhyâʾ, IV, 291-297; el-Maksadü'l-esnâ, s. 84, 103).

Âlemden daha güzel bir şeyin olmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre süslenmek güzelliğe güzellik katar. Namaz kılarken güzel olan Allah'ın huzuruna çıkmış olan kul kendine çekidüzen vermeli, temiz olmalı ve temiz giyinmelidir. Nitekim Kur'an'da camiye giderken güzel giyinmek tavsiye edilmiştir (el-A'râf 7/31). Zira, "Allah güzeldir, güzeli sever" (Müslim, "Îmân", 147; İbn Mâce, "Duâ", 10; ayrıca bk. CELÂL).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "hayât" md.; et-Taʿrîfât, "celâl", "cemâl" md.leri; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye, "celâl", "cemâl" md.leri; Müslim, "Îmân", 147; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 291-297; a.mlf., el-Maksadü'l-esnâ, s. 84, 103; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, IV, 346; Lisânüddin, Ravzatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 285-292; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, I, 75-77.

Süleyman Uludağ

CEMAL ABDÜNNÂSIR

(جمال عبد الناصر)

(ö. 1918-1970)

Mısırlı devlet adamı.

15 Ocak 1918'de Asyût'un Benî Mür köyünde doğdu; genellikle Nâsır adıyla tanınmaktadır. Çocukluğu posta memuru olan babasının görevi sebebiyle

değişik şehirlerde geçti. 1930'lu yıllarda İngilizler'e karşı oluşturulan milliyetçilik hareketlerine katıldı. 1936'da hukuk fakültesine kaydoldu, fakat ertesi yıl buradan ayrılarak harp okuluna girdi. Bu okuldan mezun olduktan sonra Asyût ve İskenderiye'de görev yaptı, bir süre sonra da Sudan'a gönderildi. Burada Enver Sedat (Enver es-Sâdât), Abdülhakîm Âmir ve Zekeriyyâ Muhyiddin'le ilişkilerini geliştirdi. 1942'de Mısır'a döndü ve harp akademisini bitirdi. İngiltere o sırada 1936 tarihli Mısır-İngiltere antlaşmasına dayanarak Mısır'ın bütün havaalanları ve limanlarını işgal etmişti. Bu olay İngiliz aleyhtarı milliyetçi hareketlerin gelişmesini ve halk arasında işgalcilere karşı nefretin artmasını hızlandırdı. Böyle bir ortamda Nâsır, arkadaşları Kemâleddin Hüseyin ve Abdülhakîm Âmir'le birlikte ülkeyi İngiliz emperyalizminden kurtarmak için gizli Hür Subaylar (Dubbâtü'l-ahrâr) teşkilâtını kurdu (1942).

7 Şubat 1943 tarihinde askerî akademiye öğretim üyesi olarak tayin edilen Nâsır burada genç subaylarla daha rahat ilişki kurma imkânını buldu. Savaştan sonra İngiltere'nin Mısır'dan çekilmemesi, idealist milliyetçi subaylar arasında sömürgeci ve işgalcilere karşı duyulan kini körüklerken Hür Subaylar'ın faaliyetlerini yoğunlaştırmasında da etkili oldu. Nâsır,

İsrail’in kuruluşundan sonra başlayan I. Arap-İsrail Savaşı’nda (1948) Filistin’deki çarpışmalara bir birliğin kumandanı olarak katıldı, Fâlûce’de önemli bir başarı gösterdi ve bu başarısından dolayı “Kral Fuâd askerî nişanı”na lâyık görüldü. Bundan sonra “Fâlûce kaplanı” olarak anıldı. Arap-İsrail savaşındaki yenilgi Kral Fâruk’un prestijini sarsarken Hür Subaylar’ın orduda güçlenmesinde etkili oldu.

İngilizler’in oldubittileri karşısında kararsız kalan hükümetin tavrı toplumda bir dizi karışıklık ve istikrarsızlığa yol açarken 1950’li yılların başında Kral Fâruk yönetimi ciddi buhranlarla karşı karşıya geldi. 1952 yılı başlarında Başbakan Nehhâs Paşa’nın İngiltere’nin Mısır’daki varlığının devamını sağlayan 1936 tarihli antlaşmayı iptal etmesi ve savaştan sonra Mısır’ı tahliye edeceğine söz veren İngiltere’nin sözünü tutmaması sebebiyle kamuoyunda hâkim olan kuşkulu bekleyiş bir anda büyük bir heyecana dönüştü ve halk gösterilere başladı. 25 Ocak 1952’de İsmâiliye’de harekete geçen İngiliz kuvvetleriyle polisler arasında meydana gelen kanlı çatışma büyük bir infiale sebep oldu ve kızgın halk sokaklara döküldü. Nehhâs Paşa görevden alındı, yerine Ali Mâhir Paşa başbakanlığa getirildi. Yeni başbakanın da Mısır-İngiltere görüşmelerinden bir sonuç alınamaması üzerine istifa etmesi, kamuoyunda ihtilâlden başka bir çözümün kalmadığı şeklinde bir kanaatin güçlenmesine yol açtı.

Nâsır ve arkadaşları bu sosyal ortamdan faydalanarak 22/23 Temmuz 1952 gecesi yönetime el koydular. 23 Temmuz günü sabahın erken saatlerinde Kahire darbecilerin eline geçerken Nâsır, saray çevresine yakınlığı ile tanınan General Muhammed Necîb’le ilişki kurdu ve onu darbenin başına geçirmeyi başardı. Böylece hem Mısır hem de Nâsır için yeni bir dönem başlamış oldu. İhtilâlin planlanması ve gerçekleştirilmesinde birinci derecede rol oynayan Nâsır bu sırada adı henüz duyulmayan bir albaydı. Gençliğinde İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler), İngiltere hesabına çalışan Genç Mısırlılar, Hürriyet Taraftarları ve Komünist Teşkilât gibi amaçları birbirinden oldukça farklı kuruluşlara girmiş, ayrıca Vefd Partisi’ne ilgi duymuştu. İhtilâle kadar olan davranışları, onun önceden her gruptan insanı tanımak ve iyi ilişkiler kurmak için planlı şekilde çalıştığını göstermektedir.

Nâsır’ın ihtilâlden sonraki hayatını dört safhada ele almak gerekir: 1952-

1956, 1956-1961, 1961-1967 ve 1967-1970.

İhtilâlin yapıldığı 23 Temmuz 1952 sabahı Kral Fâruk darbecilerin bütün şartlarını kabul ettiğini bildirmekle beraber Nâsır, Kral Fâruk'un tahtta kalmasını hem ihtilâl hem de ülkenin bağımsızlığı için doğru bulmuyordu. İhtilâl Konseyi'ne (Meclisü's-sevre) dönüşen Hür Subaylar teşkilâtı konuyu gürüşerek kralın tahttan indirilip ülke dışına çıkarılmasını kararlaştırdı. Bunun üzerine Kral Fâruk, 26 Temmuz 1952 günü iki yaşındaki oğlu Ahmed Fuâd lehine tahttan feragat ettiğine dair belgeyi imzalayarak Mısır'ı terketti.

İhtilâlin lideri olarak Muhammed Necîb görünüyordu, fakat gerçekte bütün gücün Nâsır'ın elinde olduğu birkaç ay içinde anlaşıldı. İhtilâl Konseyi'nde görevli Hür Subaylar'ın önde gelen isimlerinden hiçbiri Nâsır'a karşı çıkacak durumda değildi. Yeni dönemde Nâsır, önce devletin ihtilâle karşı olan unsurlardan arındırılması için istihbarata ve polise özel önem vererek kurdurduğu istihbarat teşkilâtıyla muhalifleri baskı altına aldı. Mesken dokunulmazlığı ve her türlü hürriyetin tehlikeye girmesiyle Nâsır'ın eseri olan ihtilâl yönetimi yavaş yavaş diktatörlüğe dönüşmeye başladı. Gerçekleştirilen toprak reformu topraksız Mısırlılar'ı memnun ederken karşı çıkanlar sert şekilde cezalandırıldı. Sonunda Ali Mâhir Paşa başkanlığındaki hükümet istifa etmek zorunda kaldı (7 Eylül 1952) ve yerine İhtilâl Konseyi Başkanı Muhammed Necîb'in başkanlığında yeni bir hükümet kuruldu. Ardından çıkarılan bir kanunla, kendisini bir dernek olarak tanıtan İhvân-ı Müslimîn teşkilâtı dışındaki bütün siyasî partiler kapatıldı ve mallarına el kondu. Kısa bir süre sonra Hey'etü't-tahrîr adıyla yeni bir parti kurularak genel sekreterliğine Nâsır'ın en sadık adamlarından Tahâvî getirildi, fakat bu parti pek ilgi görmedi.

İhtilâl Konseyi'nde konsey başkanı ve başbakan Necîb ile Nâsır arasında kısa bir süre sonra, Nâsır'ın başkanın haberi ve bilgisi olmadan bazı kararlar alması dolayısıyla anlaşmazlık çıktı. Aslında siyasî partiler, anayasa ve devlet yapısı gibi temel konularda Nâsır'la Necîb arasında görüş ayrılıkları vardı. Necîb parlamenter demokrasiyi ve meşrutî monarşiyi savunurken Nâsır monarşiye karşıydı ve parlamenter demokrasiyi de düşünmüyordu. Necîb'in halk nezdinde itibarının artması da Nâsır'ı kaygılandırıyordu.

18 Temmuz 1953 tarihinde monarşi yönetimine son verilerek Cumhuriyet ilân edildi. Muhammed Necîb başbakanlığın yanı sıra cumhurbaşkanlığı görevini de üstlenirken iktidarın gerçek sahibi Nâsır başbakan yardımcısı ve İçişleri bakanı oldu. İhtilâl Konseyi üyelerinin çoğu bakan olarak görev aldı. Nâsır-Necîb

anlaşmazlığı, Necîb'den habersiz olarak İhtilâl Konseyi'nin 25 Şubat 1954'te Necîb'in başbakanlık ve konsey başkanlığından istifa ettiğinin ve bu görevlere Nâsır'ın getirildiğinin duyurulmasıyla yeni bir safhaya girdi. Böylece Nâsır yetkilerini fiilen kullandığı makamlara bizzat gelmiş oluyordu.

Muhammed Necîb'in başbakanlık ve İhtilâl Konseyi başkanlığı görevlerinden alınması hem ordu içinde hem de halk arasında büyük karışıklıklara sebep oldu. Muhammed Necîb'in 27 Şubat 1954 tarihinde evinden kaçırılması üzerine bazı ordu birlikleri onun göreve iadesi için ayaklanırken İhvân-ı Müslimîn de Necîb lehine tavır alınca Nâsır'ın emrindeki İhtilâl Konseyi Necîb'i görevine iade etmek zorunda kaldı. Ardından tek dereceli seçimle bir temsilciler meclisi oluşturulması, sıkıyönetimin kaldırılması ve sansürün gevşetilmesi kararı alındıysa da (5 Mart 1954) kısa bir süre sonra Nâsır bu kararları ertelediğini ilân etti (29 Mart 1954). Böylece Necîb'in kurmak istediği demokratik yönetime karşı olan Nâsır Mısır'da tek adam oldu ve tam bir diktatörlük kurdu.

Önündeki engelleri birer birer kaldırmaya başlayan Nâsır nihayet sıranın İhvân-ı Müslimîn'e geldiğine karar verdi. Nâsır'ın İhvân-ı Müslimîn'le olan münasebeti 1945 yılında başlamıştı. Kısa zamanda teşkilâtın en faal üyesi haline gelen Nâsır gizli toplantılara da katılıyordu. Bir süre sonra başkanla arası açıldığından 1948'den itibaren teşkilâttan yavaş yavaş uzaklaştıysa da 1951 yılında ilişkileri yeniden geliştirdi. Nâsır ihtilâl için İhvân-ı Müslimîn'den destek isteyince ordu hareketiyle İslâmî esaslara dayalı bir rejimin kurulmasını isteyen İhvân-ı Müslimîn başkanı Hasan el-Hudeybî teşkilâtın bütün birimlerine bir genelge yayımlayarak hareketin desteklenmesini sağladı. Ayrıca ihtilâlden sonra teşkilâta mensup Abdülhakîm Âmir, Abdüllatîf el-Bağdâdî ile Kemâleddin Hüseyin gibi kişiler İhtilâl Konseyi üyeliğine getirildiler. Kendisine verilen destek

sebebiyle Nâsır İhvân-ı Müslimîn teşkilâtını hemen kapatma yoluna gitmedi. Fakat teşkilâtın kamuoyunda giderek gelişme göstermesi Nâsır'ı rahatsız etmeye başladı. Bu yüzden teşkilâtı çökertmek için önce başkan Hasan el-Hudeybî'ye muhalif olanlarla temasa geçti; bundan bir sonuç alamayınca orduda İhvân-ı Müslimîn'e mensup olanların bir kısmını uzaklaştırırken okullardakileri de sıkı bir kontrol altına aldı. İhvân-ı Müslimîn'e yakın öğrenciler 1954 yılı başlarında Nâsır ve askerî rejim aleyhine gösterilere başlayınca ordu teşkilâtın başkanıyla ileri gelenlerini tutukladı. Büyük bir hızla sürdürülen takibat sonunda birkaç gün içinde teşkilâta mensup binlerce kişi tutuklandı ve teşkilâtın gücü yok edildi. Bu gelişmeler İhtilâl Konseyi'ndeki görüş ayrılıklarını da su yüzüne çıkardı. Başbakan Muhammed Necîb'in ısrarları üzerine Nâsır Hasan el-Hudeybî ile arkadaşlarını serbest bıraktıysa da 26 Ekim 1954 tarihinde Nâsır'ın İskenderiye'de halkın önünde konuşma yaptığı sırada patlayan silâh sesleri arasında tutuklanan Mahmûd Abdüllatîf adlı gencin İhvân-ı Müslimîn'e mensup olduğunun anlaşılması üzerine bu suikastı teşkilâtın planladığı suçlamasıyla tutuklamalar yeniden başlatıldı. Nâsır İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının bütün mensuplarını tutuklatmak için harekete geçti ve birkaç hafta içinde pek çok kişi göz altına alındı. İhtilâle ve memleket menfaatlerine karşı gelenleri cezalandırmak için kurulan ihtilâl mahkemesi teşkilâtın ileri gelen yedi üyesini ölüme mahkûm etti. Bazı İslâm devletlerinin araya girmesi üzerine sadece başkan Hasan el-Hudeybî'nin cezası müebbete çevrilirken teşkilâtın Abdülkādir Ûdeh, Mahmûd Abdüllatîf, Şeyh Muhammed Fargal, Yûsuf Tal'at ve İbrâhim Tayyib gibi önde gelen adamları idam edildi (9 Aralık 1954). Hapishanelerde kalanların çoğu ise hiç kimsenin dikkatini çekmeden birer birer öldüler. Nâsır böylece İhvân-ı Müslimîn engelini de aştı ve şahsî otoriteye dayalı diktatörlüğünü kurma yolunda büyük bir merhale katetti.

Nâsır içeride iktidarını güçlendirmek ve muhalifleri sindirmekle uğraşırken milletlerarası alanda ülkesinin ve kendisinin prestij ve nüfuzunu arttıracak önemli başarılar da elde etti. Kanal bölgesinde bulunan İngiliz askerlerinin Mısır'dan çekilmesi konusunda sürdürülen görüşmeler sonuçlandırıldı ve 27 Temmuz 1954'te iki ülke arasında bir antlaşma imzalandı. Bu arada Cezayir'de sömürgeci Fransızlar'a karşı başlatılan kurtuluş mücadelesine destek vermesi müslümanlar nezdinde prestijini arttırırken Fransa ile ilişkilerin gerginleşmesine yol açtı.

Bu yıllarda dünyada bütün hızıyla devam eden soğuk savaş Ortadoğu'da da etkisini göstermeye başladı. Kuzey Atlantik İttifakı'nı Güney Asya'ya bağlayarak Sovyetler Birliği'ni güneyden çevrelemek amacıyla kurulan Bağdat Paktı'na katılması için davet edilen Nâsır buna şiddetle karşı çıktı. Aslında ilk yıllarda Batı ile yakınlaşmayı denemiş, 1953'te hazırlattığı plana göre üretimin arttırılması için yukarı Nil bölgesinde bir baraj yapılmasına karar vermişti. Barajın yerli sermaye ile inşası mümkün olmadığından finansman için İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve milletlerarası kuruluşlara başvuran Nâsır'a ilgili hükümetler söz vermişlerdi. Fakat 1949 Arap-İsrail savaşında bozguna uğrayan Mısır ordusuna silâh temin etmeye yönelik isteklerine Batı ülkelerinden olumlu cevap alamaması ve bazı şartlara bağlanmak istenmesi üzerine Nâsır'ın ihtiyacı olan silâhları Sovyetler Birliği'nin izniyle Çekoslovakya'dan satın almaya karar vermesi, İngiltere ile Amerika Birleşik Devletleri'nin sert tepkilerine sebep olmuş ve ilişkiler kopma noktasına gelmişti. Bunun üzerine Nâsır, Hindistan lideri Nehru'nun ve Çin Halk Cumhuriyeti Başbakanı Çu En Lai'nin de tesiriyle milletlerarası ilişkilerde "bağlantısızlık" politikasına yanaştı ve Bandung Konferansı ile (18-24 Nisan 1955) bu politikanın liderlerinden biri haline geldi. Bu tarihten itibaren Nâsır, Nehru ve Tito ile birlikte bağlantısızlar hareketinin önde gelen üç liderinden biri oldu ve dış politika alanında Üçüncü Dünya ülkelerinde nüfuzu giderek arttı.

Bu arada referandum sonunda kabul edilen yeni anayasa ile beraber Nâsır da Mısır'ın ikinci cumhurbaşkanı seçildi (26 Haziran 1956) ve devletin bütün iktidar alanlarını ele geçirmiş oldu. Böylece hem içeride hem de dışarıda daha rahat hareket edebilme imkânı buldu.

Çekoslovakya ile yapılan silâh alım anlaşması üzerine Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin Asvan Barajı'nın finansmanı konusunda verdikleri yardım sözünden vazgeçtiklerini açıklamalarına büyük tepki gösteren Nâsır, bu ülkelere 23 Temmuz 1956 tarihinde Süveyş Kanalı'nı millîleştirerek cevap verdi. Nâsır'ın bu kararı Batı'yı telâşlandırırken Arap dünyasında büyük sevinçle karşılandı. Meselenin halli için Batılı ülkelerin çeşitli teşebbüsleri sonuçsuz kaldı. Bir anda patlak veren Süveyş problemi Nâsır'ın Batı karşısında güçlenmesine

yardım ederken İngiltere, Fransa ve İsrail Nâsır'a ders vermek ve onu iş başından uzaklaştırmak için Sînâ yarımadasını işgal etme kararı aldılar. 29 Ekim 1956 tarihinde İsrail birlikleri İngiliz ve Fransız hava kuvvetleri desteğinde Mısır'a saldırdı ve Sînâ yarımadası işgal edildi. Ardından İngiliz ve Fransız uçakları Mısır'ın çeşitli şehirlerini bombalamanın ötesinde Port Said ve Port Fuad'a da askerî birlikler çıkardılar (6 Kasım 1956). Birleşmiş Milletler'ce ilân edilen ateşkes kararına uymak zorunda kalan Nâsır'ı Arap dünyası ile bağlantısızların büyük çoğunluğu destekledi. Sovyetler Birliği'nin İngiltere ve Fransa'yı protesto etmesi, ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin saldırı hakkında kendisine bilgi verilmediğinden dolayı karşı tavır takınarak İsrail'e yaptığı askerî ve ekonomik yardımı durdurması ve konuyu Birleşmiş Milletler'e götürmesi, milletlerarası camianın işgal birliklerinin Mısır'dan derhal çekilmelerini istemesi üzerine İngiltere ve Fransa'nın çekilmek zorunda kalmaları, Nâsır'ın hem ülke içinde hem de dışarıda prestijinin birden bire artmasına sebep oldu. Süveyş savaşı Nâsır için askerî bakımdan tam bir hezimet olmakla beraber siyasî sonuçları bakımından ona tam bir zafer kazandırmıştır.

1956-1961 yılları arasındaki ikinci dönemde Nâsır, Süveyş savaşından siyasî bir zaferle çıktığı için iktisadî ve siyasî alandaki politikasını daha cesur bir şekilde uygulama alanına koydu ve toplumun ekonomik hayatını düzeltmek için bazı tedbirler aldı. Önce Mısır'daki İngiliz ve Fransız şirketlerine el kondu; 1957 yılı başından itibaren bütün yabancı bankalarla sigorta şirketleri millîleştirilirken bazı basımevleriyle bankalar da devletleştirildi. 1957'de beş yıllık kalkınma planı yürürlüğe kondu. Ekonomik hayatta devletin payı giderek arttırıldı, sanayi ve ticaret sektöründe faaliyet gösteren çok sayıda şirket devletleştirildi. Diğer taraftan basın, seyahat hürriyeti ve siyasî hürriyetler alanında kısıtlamalar devam etti. İhtilâlden sonra kurulan Hey'etü't-tahrîr partisi kapatılarak yerine el-İttihâdü'l-kavmî adıyla yeni bir parti kuruldu (Mayıs 1957).

Bu dönemde Nâsır'ın en önemli faaliyeti, Arap milliyetçiliği ve birliği düşüncesini bayraklaştırması oldu. Nâsır'ı bütün hayatı boyunca ilgilendiren esas konu Arap birliği olmuş ve İslâm birliği fikrine daima karşı çıkmıştır. Suudi Arabistan Kralı Faysal b. Abdülazîz'in savunduğu İslâm paktı düşüncesi, Nâsır'a göre Amerika Birleşik Devletleri tarafından gelişmeyi durdurmak amacıyla ortaya atılmıştı. Bu sebeple onun dış

politikasını Arap birliği faktörü belirlemiş ve bu birliğin hiçbir büyük devletin etkisinde olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Süveyş savaşı Batı ile ilişkileri koparırken Sovyetler Birliği ile yakınlaşmasında rol oynayan temel faktör oldu. Birleşmiş Milletler'de Kruşçev'in işgale karşı Mısır'ı savunması iki lideri birbirine yaklaştırdı. 28 Nisan-16 Mayıs 1958 tarihleri arasında Nâsır'ın Moskova'yı resmen ziyaret etmesi, iki ülke arasında çok yönlü ilişkilerin kurulmasını ve Sovyetler Birliği'nin Mısır'da nüfuzunun giderek artmasını sağladıysa da 14 Temmuz 1958'de Irak'ta gerçekleştirilen kanlı askerî darbe sonunda iktidarı ele geçiren Abdülkerîm Kāsım'ın milliyetçileri ezmeye çalışması üzerine Sovyetler Birliği'nin Kasım'ı desteklemesi ve Kruşçev'in parti kongresinde komünistlere karşı olduğu için Nâsır'a cephe alması, Nâsır'ın da ona sert bir şekilde cevap vermesi ilişkileri zayıflattı. 1964 yılına kadar süren Nâsır-Kruşçev soğukluğu, Kruşçev'in Asvan Barajı'nın ilk bölümünün açılışına katılmak üzere Mısır'ı ziyaret etmesiyle son buldu.

1 Şubat 1958 tarihinde Mısır ve Suriye'nin birleşerek Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurmaları, Nâsır'ın Arap birliği düşüncesi çerçevesinde gerçekleştirdiği en ileri adımdır. Ürdün ve Suudi Arabistan'ı da Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne katılmaları için zorlamakla birlikte bunda başarılı olamadı. Bunun üzerine Nâsır'la Kral Suûd b. Abdülazîz arasında başlayan şiddetli mücadele, her iki tarafın birbirini iç işlerine karışmak ve suikast teşebbüsünde bulunmakla itham etmelerine kadar vardı. Sonunda Kral Suûd, Nâsır'a karşı düzenlediği suikastın henüz teşebbüs halindeyken öğrenilmesi üzerine bu mücadelede makamını kaybetti. Temmuz 1958'de Irak'ta gerçekleştirilen ihtilâlden sonra Nâsır'ın fotoğrafları her tarafa asılıp lehinde tezahürat yapıldıysa da Irak'ın yeni yönetimi birliğe katılmayı reddetti ve Sovyetler Birliği'ne yanaştı. Öte yandan 1960 yılında şahla arası açılan Nâsır'ın İran'a karşı başlattığı şiddetli kampanya, İran ile Mısır arasındaki diplomatik ilişkilerin kesilmesine kadar vardı. Eylül 1961'de Suriye'de birlik muhalifi komünist subayların gerçekleştirdiği darbeden sonra Suriye'nin birlikten ayrılması üzerine Nâsır'ın Arap birliğini gerçekleştirme çabaları başarısızlığa uğradı. Bu başarısızlıktan sonra Nâsır'ın gayretlerini içeride Mısır'a uygun bir sosyalizm kurmaya, dışarıda ise politikasını daha çok Afrika'ya yönelttiği yeni bir dönem başlamış oldu.

1961 yılının ortalarından itibaren devletleştirmeler yeniden hızlandırıldı;

büyük ticarî ve sınaî işletmelerle ithalât ve ihracat tamamen devletin tekeline geçti. Nâsır'ın Arap milliyetçiliğine sıkı sıkıya bağlı olan sosyalizm anlayışı ne teorik bir tutarlılığa sahipti, ne de Marksizm'le bir ilgisi vardı. Nâsır sınıf mücadelesine kesinlikle karşı idi ve sosyalizmi sınıflar arası iş birliği, devlet öncülüğünde kalkınma ve kaynaşmayı hızlandıracak bir yol olarak anlıyordu. Bu çerçevede bir yandan devlet yeniden teşkilâtlandırılırken öte yandan ekonomik ve sosyal kalkınmaya önem verildi. 4 Temmuz 1962'de Arap Sosyalist Birliği Partisi (el-İttihâdü'l-iştirâkı el-Arabî) kuruldu ve başkanlığını Nâsır üstlendi. İkinci beş yıllık kalkınma planı yürürlüğe konuldu. 1960'ta başlanan Asvan Barajı inşaatının birinci bölümü 1964'te bitirildi. Toplam yatırımlar içerisinde devletin payı % 90'a kadar yükseldi. Sosyal nitelikli yatırımlarda büyük bir artış oldu. Bu yıllarda Mısır ekonomisi Afrika'nın ve Ortadoğu'nun en güçlü ekonomisi haline geldi.

Nâsır, Ortadoğu ve Afrika'daki bütün sömürge ülkelerde Batı'ya ve özellikle İngiltere'ye karşı radyo aracılığıyla yoğun bir kampanya başlattı. Eylül 1962'de Yemen'de Nâsır yanlısı bir grup subay tarafından gerçekleştirilen darbeden sonra Suudi Arabistan'ın desteklediği kralcılarla Nâsır'ın desteklediği cumhuriyetçiler arasında patlak veren iç savaşta Mısır ile Suudi Arabistan karşı karşıya geldiler. Nihayet olaylar Yemen'in

ikiye bölünmesine kadar vardı ve Sovyetler Birliği'nin Yemen'e nüfuz etmesinde Nâsır'ın büyük rolü oldu.

Nisbeten soğuk olan Mısır-Sovyetler Birliği ilişkileri Kruşçev'in 1964'te Mısır'ı ziyaretiyle yeniden canlanmıştı. Aynı yıl Kahire'de Arap, Afrika ve Bağlantısızlar zirvelerinin toplanması Nâsır'ın dış dünyadaki nüfuzunu arttırırken Amerika Birleşik Devletleri'yle ilişkilerini gergin hale getirdi.

Nâsır'ın İhvân-ı Müslimîn'in önde gelen simalarından olan ve Fî Zılâli'l-Kurʾân adlı tefsiriyle bütün İslâm dünyasında tanınan Seyyid Kutub'u 22 Ağustos 1966 tarihinde idam ettirmesi müslümanların nefretine sebep oldu. 1954'ten beri hapiste olan Seyyid Kutub Irak devlet başkanının ricası üzerine 1964'te serbest bırakılmış, ancak bir yıl sonra Meʿâlim fi't-tarîk, adlı kitabı dolayısıyla tutuklanarak idama mahkûm edilmişti.

Nâsır'ın hayatının dördüncü dönemi 1967 İsrail-Arap savaşıyla başladı. Savaşa giden yolda olaylar hızla gelişirken 30 Mayıs 1967 tarihinde Mısır, Ürdün ve Irak arasında bir askerî ittifak imzalandı ve aynı tarihte Nâsır Kral Hüseyin aleyhine Kahire Radyosu'nun yaptığı yayınları durdurdu. Nâsır savaşın çıkması durumunda birkaç gün içinde İsrail'in haritadan silineceğine inanıyordu, fakat gelişmeler umduğu gibi olmadı. İsrail 5 Haziran günü beklenmedik bir şekilde Mısır hava alanlarına yaptığı bir baskınla savaşı başlattı ve Mısır'ın hava gücünü tamamen imha etti. Sînâ yarımadasındaki kara savaşında da Mısır birlikleri herhangi bir varlık gösteremedi ve Altı Gün Savaşı bütün Araplar için tam bir hezimetle sonuçlandı. Bu yenilgiyle hem Arap dünyasında hem de Mısır'da Nâsır'a duyulan güven sarsıldı. Bunun üzerine Nâsır her türlü resmî görevden istifa ettiğini açıkladıysa da Mısır halkının lehine yaptığı büyük gösteriler üzerine istifasını geri almak zorunda kaldı. Fakat prestiji sarsılmış ve eski gücünü kaybetmişti. Baskıyla sindirilmiş olan muhalefet yavaş yavaş ortaya çıkarken yaygınlaşan işçi ve öğrenci hareketleri de Nâsır'ın güç kaybetmesini hızlandırdı.

Ürdün Kralı Hüseyin'in ülkesindeki Filistinliler'i ezmek için Eylül 1970'te harekete geçmesiyle ortaya çıkan problemleri görüşmek üzere 22 Eylül 1970 tarihinde Kahire'de toplanan Arap Zirvesi'ne son defa katılan Nâsır, Küveyt şeyhini havaalanında uğurlarken geçirdiği kalp krizi sonucunda 28 Eylül 1970'te öldü. Ertesi gün büyük bir törenle toprağa verildi.

Mısır'da krallık rejimine son veren ihtilâle önderlik yapan Nâsır, Arap dünyasının son dönemde yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden biridir. Hayatı boyunca sömürgeci Batılılar'a karşı savaş, Arap birliği, Arap milliyetçiliği ve bağlantısızlık hareketinin başarısı için çalışmış, Mısır'ın olduğu kadar Arap dünyasının da modern tarihine damgasını vurmuştur. İktidarı ele geçirdikten sonra yıllardır İngiliz emperyalizminin ezdiği, horladığı, sömürdüğü Mısırlılar'a ve bütün Arap halkına millî gurur, onur ve kişilik vermek, Batı karşısında ayakta duran bir millet oluşturmak için gayret sarfetmiştir.

Ateşli bir Arap birliği savunucusu olan Nâsır bu birliği gerçekleştirmek için büyük gayret göstermekle birlikte parçalanmış Araplar'ı bir siyasî çatı altında toplama başarısını gösteremedi. Bununla birlikte Arap ülkelerinde

kendi düşüncelerini ve siyasî tutumlarını paylaşan taraftarlar edindi, ihtilâlci şahsiyetiyle Arap dünyasındaki muhafazakârlarla çatışırken Batı yanlısı krallık yönetimlerine karşı da bir tavır benimsedi.

Batı ülkeleriyle ortak organizasyonlar içinde bulunmamak ve bağlantısızlığı savunmak onun dış politika ilkelerinin başında gelmiştir. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin Ortadoğu'da giriştikleri tertiplere şiddetle karşı koymuş ve onların desteğiyle oluşturulmuş olan Bağdat Paktı'nı, Mısır'ı Arap dünyasının dışında tutmaya yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirmiştir. Batı'dan askerî ve ekonomik yardım alamayınca Sovyetler Birliği'ne yanaşmakta mahzur görmemekle birlikte ülkesindeki komünistleri sindirme politikasını da sürdürmüştür.

Batı aleyhtarı bir dış siyaset takip eden Nâsır'ın Türkiye ile münasebetleri de iyi gitmemiştir. Türkiye genel anlamda Arap dünyası ve Mısır'la ilişkilerini II. Dünya Savaşı sonuna kadar ilgisizlik ve Araplar'ı kendi hallerine bırakma şeklinde yürütmüş, bu tarihten sonra da özellikle Ortadoğu ile ilgili çeşitli konularda Türkiye ile Mısır farklı politikalar takip etmişlerdir. Bandung Konferansı'nda (1955) Batı dünyasının sözcülüğünü üstlenmiş olan Türkiye ile bağlantısızlığı savunan Nâsır'ın politikaları çatışmıştır. Ardından Süveyş krizinde ve İsrail, Fransa ve İngiltere'nin Mısır'a yaptıkları saldırılarda Batı'nın görüşlerinin desteklenmesi, Türkiye-Mısır ilişkilerinin daha da soğumasında etkili olmuştur. Türkiye'nin Suriye buhranı (1957) ve Irak ihtilâlindeki (1958) tutumu Nâsır'ın tepkisine sebep olmuş, onun gayretleriyle kurulan Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni Türkiye olumlu karşılamamıştır. Suriye'nin 29 Eylül 1961 tarihinde birlikten ayrılmasının hemen ardından Türkiye'nin Şam hükümetini tanımasına da Nâsır sert tepki göstermiştir.

Türkiye ile Mısır arasındaki soğukluk 1967 savaşına kadar devam etmiştir. Türkiye, 1965'lerde milletlerarası camiada içine düştüğü yalnızlıktan kurtulmak için başlattığı çok yönlü dış politika çerçevesinde Arap ülkeleriyle ve Mısır'la iyi ilişkiler kurmanın yollarını aramış ve 1967 savaşı bu politika için iyi bir fırsat olmuştur. 1967 yılı başlarında, tam otuz yıl sonra, Türkiye Dışişleri bakanının Kahire'ye resmî bir ziyaret yapması Nâsır'ın Türkiye'ye karşı politikasını yumuşatmasında etkili olmuştur. Ardından Mısır Dışişleri bakanı da Türkiye'ye resmî bir ziyarette

bulunmuştur; bu ise 1952'den beri bakanlık düzeyinde gerçekleştirilen ilk ziyaret olmuştur. 1967 savaşında Türkiye'nin dolaylı da olsa Arap ülkelerini ve Mısır'ı desteklemesi, yiyecek, ilâç ve gıda maddesi yardımı yapması, savaştan sonra meselenin Birleşmiş Milletler'de görüşülmesi sırasında İsrail'in işgal ettiği topraklardan çekilmesi kararına Arap ülkeleri lehinde oy kullanması Arap dünyasında memnuniyetle karşılanmış ve Nâsır'ın Türkiye hakkındaki kanaatlerinin değişmesinde etkili olmuştur.

Nâsır'ın siyasî nitelikli birkaç eserinden en tanınmışları Felsefetü's-sevre (Kahire 1954; Türkçe tercümesi: Felsefem, trc. Mustafa Salihoğlu, İstanbul 1970), Sevretüne'l-ictimâʿiyye (Kahire 1959) ve Mîsâku'l-âmâli'l-vatanî'dir (Kahire 1962).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 134-135; Anwar al-Sadat, Révolte Sur le Nil, Paris 1957; Selâhaddin el-Müneccid, Sûriye ve Mısr: Beyne'l-vahde ve'l-infisâl, Beyrut 1962; Ahmet Abu el-Feth, Mısır İhtilâlinin İçyüzü ve Nasır (trc. Nusret Kuruoğlu), İstanbul 1965; J. Lacouture, Nasser, Paris 1971; Ömer Kürkçüoğlu, Türkiye'nin Arap Ortadoğusuna Karşı Politikası (1945-1970), Ankara 1972, s. 33-36, 72-76, 91-99, 154-158; M. Hasaneyn Heykel, Kahire Dosyası (trc. Berin Büktaş), Ankara 1974; a.mlf., 1973 Arap-İsrail Savaşı ve Ortadoğu (trc. Melek Ulagay – Nakiye Boran), İstanbul 1977, s. 59-165; J. C. B. Richmond, Egypt 1798-1952, New York 1977, s. 217-226; P. Balta – C. Rulleau, La Vision nassérienne, Paris 1982; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak, London 1985, s. 372-411; Ekmeleddin İhsanoğlu, A Review of School History Books in Egypt Between 1912-1980 on Relations of the Ottoman State With the Arab World, İstanbul 1986, s. 85-118, 331-340; Fahir Armaoğlu, Filistin Meselesi ve Arap-İsrail Savaşları (1948-1988), Ankara 1989, s. 116-273; Mahmut Dikerdem, Ortadoğu'da Devrim Yılları, İstanbul 1990, s. 9-120; Semih Tiryakioğlu, "Dünkü ve Bugünkü Türkiye-Mısır İlişkileri", Stratejik Etütler Bülteni, XIII/65, Ankara 1970, s. 68-100; Mv. A, I, 641; A. Abdel-

Malek, “Nasser (Gamal Abdel-)”, EUn., XI, 558-559; D. Hopwood, “Abd al-Nāsır”, EI^2 Suppl. (Fr.), s. 5-9; Nazım Güvenç, “Cemal Abdü’n-Nasır”, Çağdaş Liderler Ansiklopedisi, İstanbul 1986, V, 1482-1483.

Davut Dursun

CEMAL AMÂSÎ

Fâtih Sultan Mehmed devri hattatlarından.

Asıl adı Mehmed Cemâleddin olup Şeyh Hamdullah'ın dayızadesidir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Hattat tezkirelerinde seksen yıl yaşadığı kaydedildiğine göre 835-840 (1432-1437) yılları arasında doğmuş olmalıdır. Anadolu'nun yedi üstadından (esâtize-i Rûm) kabul edilir. Aklâm-ı sitteyi babası Celâl Amâsî'den öğrenerek icâzet aldı. Nesihte Şeyh Hamdullah yolunda kendine has bir tavra sahip olmuştur. Zamanında sülüs, nesih ve rikā' hatlarını en güzel şekilde yazanlardandı. İstanbul'da Nihat Karani hat koleksiyonunda bulunan "Duâ-i Üsbûiyye"si, onun muhakkak ve rikā' hatlarında eriştiği mükemmelliği göstermektedir. Amasya'da Beyazıt Camii kubbe göbeğine müsennâ celî hatla Fetih sûresini yazdığı Gülzâr-ı Savâb'da bildirilmekteyse de kubbe tamir gördüğü için bu yazı şimdi mevcut değildir. Ayrıca İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde kayıtlı (nr. 97), 913 (1507) yılında yaşlılık döneminde yazdığı bir mushafı bulunmaktadır. Cemal Amâsî, Şeyh Hamdullah, Muhyiddin ve Abdullah Amâsî gibi Osmanlı hat üslûbunun teşekkülünde öncülük etmiş bir hattattır. Kardeşi Celâlzâde Muhyiddin Amâsî hakkında söylenmiş bir methiyenin son beytinde Cemal Amâsî'nin de hat sanatındaki mevkii şöyle dile getirilmiştir: "Karındaşı Cemâl'in hattı dahi/Teberrükdür Sıfâhân u Herî'de".

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 397; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 30; Gülzâr-ı Savâb, s. 54; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 82; Mustafa Hilmi Efendi, Mîzânü'l-hat, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 812, s. 144, 145; Amasya Târihi, I, 219; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 22; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 47; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 614.

Muhittin Serin

CEMAL EFENDİ, Aksaraylı

(ö. 1946)

Okuduğu ezanlarla meşhur olan başmüezzin ve mevlidhan.

İstanbul'da doğdu ve orada yaşadı. Doğum tarihi hakkında kesin bilgi yoksa da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki bir belgede görülen 1297 (1880) kaydını onun doğum yılı olarak kabul etmek mümkündür. Babası, Üsküdar'daki Atik Vâlide Sultan Camii müezzini iken bir sabah ezanını Yıldız Sarayı'ndan dinleyen Pertevniyal Vâlide Sultan'ın isteği üzerine irâde-i seniyye ile Aksaray Vâlide Camii başmüezzinliğine tayin edilen "Nalıncı Hâfız"dır. Cemal Efendi adliyede mubassır iken babasının vefat ettiği gün okuduğu bir ezandan sonra cemaatin isteği üzerine Vâlide Camii başmüezzinliğine getirildi. Son zamanlarındaki rahatsızlığı sebebiyle görevinden ayrılıncaya kadar bu camide müezzinlik vazifesini sürdürdü. Devrin ünlü hâfızlarından biri olarak soyadı kanunundan sonra Gürses soyadını aldıysa da "Hâfız Cemal" olarak şöhret buldu. 11 Mayıs 1946'da İstanbul'da vefat etti.

Tabii bir ses güzelliğine sahip olan, zamanın önde gelen mevlidhan ve na'thanlarından Hâfız Cemal Efendi, asıl şöhretini tiz perdelerden okuduğu ezanlarla yapmıştır. Arkadaşlarından tarihçi ve mûsikişinas Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sâmi Merhum adlı eserinde ondan bahsederken, "Yalnız ezan okumak için yaratılmış, ezanda bir Bilâl-i Sânî idi. Mevlid nasıl ki Sâmi'de (Hâfız Sâmi) en ulvî sesini kaybetmiş ise ezan okumak da Hâfız Cemal ile gitmiştir. Cemal ezan okumaya başlayınca bütün muhit vecd içinde titrerdi. Ezan bitinceye kadar evler, yollar, meydan mutlak bir sükût içinde kalırdı" demektedir. Süleymaniye Camii müezzinleriyle karşılıklı olarak okuduğu sabah ezanları da meşhurdur. Millî Mücadele'yi takiben "Şehitlikleri İmar Cemiyeti" tarafından Anafartalar'da Çanakkale şehidleri için mevlid okumak üzere davet edilen heyette yer alan Hâfız Cemal'in Gelibolu önlerinde vapurdan okuduğu sabah ezanı, hâfızalarda derin iz bırakan bir okuyuş olarak kaynaklara geçmiştir. Yurt içinden ve yurt dışından gelip onun ezan ve salâsını dinlemek için minare dibinde

bekleşenlerin bulunduğu da şifahî rivayetler arasındadır. Cemal Efendi'nin ezan

okuma tavrı, bu camide kendinden sonra gelen müezzinler tarafından uzun müddet devam ettirilmişse de günümüze kadar ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evkaf Umum Müdürlüğü Hayrat Hademesi Maaş Defterleri, 1937-38, s. 184; 1939-40, s. 178; 1941-42, s. 178; 1943-44, s. 173; 194-546, s. 177; Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sâmi Merhum, İstanbul 1947, s. 97-104; Ergun, Antoloji, II, 634; Türkiye Maarif Tarihi, V, 1832; Rıdvan Lâle, "Üstat ve Maruf Bestekâr Zeki Arif Bey", TMD, sy. 35 (1950), s. 16-17; H. Zeki Altın, "Hafız Cemâl (Aksaraylı)", Kök, II/14, İstanbul 1982, s. 23; R. Ekrem Koçu, "Cemal Efendi (Aksaraylı Hâfız)", İst.A, VI, 3438-3439; Öztuna, BTMA, I, 175.

Nuri Özcan

CEMÂL-i HALVETÎ

(جمال خلوتی)

(ö. 899/1494)

Halvetiyye tarikatının Cemâliyye kolunun kurucusu ve bu tarikatın İstanbul'daki ilk temsilcisi, âlim ve şair.

Çelebi Halîfe diye meşhur olan Cemâl-i Halvetî'nin tam adı Ebü'l-Füyûzât Muhammed b. Hamîdüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddin el-Aksarâyî'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Tomar-ı Turuk-ı Aliyye ve Osmanlı Müellifleri'nde Amasya'da doğduğu kayıtlı ise de diğer kaynaklar onun Aksaray'da doğduğunda birleşirler. İlk tahsilini doğduğu yerde yaptıktan sonra İstanbul'a gitti. Medrese ilimleriyle meşgul olurken tasavvufî hayata meyletti. Sefîne'ye göre (III, 230) Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden olup Hacı Halîfe diye tanınan Seyyid Abdullah el-Kastamonî'ye intisap etti. Sülûkünü tamamladıktan sonra icâzet aldı. Bir müddet sonra içinde duyduğu tatminsizliği gidermek için yollar aramaya başladı. Önce Karaman'da olduğunu duyduğu Alâeddin Halvetî'nin müridi Abdullah Karamanî'ye, onun vefatından sonra da Tokat'a giderek Ümmî Şeyh Tâhirzâde'ye intisap etti. Nefahâtü'l-üns ve eş-Şekāʾiḳ'ta Tokat'ta yaşadığı çetin riyâzet hayatı ile ilgili dikkat çekici bilgiler vardır. Daha sonra Bakü'de bulunan Halvetiyye'nin ikinci pîri Seyyid Yahyâ Şirvânî'den istifade etmek üzere yola çıktı. Onun vefat haberi üzerine Molla Pîrî diye bilinen halifesi Muhammed Bahâeddin Erzincânî'ye intisap etti. İcâzetnâmesini aldıktan sonra bir süre Amasya'da hizmet veren Cemâl-i Halvetî, II. Bayezid ve Koca Mustafa Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a geldi. Önce Ayvansaray'da Gül Camii'nin yanında, daha sonra da Kocamustafapaşa'daki dergâhta postnişin olarak irşad vazifesinde bulundu. Padişah tarafından veba hastalığına yakalananlara dua etmesi için kırk

dervişiyle beraber hacca gönderilen Çelebi Halîfe, yerine Sünbül Sinan'ı vekil bırakarak yola çıktı. Yolda Tebük yakınlarında vefat etti. Vefatına, "kad mâte şâh-ı evliyâ" (899) cümlesi tarih olarak düşürülmüştür.

Cemâl-i Halvetî'nin tasavvuf tarihi ve Anadolu'da gelişen tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliği, Halvetiyye tarikatının İstanbul'daki ilk büyük temsilcisi olmasıdır. Hüseyin Vassâf'a göre İstanbul'da ilk Halvetî âyinini Cemâl-i Halvetî icra etmiştir (Sefîne, III, 229).

Tasavvuftan başka tefsir ve hadisle de meşgul olan ve aynı zamanda şair olan Çelebi Halîfe kısa zamanda İstanbul'un meşhur şeyhlerinden biri olmuştur. II. Bayezid'in Amasya valisi iken onunla tanışması, valinin kapucubaşısı Mustafa Ağa'nın (Koca Mustafa Paşa) şeyhe mürid olması, onun İstanbul'daki durumunu hazırlayan sebeplerin başında sayılmalıdır.

"Mefhar-ı aktâb-ı devrân" diye anılan Cemâl-i Halvetî, Envârü'l-kulûb adlı risâlesinin ilk satırlarında İsrâ sûresinin 70-72. âyetlerini naklettikten ve bu âyetlere işârî izahlar getirdikten sonra tasavvufî hayattaki yedi mertebeyi bunlara dayandırmıştır. Bu mertebeler şunlardır: Sadr, kalb, ruh, sır, fenâ fillâh, hayret, fenâ filfenâ. Ona göre bu mertebeler sırayla şu seyir çeşitleri ile ilgilidir: Seyr ilellah, seyr lillâh, seyr alellah, seyr billâh, seyr maallah, seyr fillâh, seyr anillâh (Harîrîzâde, I, vr. 247b-254b). Aynı risâlede Mü'minûn sûresinin ilk on bir âyetinden hareketle etvâr-ı seb'a diye meşhur olan yedi tavrı açıklamıştır. Bu tavırlar şunlardır: Sadr, kalb, ruh, sır, tevhid-sırrü's-sır, hayret, fenâü'l-fenâcem'u'l-cem'. Bu tavırlar açıklanırken başka âyet ve hadisler de delil olarak gösterilmiştir.

Mü'minûn sûresinin, "İşte onlar, temelli kalacakları firdevs cennetine vâris olanlardır" meâlindeki 11. âyetini açıklarken dört çeşit cennetten bahsetmiştir. 1. Cennetü'l-ef'âl. Cennetü'n-nefs diye de adlandırılan bu cennet amel-i sâlihlere karşılık maddî arzuları tatmin eden bir cennettir. 2. Cennetü'l-vârise. Cennetü'l-ahlâk adını da alan bu cennet Hz. Peygamber'e samimi olarak tâbi olmakla kazanılır. 3. Cennetü's-sıfât. Cennetü'l-kabz diye de adlandırılan bu cennet ilâhî isim ve sıfatların tecellîlerinden meydana gelir. 4. Cennetü'z-zât. Cennetü'r-rûh diye de adlandırılır. İlâhî cemâlin müşâhedesiyle içiçe olan bu cennet ancak tezkiye, tasfiye ve tecliye ile gerçekleşebilir.

Cemâl-i Halvetî'nin Sünbül Efendi'den başka meşhur halifeleri şunlardır: İdris Efendi, Cemal Efendi, Kasım Efendi, Alâeddîn-i Uşşâkı, Hayreddin Tokadî, Üveys Dede, Cemşâh-ı Karamânî, Sinân-ı Erdebîlî, Muslihuddin Efendi, Selâhaddin Efendi, Bayezid Halîfe, Ali Dede, Dâvud Dede (Hüseyin Vassâf, III, 233).

Cemâl-i Halvetî'nin kurucusu olduğu Cemâliyye tarikatı Halvetiyye tarikatının dört ana şubesinden biridir. Cemâliyye'den Sünbüliyye, Şâbâniyye, Assâliyye ve Bahsiyye adlı dört talî kol doğmuş, bunlardan Şâbâniyye birçok alt kola ayrılmıştır.

Eserleri. Cemâl-i Halvetî Osmanlı döneminde en çok eser yazan sûfîlerden biridir. Bundan dolayı onu sadece Halvetiyye'nin değil genelde tasavvuf ve tarikat kültürünün tanınması ve yaygınlaşmasında eserleriyle katkıda bulunan sûfîlerden biri olarak görmek gerekir. Eserlerinin hemen hepsini Arapça olarak kaleme alan Cemâl-i Halvetî'nin risâlelerinin çoğu bazı sûre ve âyetlerin tasavvufî tefsir ve yorumlarıyla ilgilidir. 1. Tefsîrü'l-Fâtiha ve'd-Duhâ, 2. Risâletü hüviyyeti'l-mutlaka, 3. Teʾvîlü "hubbü'd-dünyâ reʾsü külli hatîʾetin" (bu üç eser Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1352'de kayıtlı mecmua içindedir). 4. Kitâbü'n-Nûriyye. Âyetü'l-kürsî'nin tefsiridir (bu eser ve bundan sonraki on bir eser Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 686'daki mecmua içindedir). 5. Risâletü'l-kevseriyye. Haşr sûresinin son âyetlerinin atvâr-ı sebʻa* açısından

tefsiridir. 6. Envârü'l-ilâhiyye. 7. Risâletü'l-İslâmiyye. Ferîdüddin Attâr'a ait bazı beyitlerin şerhidir. 8. Sirâcü's-sâlikîn ve minhâcü't-tâlibîn. Müellif eseri önce Türkçe yazmış, daha sonra Arapça'ya çevirmiştir. 9. Envârü'l-kulûb li-talebi rüʾyeti'l-mahbûb. İsrâ sûresinin 70-73. âyetlerinin tefsiridir. 10. Esrârü'l-vudûʾ. Yedi fasılda abdestin sırları anlatılır. 11. Risâletü'r-rahîmiyye. Eûzü besmelenin izahına dairdir. 12. Makāle tevsîkıyye ve risâle tevhîdiyye. Molla Câmî'nin kelime-i tevhidle ilgili bir beytinin şerhidir. 13. Habbetü'l-mahabbe. 14. Şerhu erbaʿîne hadîsen kudsiyyen. Kırk hadîs-i kudsînin şerhini ihtiva eder. 15. Teʾvîlâtü erbaʿîne hadîsen. Zühd ve takvâya dair kırk hadisin tefsir ve izahıdır. 16. Tefsîru "halekallāhü Âdeme ʿalâ sûretih" (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1084). 17. Sirâcü'l-kulûb. Kırk bir bab içinde bazı tasavvufî terimler incelenmiştir

(Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1084). 18. Dîvançe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2709). 19. Fasl fî âdâbi'z-zikr (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 805). 20. Risâle fî ismeyni'l-aʿzameyn: Allah ve Rahmân (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 142).

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 579; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 267; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 131ª-b; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-i Hulviyye, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, nr. 1100, vr. 152b-177b; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, vr. 3ª-b; Müstakimzâde, Mecelletü'n-Nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 459b; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 245b-254b; Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Âliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 16-17; Sicill-i Osmânî, IV, 105; Osmanlı Müellifleri, I, 51-52; Tomar-Halvetiyye, s. 55, 57; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 228-233; Tahsin Yazıcı, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri", İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 150.

Mehmed Serhan Tayşi

CEMÂL el-HÜSEYNÎ

(جمال الحسيني)

Emîr Cemâlüddîn Atâullāh b. Mahmûd b. Fazlillâh el-Hüseynî ed-Deştekî eş-Şîrâzî (ö. 927/1521)

İranlı vâiz ve tarihçi.

Şîraz'da doğdu. Timurlular'dan Ebû Saîd Mirza zamanında (1457-1469) ailesiyle birlikte Herat'a yerleşti. Vaaz ve tefsir sahasında zamanının önde gelen âlimlerinden biri olan amcası Seyyid Asîlüddin'den tefsir, hadis ve diğer dinî ilimleri okudu. Zühd ve takvâsı ile kısa zamanda tanındı, vaazlarıyla halkı etkiledi. Sultan Hüseyin Mirza, Ebû Saîd'in oğullarına karşı verdiği mücadelede onun tesirli vaazlarından faydalandı. Herat'ı almak için büyük bir ordu ile yola çıkan Sultan Hüseyin asker arasındaki isteksizlik ve kargaşayı haber alınca cuma günü Horasan'da mola verdi. Cemâl el-Hüseynî Ulucami'deki hutbesinde Hz. Peygamber ve on iki imamın menkıbelerinden bahsederek cemaati coşturdu. Herat'ın alınmasından sonra birkaç yıl Sultaniye Medresesi'nde ders okuttu; haftada bir gün de Ulucami'de vaaz verdi.

Sultan Hüseyin tarafından vezirlik makamına getirilen Cemâl el-Hüseynî anlayış, kabiliyet ve zekâsı sayesinde sultan katında büyük bir itibar kazandı. Hüseyin Mirza'nın ölümünden sonra resmî görev kabul etmediyse de emîrler ve vezirler pek çok konuda onun görüş ve tavsiyelerine başvururlardı. Bu dönemde inzivâya çekildi, vaktini ibadetle geçirdi ve 2 Rebîülevvel 927'de (10 Şubat 1521) vefat etti.

Cemâl el-Hüseynî'nin Mîrek Şah diye tanınan oğlu Emîr Nesîmüddin Muhammed de çeşitli ilimlerde, özellikle hadis ilminde zamanının ileri gelen âlimlerindendi. Babasından sonra aynı camide vâizlik yapmış ve aynı medresede ders vermiştir.

Eserleri. 1. Ravzatü'l-ahbâb fî siyeri'n-nebî ve'l-âl ve'l-ashâb. 900 (1494-95) yılında tamamladığı bu eserini Ali Şîr Nevâî'nin isteği üzerine yazmış ve ona ithaf etmiştir. Üç bölüm halindeki eserin birinci bölümü Hz. Peygamber'in nesebi, doğumu, sîreti ve aile hayatına dair bilgiler ihtiva eder. İkinci bölümde Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ve ashâb-ı kirâm hakkında bilgi verilmektedir. Üçüncü bölüm Hz. Ali'nin fazileti ve on iki imamın hayat hikâyelerini, Emevîler ve Abbâsîler'in sonuna kadar meydana gelen olayları ihtiva eder. Eser Leknev (1297) ve Haydarâbâd'da (1310) yayımlanmıştır. Osmanlı âlimlerinden Benlizâde Mahmûd el-Mağnisavî tarafından 1695 yılında Farsça'dan Türkçe'ye yapılan tercümesi de iki defa basılmıştır (I-III, İstanbul 1268, I-IV, 1288). 2. Tuhfetü'l-ahibbâ ͗ fî menâkıbi'l-âl ve'l-âbâ ͗. Riyâzü's-siyer diye de bilinen eser Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın faziletlerine

dair olup iki bölümden oluşur. Birinci bölüme ait eksik bir yazma nüshası Library of India Office'de bulunmaktadır (bk. Ethé, s. 145).

Bazı kaynaklarda Cemâl el-Hüseynî'nin bunlardan başka aruza dair Farsça Tekmîlü's-sınâ ͑ a adlı bir eserinden de bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cemâl el-Hüseynî, Ravzatü'l-ahbâb (trc. Benlizâde Mahmûd el-Mağnisavî), İstanbul 1268, I-III; Hândmîr, Habîbü's-siyer, IV, 112, 332-333, 358-359, 377, 515, 583, 616; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-mü ͗ minîn, Tahran 1365 hş., s. 526-528; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385, I, 170; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 145; Storey, Persian Literature, I/1, s. 184, 189-191; I/2, s. 1254-1255; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2703; Kehhâle, Mu ͑ cemü'l-mü ͗ ellifîn, VI, 285; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 147; Hediyyetü'l- ͑ ârifîn, I, 664; A ͑ yânü'ş-Şî ͑ a, VIII, 145; "Cemâlülhüseynî", İA, III, 88; R. M. Savory, "Djamāl al-Husaynī", EI² (İng.), II, 420.

Mehmet Aykaç

CEMÂL-i KARŞÎ

(جمال قرشی)

(ö. 702/1303’ten sonra)

XIII. yüzyılda yaşayan Türkistanlı ilim adamı ve idareci.

628’de (1230-31) Almalığ civarında doğdu. Babası Balasagunlu bir hâfız olup annesi Merv şehrinden köklü bir aileye mensuptur. İlk öğrenimini Zahîrüddin Eşref b. Necîb el-Kâsânî’den yaptı. Daha sonra, eseri Mülhakātü’s-Surâḥ’ta büyük bir İslâm âlimi olarak tanıtıp övdüğü Bedreddin Muhammed el-Farahî’nin hizmetine girdi (646/1248-49). Ardından Tuğrul Han unvanıyla bir hânedan kuran Buzar’ın oğlu Suğnak Tegin’in teveccühünü kazanarak Suğnak’ın oğlu İlbutar ile Cuci’nin kızı olan Moğol Prensesi Bulgan Biki’nin hocalığına getirildi. Divanda kendisi için yer sağlayan Sadr Burhâneddin’in himayesinden de faydalandı ve Karşî lakabıyla anılmaya başlandı. 662’de (1263-64) Kâşgar’a sürgün edildi, burada Sadr Kemâleddin ile tanışarak onun iltifatlarına mazhar oldu. Bundan sonra 1303’e kadar Orta Asya’nın önemli şehirlerini dolaştı ve devrin pek çok âlim ve şeyhiyle tanıştı. Bu seyahatler, ünlü eseri Mülhakāt’ın hazırlanmasında faydalı oldu. Nitekim 1273 yılında Şâş’tan (Taşkent) Aşağı Seyhun boylarına inerek Barçkend ve Çend şehirlerini ziyaret eden Karşî, Barçkend’de tanıştığı Hüsâmeddin Hâmid b. Âsım el-Barçınlıgī (Barçınî, Barçkendî) adlı fıkıh âliminin eserlerini inceleme imkânı buldu ve Mülhakāt’ta bu eserlere dair bilgiler verdi.

Cemâl-i Karşî’nin ölüm tarihi bilinmemekle birlikte Mülhakat’ın Çağatay Hanı Kaydu’nun oğlu Çapar’ın tahta geçişinin ilk yıllarında tamamlanmış olması, 702’den (1303) sonra fazla yaşamadığını düşündürmektedir. Karşî nisbesi (karşî=saray) kendisine Almalığ’daki yöneticilerle ilişkilerinden

dolayı verilmiş olup Kureyş ile bir ilgisi yoktur.

Eserleri. 1. es-Surâh mine’s-Sıhâh. Cemâl-i Karşî 1282’de kaleme aldığı bu eserinde Cevherî’nin es-Sıhâh, adlı Arapça lugatını kısaltarak her kelimenin Farsça karşılığını vermiştir. Birçok yazması bulunan eser defalarca basılmıştır (bk. GAS, VIII, 220-221). 2. Mülhakātü’s-Surâh. es-Surâh mine’s-Sıhâḥ’a XIV. yüzyıl başında yazdığı uzunca bir zeyildir. Barthold’un Turkestan v epoxu Mongol’ skogo naşestviya adlı eserinin I. cildini (Petersburg 1898) oluşturan “Metinler” (s. 128-152) içinde bir özeti yayımlanan Mülhakāt Arapça’dır. Eser Türkistan’da kurulan devletler, özellikle Karahanlılar ve Çağatay hanları hakkında değerli bilgiler ihtiva eder; ayrıca şöhret kazanmış olan şeyhler ve âlimlerden de bahseder. Verilen bilgiler çoğunlukla efsane kabilinden ise de bazan tarihî ve kronolojik mâlumata rastlanır. Özellikle müellifin çağdaşı şeyh ve âlimler hakkında eserde yer alan rivayetler bu devrin fikir hayatı bakımından önemlidir. Barthold’a göre, eserde zaman zaman Arap-Fars ve Türk dillerinin mukayeselerine rastlanması, bugüne kadar elde edilen bilgiler çerçevesinde ilk karşılaştırma örnekleri olarak dikkati çeker. M. Fuad Köprülü ise eseri, Karahanlılar devrinde Doğu Türkistan’da İslâmî ve edebî ilimlerdeki gelişmenin önemli bir delili kabul eder. Karşî bu eserinde ayrıca gezdiği yerlerin coğrafyası ile bölge insanlarının etnik yapıları hakkında da bilgiler verir. Meselâ Siğnak’ın da içinde bulunduğu bazı şehirleri Türkmen ülkeleri (bilâdü’t-terâkime) olarak adlandırır ve özellikle Barçkend’in Türkmen yurdu olduğunu belirtir. Faruk Sümer, Aşağı Seyhun bölgesi hakkında verdiği bilgilere dayanarak bu bölgedeki Türkmenler’in Selçuklular’la ilgili hâtıraları saklayabilmiş olacaklarını ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’z-zunûn, II, 1077; Serkîs, Muʿcem, I, 707; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 156, 279; Rieu, Catalogue, II, 507; H. F. Hoffman, Turkish Literature, A Bio-Bibliographical Survey, Utrecht 1969, III/1-3, s. 84-89; Sezgin, GAS, VIII, 220-221; Barthold, Türkistan, s. 67-68; a.mlf., Orta

Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. K. Yaşar Kopraman – İsmail Aka), Ankara 1975, s. 200, 345; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 112, 571-573; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 109-110; P. Jackson, Djamāl Karshī", EI² Suppl. (İng.), s. 240.

Mustafa Budak

CEMÂL el-MALATÎ

(جمال الملطي)

Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed el-Malatî el-Halebî (ö. 803/1400)

Hanefî fakihi.

Aslen Harputlu olup 725 (1325) veya 726 (1326) yılında Malatya'da doğdu. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ve bazı temel metinleri ezberledi. Tahsiline daha sonra yerleştiği Halep'te devam etti. Ardından Mısır'a giderek Kıvâmüddin el-İtkānî, Alâeddin et-Türkmânî, İbn Hişâm en-Nahvî, İzzeddin İbn Cemâa ve Hâfız Moğoltay b. Kılıç'tan dersler aldı. Öğrenimini tamamladıktan sonra Halep'e dönerek ders ve fetva vermeye başladı. Emîr Tağrîberdî tarafından Halep'te yaptırılan camide ders okutmakla görevlendirildi.

Daha sonra Sultan Berkuk tarafından davet edilerek Mısır Hanefî kadılığına getirildi (Rebîülâhir 800/Ocak 1398). Aynı zamanda Sarkıtmışiyye Medresesi'nde de ders verdi. Malatî Hanefî olmasına rağmen Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını okutur, çeşitli mezheplere mensup talebelere kendi fıkıhlarını öğretirdi. Bedreddin el-Aynî başta olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Rebîülâhir 803'te (Kasım-Aralık 1400) Kahire'de vefat etti.

Vakıfların istibdâl*ine izin verme konusunda aşırı gitmek, hıristiyana karşılık müslümana kısas uygulamak gibi birtakım icraatı yanında faizli bazı muameleleri meşrû sayan çeşitli hîle-i şer'iyye yollarını câiz kabul etmesi ve esrar imalinde kullanılan Hint kenevirinin yenilebileceğine fetva vermesi sebebiyle eleştirilmiştir.

Malatî'nin mal edinme konusunda da çok gayretli olduğu, otuz yıl kadar

yaşadığı Halep'te özellikle îne* denilen bir satış çeşidi yoluyla büyük servet kazandığı, ancak Timur ordularının bölgeyi istilâsı sonunda hepsini kaybettiği belirtilmektedir. Bölge âlimlerini toplayarak halkın mallarına el koymak için fetva isteyen Timur'a karşı çıkarak bunun şer'an câiz olmayacağına onu ikna etmesi ve her gün belli miktarda sadaka dağıtması iyilikleri arasında zikredilmektedir.

Tahâvî'nin Müşkilü'l-âsâr'ına Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin Muhtasaru Müşkili'l-âsâr adıyla yazdığı muhtasarın muhtasarı olan el-Muʿtasar mine'l-Muhtasar adlı eseri Haydarâbâd'da basılmıştır (1307, 1317-1318, 1362). Kaynaklarda diğer bazı eserleri olduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü'l-gumr, III, 357, 375; IV, 346-351; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XII, 170; a.mlf., el-Menhelü's-sâfî, III, 332; IV, 32; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, X, 335-336; a.mlf., ez-Zeyl ʿalâ Refʿi'l-isr (nşr. Cûde Hilâl – Muhammed Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 409, 430; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 473; II, 185; İbn İyâs, Bedâiu'z-zühûr, I/2, s. 496, 518, 536, 603; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 4041; Serkîs, Muʿcem, I, 344; Brockelmann, GAL Suppl., I, 293; Îzâhu'l-meknûn, II, 507-508; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 558; Karatay, Arapça Basmalar, II, 594; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 335; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 338; Sezgin, GAS, I, 440-441.

Mustafa Uzunpostalcı

CEMAL PAŞA

(ö. 1872-1922)

İttihat ve Terakkî Cemiyeti liderlerinden, Bahriye nâzırı.

Asıl adı Ahmed Cemal olup 6 Mayıs 1872'de Midilli'de doğdu. Babası askerî eczacı Mehmed Nesib Bey'dir. Kuleli Askerî İdâdîsi'nden (1890) ve Mektebi Harbiyye-i Şâhâne'den (1893) mezun olduktan sonra erkân-ı harbiyye tahsilini tamamlayarak erkânıharp yüzbaşısı rütbesini aldı (1895). Bir süre Seraskerlik Erkân-ı Harbiyye Dairesi Birinci Şubesi'nde ve İkinci Ordu'ya bağlı Kırkkilise İstihkâm İnşaat Şubesi'nde çalıştıktan sonra 1898 yılında Üçüncü Ordu'ya bağlı redif fırkası erkân-ı harbiyye reisi olarak Selânik'te görevlendirildi. Bu sırada Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından gerçekleştirilen askerî teşkilâtlanma faaliyetlerine sempati duymakla birlikte hareket içinde aktif olarak yer almadı.

1905 yılında binbaşı olan Cemal Bey, bölgede yoğunlaşan Jön Türklük faaliyetlerine ilgi duydu ve Ekim 1906'da Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ne üye oldu. 1908 Jön Türk ihtilâlinden sonra Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin askerî kadrosu içerisinde dikkati çekti, cemiyet tarafından İstanbul'da siyasî durumu kontrol altında tutmak üzere gönderilen on kişilik heyette yer aldı. Daha sonra kaymakamlığa terfi etti ve Hey'et-i Islâhıyye âzası olarak Anadolu'ya gönderildi. 31 Mart Vak'ası üzerine İstanbul'a gelerek Ayastefanos'ta Hareket Ordusu'na ve bu ordunun İstanbul'daki harekâtına katıldı. İstanbul'da durumun kontrol altına alınmasından sonra Üsküdar'da mutasarrıf olarak görevlendirildi. Bu görevi sırasında aldığı sert tedbirler dikkati çekti.

Cemal Bey, Adana'da Ermeniler'in çıkardığı olaylar üzerine (14 Nisan 1909) vali ve "kuvve-i mürettebe" kumandanı olarak oraya gönderildi. Olayların bastırılmasında ve sorumluların cezalandırılmasında başarı gösterdi. 1910 yılında hastalanarak İstanbul'a döndü. 1911'de Bağdat'a vali tayin edildi. Burada bilhassa Arap milliyetçilerinin faaliyetlerine engel olmak için yoğun çaba gösterdi. Gazi Ahmed Muhtar Paşa tarafından 22

Temmuz 1912'de kurulan "büyük kabine" ile çalışmak istemediğinden istifa ederek İstanbul'a geldi. Kendi isteğiyle Balkan Savaşı'nda Konya Redif Fırkası kumandanı olarak görev aldı ve fırkası Pınarhisarı'nda yenilince Çatalca'daki savunma hattına çekildi. Ekim 1912'de miralaylığa terfi eden Cemal Bey koleraya yakalandığı için İstanbul'a döndü. Kâmil Paşa kabinesi tarafından İttihatçılar aleyhine gerçekleştirilen takibat çerçevesinde büyük kabine aleyhine propaganda yaptığı iddiası ile Dîvân-ı Harb-i Örfî'ye teslim edildiyse de davası başlamadan

serbest bırakıldı. Tekrar Çatalca'ya dönerek İkinci Kolordu Dördüncü Fırka kumandanlığı ve daha sonra menzil müfettiş-i umumîliği görevlerine getirildi.

Kâmil Paşa kabinesince I. Balkan Savaşı sonunda büyük devletlerle yapılan pazarlıklara karşı İttihat ve Terakkî tarafından yürütülen propaganda hareketinde önemli rol oynadı. Enver Bey'in (Paşa) öncülük ettiği darbe girişimine destek verdi. 23 Ocak 1913'te Enver Bey liderliğinde gerçekleştirilen Bâbıâli Baskını ile sadârete getirilen Mahmud Şevket Paşa'nın emriyle İstanbul muhafızlığına tayin edildi. Görevine hemen başlayan Cemal Bey, darbe sonrasındaki karışıklığın sona erdirilmesinde önemli rol oynadı. İttihatçılar tarafından büyük kin beslenen nâzırları korumaya alarak onların İstanbul'u terketmelerini sağladı. Gazetelerde mutedil yazılar yayımlatarak durumu sakinleştirmeye çalıştı. Ünlü muhaliflerden Ali Kemal ve Rıza Nur beyleri Avusturya ve Fransa'ya gönderdi.

İstanbul muhafızlığı görevinin yanı sıra Çatalca'da bulunan ordunun "üssü'l-hareke" kumandanlığını da yürüten Cemal Bey, muhafızlığı esnasında esas olarak İttihat ve Terakkî karşıtlarının hükümet aleyhine faaliyetleriyle uğraşmakla birlikte kaçakçılığa ve özellikle kaçak tütün satışına karşı birtakım şiddetli tedbirler aldı. Prens Sabahaddin Bey'in kâtibi Satvet Lutfi Bey'in teşkilâtlandırdığı muhalifler grubunun hükümet değişikliği teşebbüsünü daha hazırlık safhasında iken bastırdı. Muhaliflere karşı aldığı tedbirler gerek İttihat ve Terakkî liderleri, gerekse Sadrazam Mahmud Şevket Paşa ile olan ilişkilerinde sorunlara yol açtı. Cemal Bey'in tutuklamak istediği Prens Sabahaddin Bey, Talat Bey'in (Paşa) kendisini uyarması üzerine yurt dışına kaçtı. Eski sadrazam Kâmil Paşa'yı ev

hapsinde tutarak ülke dışına gitmesi yolunda baskıda bulununca İngiltere elçiliği duruma müdahale etti. Mahmud Şevket Paşa'nın bu alandaki tedbirlere karşı çıkması üzerine Cemal Bey muhafızlık görevinden istifa ettiyse de istifası kabul edilmedi. Mahmud Şevket Paşa'nın 11 Haziran 1913 tarihinde öldürülmesinden sonra muhaliflerin muhtemel bir darbe girişimini önlemek üzere alınacak tedbirlerin uygulanması Cemal Bey'e bırakıldı.

Cemal Bey, iç siyasette durumu tamamen İttihat ve Terakkî kontrolüne aldıktan başka fırka içinde kendi durumunu da kuvvetlendirdi. II. Balkan Savaşı sırasında İttihat ve Terakkî'nin Edirne'nin geri alınması yolundaki teşebbüsünü destekleyen kanadın liderlerinden oldu. Bu fikre karşı olan nâzırlar üzerinde cebir ve şiddet kullandığı iddia edilir. Cemal Bey, Edirne'nin geri alınmasından sonra Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın Süleyman Askerî Bey önderliğinde gerçekleştirdiği Garbî Trakya Hükûmet-i Muvakkatesi'nin lağvının, Bulgarlar'la bir antlaşma imzalanabilmesi için bu devlet tarafından şart olarak ileri sürülmesi üzerine, buna karşı çıkan Süleyman Askerî Bey'i ikna için İskeçe'ye gitti. Kararlaştırılan şartlar çerçevesinde bölgenin Bulgarlar'a teslimini sağladı. Daha sonra Osmanlı-Bulgar Tedâfüî ve Tecâvüzî Antlaşması için yapılan hazırlıklarda önemli rol oynadı.

Cemal Bey Kasım 1913'te Nâfia nâzırlığına getirildi. Aralık 1913 tarihinde mirlivâlığa terfi etti ve 1914 Şubatında Bahriye nâzırı oldu. Bu görevi sırasında Enver Paşa'nın önderliğinde gerçekleştirilen ordu tensîkatında ve Bahriye'deki uygulamalarda paşa ile birlikte hareket etti. Kuzey Ege adalarının Yunanlılar'dan geri alınmasının İttihat ve Terakkî tarafından birinci siyasî ve askerî amaç haline getirilmesinde etkili oldu. Fransız elçisi Bombard tarafından yapılan teklif uyarınca Haziran 1914'te Paris'e gönderildi. Kendisinden, adalar meselesinin halli yolunda Fransızlar'ın desteğini sağlaması ve bir Osmanlı-Fransız ittifakı için zemin hazırlaması istendi. Fransız deniz manevralarını takip eden Cemal Paşa, Fransız yetkililerine merkezî devletleri çenbere almak için Osmanlı Devleti ile ittifak yapmalarını teklif etti. Ancak Fransızlar, diğer müttefikler onaylamadıkça herhangi bir siyasî ittifaka yanaşmayacaklarını Cemal Paşa'ya bildirdiler. Bunun üzerine 18 Temmuz 1914'te Paris'ten ayrıldı. Daha sonra Almanya İmparatorluğu ile sürdürülen pazarlıklarda aktif rol

oynamamakla birlikte diğer İttihatçılar gibi bir siyasî ittifak için son alternatif olan bu girişimi destekledi.

Osmanlı donanmasına bağlı gemilerin Rus Karadeniz filosuna ve Rus limanlarına saldırısı ile başlayan kabine krizinde Cemal Paşa savaş yanlısı grup içinde yer aldı ve savaşa giriş kararını destekledi. Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesinden sonra Enver Paşa, Cemal Paşa'ya Mısır'da bulunan İngilizler'e karşı askerî bir harekâta öncülük etmesini teklif etti. Bahriye nâzırlığına ilâve olarak Dördüncü Ordu kumandanlığına getirilen Cemal Paşa, İngilizler'i Mısır'dan çıkarmak için Kanal Harekâtı adı verilen bir planı uygulamaya koydu. 7 Ocak 1915'te Bi'rüssebi'de toplanan Osmanlı kuvvetleri İngilizler'e karşı harekâta geçti. Şubat 1915'teki Birinci Kanal Harekâtı'nda ve 1916 Temmuzunda tekrarlanan İkinci Kanal Harekâtı'nda istenen sonuçlar alınamadı. Bu yüzden Kanal Harekâtı eleştirilere konu oldu ve hayalci bir girişim olarak yorumlandı.

Cemal Paşa, Şam'daki ikameti sırasında Arap milliyetçi liderleriyle de çatıştı. Bir yandan ahalinin desteğini sağlamak için Mescidi Aksâ'da cuma namazlarından sonra diğer yetkililerle birlikte şikâyetleri dinleyip halkın verdiği dilekçeleri işleme koyarken öte yandan Arap milliyetçi liderlerine karşı sert tedbirler aldı. 21 Ağustos 1915'te on bir Arap milliyetçi lideri, oluşturulan askerî mahkeme kararı ile idam edildi. Mayıs 1916'da yirmi bir lider daha idam edildi. Arap isyan hareketiyle ilgili gelişmeler ve bu husustaki belgeler, Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfîsi'nde Rü'yet Olunan Mes'ele-i Siyâsiyye Hakkında İzahat adlı bir kitapta yayımlandı (İstanbul 1332; milletlerarası alanda bu konudaki tezin ortaya konulabilmesi için bu kitap La vérité sur la question Syrienne başlığı ile Fransızca olarak aynı yıl İstanbul'da neşredildi).

Cemal Paşa, 1915 Ermeni tehcirinin uygulanması ve Ermeniler'in gönderileceği yerler konusunda İttihat ve Terakkî Fırkası ve hükümetle anlaşmazlığa düştü. Bu dönemle ilgili bir iddia da Cemal Paşa'nın müttefiklerle barış anlaşması yapmak üzere bir plan hazırlamış olduğudur. Rus Çarlığı Hariciye Nâzırı Sazanov'un iddiasına göre Cemal Paşa, Osmanlı Devleti'nin Asya'daki toprakları üzerinde bağımsız bir Türk devleti kuracak ve kendisi bu devletin sultanı olacaktı. Boğazlar ve İstanbul Ruslar'a bırakılacak, Cemal Paşa ise müttefiklerin yardımı ile Osmanlı

hükümetini devirerek ülkenin yeniden inşası için müttefiklerden para yardımı alacaktı. Yayımlanan Rus belgelerine göre Rus hükümeti planı kabule razı oldu. Ancak Fransızlar kendilerine vaad edilen toprakları, Osmanlı İmparatorluğu yerine kurulacak devlete veren bu planı reddettiler. Bu planın gerçekten Cemal Paşa

tarafından mı hazırlandığı, yoksa müttefikler nezdindeki Taşnaksutyun Ermeni temsilcisi Zavriev veya Ruslar tarafından mı ortaya atıldığı hâlâ tartışmalıdır.

1917 yılı Aralık ayında İngiliz Generali Allenby'nin ilerlemesi karşısında Osmanlı ordusunun peşpeşe yenilgilere uğraması üzerine Cemal Paşa, kabine ve fırka içinde Dahiliye Nâzırı İsmâil Canbolat'ın başlattığı eleştiri kampanyası sonucu, Dördüncü Ordu kumandanlığı görevinden ayrılarak İstanbul'a geldi. Cemal Paşa'nın yenilgideki sorumluluğu, İttihat ve Terakkî Fırkası Merkezi Umûmîsi ve diğer organlarında tartışılmışsa da kendisi bu alanda suçlu bulunmamıştır. Cemal Paşa, İttihat ve Terakkî Fırkası'nın 1917 yılındaki son normal kongresinde merkezi umûmî âzalığına getirildi.

Talat Paşa kabinesinin istifasından sonra 1-2 Kasım 1918 tarihinde İttihat ve Terakkî'nin yedi lideriyle birlikte ülke dışına kaçan Cemal Paşa önce Berlin, daha sonra da Münih ve İsviçre'ye giderek İttihatçılar'ın yurt dışı faaliyetlerinin düzenlenmesinde önemli roller oynadı. Bu arada savaş sırasındaki faaliyetleri, hem Beşinci Şube tarafından yapılan soruşturmada, hem de 1919'da başlayan Dîvân-ı Harb-i Örfî yargılanmaları sırasında gıyabında sorgulandı. Beşinci Şube sorgulamalarında Osmanlı Devleti'nin Arap unsurunun isyanına sebep olmakla suçlanan Cemal Paşa Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından gıyaben idama mahkûm edildi.

Daha sonra Rusya'ya giden Cemal Paşa, Sovyet Hariciye Komiseri Çiçerin'in desteğini alarak Afgan Emîri Emânullah Han'ın Afgan ordusunun modernleştirilmesi için yaptığı teklifi kabul etti. Moskova'da iken Mustafa Kemal Paşa ile Bolşevikler arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi için arabuluculuk rolü oynadı. Bolşevikler'le ilişki ve Anadolu hareketine karşı alınacak tavır konusunda Enver Paşa ile anlaşmazlığa düştü. E. H. Carr ve L. B. Poullada gibi araştırmacılar, Cemal Paşa'nın tamamen Bolşevikler'in bir aracı olarak Afganistan'a gittiğini ileri sürmektedirler.

Cemal Paşa'nın İzvestia gazetesi muhabirine 28 Haziran 1922'de verdiği demeç ve Enver Paşa'ya 15 Kasım 1921 tarihinde yazdığı mektup bu yorumları destekler mahiyettedir. Ancak Bolşevikler'in siyasetindeki değişiklik ve Hacı Sâmi Bey'in kendisi aleyhindeki propagandası sonucu Afganistan'daki durumu sarsılan Cemal Paşa görüşmeler yapmak üzere Tiflis'e gitti. Burada yaverleriyle birlikte 21 Temmuz 1922 günü öldürüldü. Tiflis'te gömülen Cemal Paşa'nın naaşı daha sonra Erzurum'a getirilerek bu şehirde defnedilmiştir.

Cinayetin failleri hakkında çeşitli iddialar bulunmaktadır. En kuvvetli ihtimal, kendisinin Ermeni komitelerinin başlattığı ve ilk kurbanları Talat ve Said Halim paşalar olan suikastlar zinciri çerçevesinde öldürülmüş olmasıdır. Ermeni kaynakları, Cemal Paşa'yı Kerekin Lalayan ve Sergo Vartaryan adlı iki Ermeni fedainin öldürdüğünü iddia etmekte ve bu iddiayı çeşitli delillerle desteklemektedirler. Buna karşılık Halil Paşa, Cemal Paşa'ya Rus gizli servisinin bir suikast yapacağı konusunda kendisine özel olarak bilgi verildiğini iddia etmektedir. Bu konuda yakında yayımlanan bir makaleye göre ise Cemal Paşa, Moskova'nın emri üzerine Gürcü komitesi tarafından öldürülmüştür (F. Nuza, s. 455).

Cemal Paşa, Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin askerî kanadı içerisinde Enver Paşa'dan sonra gelen ikinci adam olmuş ve asıl ününü bu yolla sağlamıştır. Mustafa Kemal Paşa dahil pek çok önde gelen Osmanlı subayı Cemal Paşa'ya destek vermiştir. Ancak Cemal Paşa'nın İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin gerek askerî gerekse genel politikaları içerisindeki rolü Enver Paşa'ya nazaran oldukça sınırlı kalmıştır.

Cemal Paşa'nın Hâtırat: 1913-1922 adıyla 1922'de yayımlanan hâtıratı, bilhassa 1913-1917 yılları arasındaki siyasî gelişmelere ışık tutan çok önemli bir kaynaktır. Erinnerungen eines türkischen Staatsmannes adıyla 1922 yılında Münih'te Almanca ve daha sonra Memoires of a Turkish Statesman 1913-1919 başlığı ile Londra'da İngilizce olarak yayımlanan bu hâtırat, İttihat ve Terakkî liderleri tarafından yazılan en geniş hâtırat olma özelliğini taşır. Eser Hatıralar (Selek Yayınları, 1959) adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır. Cemal Paşa ayrıca özel ilgi duyduğu arkeoloji konusunda Alte Denkmäler aus Syrien, Pälastina, und West Arabien adlı bir eserin yazılması için destek sağlamış ve bu kitap 1918 yılında Berlin'de

neşredilmiştir. Eserin Cemal Paşa tarafından yazıldığı hakkında da çeşitli iddialar ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Cemal Paşa, Hâtırat: 1913-1922, İstanbul 1922; Nevsâl-i Millî (1330), s. 288-289; Said Halim ve Mehmed Talat Paşalar Kabinelerinin Dîvân-ı Âlî'ye Sevkleri Hakkında Dîvâniye Mebusu Fuad Bey Tarafından Verilen Takrir Üzerine Berâ-yı Tahkîkat Kur'a İsabet Eden Beşinci Şube Tarafından İcra Olunan Tahkikat ve Zaptedilen İfâdâtı Muhtevîdir, İstanbul 1334; Âliye Dîvân-ı Harb-i Örfîsinde Rü'yet Olunan Mesele-i Siyasiyye Hakkında İzahat, İstanbul 1916; M. Yamauchi, The Green Crescent Under The Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia, Tokyo 1919, s. 288-289, 299; F. Crutwell, A History of Great War, Oxford 1936, s. 351; F. Kazamzadeh, The Struggle for Transcaucasia, Princeton 1951, s. 27-30; Tarık Zafer Tunaya, Türkiyede Siyasî Partiler, İstanbul 1952, s. 199; a.mlf., Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki, İstanbul 1989, III, 221-222, 572-573; Ali Fuad Erden, Birinci Dünya Harbinde Suriye Hâtıraları, İstanbul 1954, s. 12-17, 129-138, 208-214, 240-244; Ali Fuat Cebesoy, Moskova Hâtıraları, 21/11/1920-2/6/1922, İstanbul 1955, s. 61-62, 274-299, 317; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, s. 756-757, 760-764; a.mlf., İttihat ve Terakki Cemiyeti 1896-1908, İstanbul 1982, s. 177; a.mlf., İstiklâl Harbinde Enver Paşa ve İttihat ve Terakki Erkânı, İstanbul 1990, s. 354; E. H. Carr, The Bolshevik Revolution 1917-1923, Harmondsworth 1966, III, 213; L. B. Poullada, Reform and Rebellion in Afghanistan 1919-1929, Ithaca 1973, s. 239-250; E. J. Zürcher, The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish Nationalist Movement (1905-1926), Leiden 1984, s. 59-66, 84; D. Fromkin, A Peace To End All Peace, New York 1985, s. 214-215; Mahmud Şevket Paşa, Sadrâzam ve Harbiye Nâzırı Mahmut Şevket Paşa'nın Günlüğü, İstanbul 1988, s. 167-169; Mim Kemal Öke, Hilâfet Hareketleri, Ankara 1991, s. 87-88; F. Nuza, "Cemal Paşa'yı Kimler Öldürdü Veya Öldürttü?", TK, XXI/243 (1983), s. 454-464; D. A. Rustow, "Djemāl Pasha", EI² (İng.), II, 531-532.

M. Şükrü Hanioğlu

CEMÂLEDDİN ABDULLAH EFENDİ

(ö. 1844-1901)

Son devir Osmanlı hukukçusu ve Mısır kadısı.

Bereketzâde Damadı olarak bilinir. Dedesi Muhammed Hidâyet Efendi'nin kadılık yaptığı Edirne'nin Uzunköprü ilçesinde 16 Rebîülâhir 1260 (5 Mayıs 1844) tarihinde doğdu. Devrinin önde gelen âlimlerinden Arapça ve dinî ilimler okuyarak icâzet aldı (1863). İlk görevine Meşîhat-ı İslâmiyye Mektûbî Kalemi'nde muavin olarak başladı (13 Kasım 1863). Daha sonra Diyarbekir mevleviyeti pâyesini (1870) kazanan Cemâleddin Efendi terfi ederek mektupçu oldu (1871). Hasan Fehmi Efendi'nin şeyhülislâmlıktan

ayrılması üzerine mektupçuluk vazifesini bıraktıysa da Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında görevine döndü. Bu dönemde mevâlî rütbesinden mahreç rütbesine terfi etti. 1 Ocak 1878 tarihinde mektupçuluk görevinden alınarak Beyrut kadılığına tayin edildi. Yaklaşık iki yıl yürüttüğü bu görevden sonra Suriye Adliye müfettişliğine getirildi ve bir müddet sonra tekrar eski görevine iade edildi (1881). Hanımının hastalığı yüzünden istifa ederek İstanbul'a dönen (1883) Cemâleddin Efendi'ye, üstün hizmetleri ve güzel ahlâkı sebebiyle Beyrut halkı tarafından tezhipli bir Mecelle nüshası ve eşraftan 322 kişinin imzasını taşıyan bir teşekkür mektubu verildi. 30 Haziran 1885 tarihinde İstanbul pâyesiyle Şarkî Rumeli meşihatinde görevlendirildi. 26 Şubat 1891'de Mısır kadılığına tayin edilen Cemâleddin Efendi yaklaşık on yıl sürdürdüğü bu görevi sırasında Anadolu kazaskerliği pâyesi ve birinci rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirildi. 22 Ocak 1901'de Kahire'de vefat etti ve İmam Şâfiî Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. İhticâb. Mısır İstînaf Mahkemesi müsteşarı Kāsım Emîn'in kadınların örtünmesine karşı çıkan ve erkeklerle bir arada bulunmalarına cevaz veren Tahrîrü'l-merʾe adlı eserine reddiye olarak yazılmıştır.

Müellifin vasiyeti üzerine, Asmaî mahlasıyla meşhur Adanalı Yûsuf Ziya Efendi tarafından eserin önce Türkçe metni neşredilmiş, sonra da Arapça'ya tercüme edilerek el-İhticâb adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1318). 2. es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî siyâdeti'rrâî ve saâdeti'r-raiyye. Siyâset-i şer'iyye* ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi bulunan çeşitli konuları İslâm tarihinden bazı örneklerle birlikte ele aldığı bu eseri 19 Ocak 1899 tarihinde tamamlamıştır. Kitap aslında Türkçe yazılmakla birlikte önce Asmaî tarafından es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye fî hukūki'r-râʿî ve saʿâdeti'r-raʿiyye adıyla Arapça'ya tercüme edilerek yayımlanmış (Kahire 1318), daha sonra da Türkçe aslı neşredilmiştir (Kahire 1319). 3. Hulâsatü'l-kelâm fî tercîhi dîni'l-İslâm. Bu eseri de Asmaî Arapça'ya tercüme edip aynı isimle yayımlamıştır (Kahire 1319). Bunlardan başka Asmaî tarafından derlenen Cemâleddin Efendi'nin üç risâlesi el-Muhâfaza ʿale'd-dîn ve'l-ihtimâm bi's-salâti'lletî hiye ehemmü erkânih, Beyânü't-terakkī bi'd-dîn ve'r-red ale'l-kāʾilîn bi't-terakkī bi'l-vesâili'l-mâddiyye ve Tahkīk fî mesʾeleti'l-kazâʾ ve'l-kader ve innehümâ sâʾikān ile'l-amel lâ ile'l-kesel isimleriyle Arapça'ya tercüme edilerek Âsâru Cemâliddîn adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1319).

BİBLİYOGRAFYA

Cemâleddin Abdullah Efendi, el-İhticâb (trc. Asmaî), Kahire 1318, ayrıca bk. mütercimin mukaddimesi, s. 3-4; a.mlf., es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî siyâdeti'r-râî ve saâdeti'r-raiyye (nşr. Asmaî), Kahire 1319, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 3-15 (bu eserde Asmaî müellifin kendi dilinden hayatını anlatmaktadır, bk. s. 12-14); Osmanlı Müellifleri, I, 267-268; Serkîs, Muʿcem, II, 1296-1297; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarkiyye, Kahire 1950, III, 41-42; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 492; Karatay, Arapça Basmalar, s. 19-20; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 42; Özege, Katalog, I, 73; II, 664; IV, 1586; a.mlf., Bağış Kitapları Ek Kataloğu (nşr. Ali Bayram v.dğr.), Erzurum 1973, V, 83; Albayrak, Osmanlı Uleması, I, 11-12; Fihrisü'l-matbûʿâti't-Türkiyyeti'l-ʿOsmâniyye, Kahire 1982, I, 33, 152; II, 192.

Saffet Köse

CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ

(ö. 791/1388-89 [?])

Osmanlılar'ın ilk devrinde yetişen tefsir, lugat, edebiyat ve tıp âlimi.

Asıl adı Mehmed'dir. I. Murad devrinde dinî, edebî ve aklî ilimler alanında ün yapmış âlimlerden biri olup nisbesinden de anlaşılacağı üzere Aksaraylıdır. Doğum tarihi ve öğrenimi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla beraber Aksaray'da yaşadığı, ilmî faaliyetlerini burada sürdürdüğü bilinmektedir. Bazı kaynaklarda soyunun dördüncü kuşakta Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) ulaştığı belirtilmektedir. Kendi döneminde Cemâlî nisbesiyle tanınmıştır (Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 18).

O dönemde Cevherî'nin es-Sıhâh, adlı lugatını ezbere bilenlerin tayin edildiği Aksaray Zincirli Medresesi'nde müderris olan Aksarâyî öğretim faaliyetini burada sürdürdü. Rivayete göre talebelerini üç kısma ayırırdı. Birinci kısma evinden medreseye giderken yol boyunca ders anlatırdı. Yürüyerek ders yaptıkları için bunlara "meşşâiyyûn" denilirdi. İkinci kısım talebe medresenin revaklarında toplanıp ders yapardı; bunlara da "revâkıyyûn" adı verilirdi. Üçüncü kısmı teşkil edenler ise medresenin içinde ders gören öğrencilerdi. Büyük dedesi Fahreddin er-Râzî'nin de yürürken ders anlattığı rivayet ediliyorsa da gerçekte yürüyerek ders anlatma Aristo'nun Lise'de (Lykeion) uyguladığı bir metottur. Revâkıyyûn tabiri ise İslâmî literatürde İlkçağ felsefe ekollerinden biri olan Stoa ekolü mensuplarına verilen bir isimdir.

Devrinin ilim ve irfan hayatına büyük ölçüde hizmet etmiş olan Aksarâyî pek çok talebe yetiştirmiştir. Osmanlılar'ın meşhur âlimlerinden Molla Fenârî de Mısır'a gitmeden önce öğrencileri arasında bulunmaktaydı. Seyyid Şerif el-Cürcânî, Aksarâyî'nin şöhretini duyarak talebesi olmak için Karaman'a giderken şehre yaklaştığı bir sırada onun Şerhu'l-Îzâḥ'ını inceleme fırsatı bulmuş, eserin aslının şerhinden daha açık ve anlaşılır olduğunu görünce Aksarâyî'nin ilmî yetersizliğine hükmederek geri dönmek istemiştir. Ancak görüştüğü bazı kimselerden Aksarâyî'nin telifte

güçlü olmamakla birlikte ders okutmada çok başarılı olduğunu öğrenmesi üzerine yoluna devam etmişse de Karaman'a vardığında Aksarâyî'nin öldüğü haberini duymuş ve burada karşılaştığı Molla Fenârî ile Mısır'a gitmiştir. Büyük âlim Zenbilli Ali Efendi de Cemâleddin Aksarâyî'nin neslinden geldiği için Cemâlî mahlasını almıştır.

Cemâleddin Aksarâyî Bursalı Mehmed Tâhir'e göre 791 (1388-89), Brockelmann'a göre 1377, Adnan Adıvar'a göre ise 1388 yılında memleketi olan Aksaray'da vefat etmiştir.

Eserleri. Cemâleddin Aksarâyî tefsir, hadis, fıkıh, ahlâk, edebiyat ve tıp gibi konulara dair birçok eser yazmış olup başlıcaları şunlardır: 1. Şerhu'l-Îzâh. Dımaşk hatibi Kazvînî'nin meânî ve beyân konusundaki el-Îzâh, adlı eserinin şerhidir. 776 (1374-75) tarihli müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Paşa, nr. 1020) kayıtlıdır (diğer yazmaları: Yenicami, nr. 1032; Yenimedrese,

nr. 1872/210). Aynı eserin Şerhu müşkilâti'l-Îzâh, başlıklı bir yazması da Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Süleymaniye, nr. 895). 2. Hâşiye ʿale'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ına bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 208). 3. İʿtirâzât ʿalâ Şerhi'l-Keşşâf (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 577/1). 4. Hâşiye ʿalâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn. İbnü's-Sââtî'nin Mecmaʿu'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn adlı kendi eserine yazmış olduğu Hanefî fıkhına dair şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1472). Eser bazı Şâfiîler'in Hanefî fıkhına itirazları göz önüne alınarak kaleme alınmıştır. 5. Esʾile ve ecvibe. Tefsir, hadis ve fıkıh meselelerine dair çeşitli soru ve cevapları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 70, 71, 72, 1033; Fâtih, nr. 99/1; Nâfiz Paşa, nr. 108; Şehid Ali Paşa, nr. 45). 6. Hallü'l-Mûcez. İbn Sînâ'ya ait el-Kānûn fi't-tıb adlı eser üzerine İbnü'n-Nefîs tarafından Mûcezü'l-Kānûn adıyla yapılmış çalışmanın şerhidir. Eser birkaç defa basılmıştır (Delhi 1870; Leknev 1877, 1908). 7. Keşfü'l-İrâb. Tâceddin el-İsferâyî'nin nahve dair Lübbü'l-elbâb fî ʿilmi'l-iʿrâb adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 369). 8. Ahlâk-ı Cemâlî. Kâtib Çelebi, Yıldırım Bayezid'e ithaf edilen ve üç bölümden (makale) oluşan bu eserin ilk bölümünde insanın kendi şahsına, ikinci bölümünde aile fertlerine, üçüncü bölümünde de diğer insanlara karşı görevlerinin anlatıldığını söyler (Keşfü'z-zunûn, I, 36); aynı bilgileri

Bursalı Mehmed Tâhir de tekrarlar (Osmanlı Müellifleri, I, 266). Buna göre Ahlâk-ı Cemâlî'nin, geçmişi IV. (X.) yüzyıl düşünür ve bilginlerinin çalışmalarına kadar uzanan (meselâ bk. Hârizmî, s. 80; İbn Sînâ, s. 16) ve zamanla gelişerek Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî'sinde en mükemmel şeklini bulan İslâm ahlâk programının bir devamı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Agâh Sırrı Levend, İstanbul ve Ankara kütüphanelerini tarayarak hazırladığı ve bu kütüphanelerde bulunan İslâm ahlâkına dair başlıca eserleri tanıttığı yazısında (TDAY Belleten, s. 89-115) bu eserler arasında Ahlâk-ı Cemâlî'ye rastlamadığını belirtmektedir.

Aksarâyî'nin bunlardan başka Beyzâvî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Gāyetü'l-kusvâ'sına yazdığı bir şerhi (Keşfü'z-zunûn, II, 1192) ile Şemsiyye fî esrâri'l-kelimâti's-Sıddîkıyye, Şerh-i Müşkilâti'l-Kur᾿âni'l-Kerîm ve Şerh-i Müşkilâti'l-ehâdîs adlı eserleri olduğu da kaydedilmektedir (son iki eser Farsça'dır).

BİBLİYOGRAFYA

Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 80; İbn Sînâ, ʿUyûnü'l-hikme, Beyrut 1980, s. 16; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 125; a.mlf., eş-Şekā᾿ik, s. 17-19; Keşfü'z-zunûn, I, 36, 210; II, 1192, 1479, 1544, 1545, 1601, 1900; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 209; Leknevî, el-Fevâ᾿idü'l-behiyye, s. 191-192; Bursalı Mehmed Tâhir, Ahlâk Kitaplarımız, İstanbul 1315; a.mlf., "Eski ve Yeni Ahlâk Kitaplarımız", SM, I/13 (1324), s. 202; a.mlf., Osmanlı Müellifleri, I, 265-266; Brockelmann, GAL Suppl., II, 328; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 25-26; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 544, 632, 648, 665; Sarton, Introduction, III/2, s. 1725; Süheyl Ünver, "Sheykh Jemaluddin Aksarayi, Mujez Sherhi and other works", Journal of the Regional Cultural Institute, II/3, Tahran 1969, s. 167-176; Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten 1963 (1964), s. 115; I. Mélikoff, "Djamāl al-Din Aksarayī", EI² (İng.), II, 419-420; Kâzım Mûsevî Bicnurdî, "Aksarâyî, Cemâleddin", DMBİ, I, 490.

Mustafa Öz

CEMÂLEDDİN EFENDİ, Hâlidefendizâde

(ö. 1848-1919)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Kazasker Hâlid Efendi'nin oğlu, II. Mahmud devri kazaskerlerinden Şeyh Yûsuf Efendi'nin torunudur. Annesinin babası Mehmed Said Kevâkibî de Rumeli kazaskerliği yapmıştır. İstanbul'da doğdu. Önceleri özel hocalardan ve babasından ders aldı. Babasının görevi sebebiyle Kayseri, Sivas ve Mekke'ye gitti. 1871'de Bâb-ı Fetvâ Mektûbî Kalemi'nde vazifeye başladı. Ertesi yıl Anadolu kazaskerliği mektupçuluğuna getirildi. Daha sonra Adliye Nezâreti ceza dairesinde çeşitli görevlerde bulundu. 1878'de meşihat mektupçusu oldu. Bu görevde iken yazdığı hususi mâruzatları ile meşihat makamında olup bitenleri saraya bildirerek II. Abdülhamid'in dikkatini çekti. 1867-1891 yılları arasında kendisine ibtidâ-i hâric, İstanbul müderrisliği, hareketi hâric, ibtidâ-i dâhil, mûsıle-i Sahn, Sahn-ı Semân, mûsıle-i Süleymâniyye, mahreç, bilâd-i hamse, Haremeyn, İstanbul kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve Rumeli kazaskerliği pâyeleri verildi. Rumeli kazaskerliği pâyesiyle meşihat mektupçuluğunda bulunduğu sırada kırk üç yaşında iken 4 Eylül 1891'de Ömer Lutfi Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu.

Sultan Abdülaziz ile Sultan Murad'ın meşihat makamınca hazırlanan fetvalarla tahttan indirilmeleri, Abdülhamid'i bu makama çok güvenebileceği bir kimseyi getirmeye sevkettiğinden Cemâleddin Efendi yerleşmiş ilmiye geleneğine aykırı olarak mektupçuluktan şeyhülislâmlığa yükseltilmişti. II. Abdülhamid'in karakterini, hassasiyetini, meziyet ve zaaflarını çok iyi bilen Cemâleddin Efendi, son derece dikkatli davranarak onun saltanatının sonlarına kadar on yedi yıl altı ay gibi uzun bir süre bu mevkide kalabildi. Zaman zaman hakkında hükümdarı kuşkulandıracak jurnaller verildiyse de bunlar pek ciddiye alınmadı. Sultan Abdülhamid bütün devlet ricâline olduğu gibi Cemâleddin Efendi'ye de bol ihsanlarda

bulunmuş, Kuruçeşme'de yaptırdığı yalıyı bütün mefruşatı ile kendisine hediye etmiştir. Bu ihsanı ile ayrıca şeyhülislâmın Yıldız Sarayı'na yakın bir yerde oturmasını da sağlamış oldu.

Cemâleddin Efendi hükümetin bir üyesi olarak memleket meseleleriyle yakından ilgilenmiş, müzakerelerde farklı görüşler ileri sürdüğü gibi birçok karara da muhalefet etmiştir. Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi'ni ilgilendiren konular dışında özellikle iktisadî meselelerde diğer hükümet üyeleriyle ters düşmüştür. Dış devletlerden alınacak borçlar, çıkarılacak hisse senetleri, Ereğli kömür madenlerini işletme hakkının borç karşılığında bir gayri müslime verilmesi

konularında ve bütçe müzakerelerinde çok sert muhalefette bulunmuş, Sultan Abdülhamid de şeyhülislâmın rızâsı olmadan kararları onaylamayacağını sadrazama bildirmişti. Cemâleddin Efendi başka konularda da kararlı davranmaktan çekinmemiştir. 1912 yılında Balkan Savaşı'nın bütün şiddetiyle devam ettiği ve askerlerin koleradan kırıldığı bir sırada, bunların bakımı için elverişli yerler bulunamaması üzerine, Cemâleddin Efendi'nin damadı olan Şehremini Cemil Paşa bazı camilerin bu iş için ayrılmasını teklif etmiş, Evkaf Nâzırı Ziyâ Paşa da bu teklife şiddetle karşı çıkmıştı. Ancak şeyhülislâm gerekirse bütün camilerin yaralı ve hasta askerlere tahsisi için fetva verebileceğini söylemiş, böylece birkaç cami koleralı askerlere ayrılmıştı. Cemâleddin Efendi başta cuma selâmlıkları olmak üzere bütün merasimlerde en başta yer aldı. 21 Temmuz 1905 cuma selâmlığında kendisiyle birkaç dakikalık sohbeti sebebiyle Ermeni tedhişçilerin bomba suikastından kurtulan Abdülhamid'in nezdinde itibarı bir kat daha arttı. Cemâleddin Efendi 1909'da kabine değişikliği sırasında şeyhülislâmlıktan istifa etti (14 Şubat 1909). Abdülhamid yerine halef göstermesi şartıyla bu istifayı kabul etti ve kendisinden sonra Mehmed Ziyâeddin Efendi şeyhülislâm oldu.

Cemâleddin Efendi daha sonra 22 Temmuz 1912'de tekrar şeyhülislâmlığa getirilerek Gazi Ahmed Muhtar ve Kâmil paşaların sadâreti dönemlerinde altı ay kadar bu görevde kaldı. Ancak İttihatçılar'la anlaşamadığı, hatta onlara karşı açıkça cephe aldığı için 1913 Bâbıâli Baskını'ndan sonra siyasî ve idarî hayattan tamamen çekildi. İttihatçılar diğer muhalifleri gibi Cemâleddin Efendi'nin de İstanbul'da kalmasını sakıncalı gördüklerinden

bir süre Fransa'nın Nice şehrine küçük oğlu Ahmed Muhtar Bey'in yanına gitti, altı ay sonra da Mısır'ın Remle kasabasına yerleşti. Burada memleket hasreti içerisinde sıkıntılı günler geçiren Cemâleddin Efendi 1909-1913 yıllarına ait hâtıralarını kaleme aldı. Bu hâtırat 1919 yılında önce gazetede tefrika edilmiş, bir yıl sonra da basılmıştır (bk. bibl.). Cemâleddin Efendi 4 Nisan 1919'da vefat etti. Vasiyeti üzerine naaşı İstanbul'a getirilerek Fatih Otlukçu Yokuşu'nda yaptırmış olduğu aile mezarlığına gömüldü. Mezarı daha sonra Edirnekapı Şehitliği'ne nakledildi. Ölümü üzerine İstanbul gazetelerinde kendisini tanıtan pek çok yazı yayımlanmıştır. Cemâleddin Efendi bulunduğu görevler sırasında birçok nişan ve madalya ile taltif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhülislâm Merhum Cemâleddin Efendi Hazretlerinin Hâtırât-ı Siyâsiyyesi, İstanbul 1336; Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi, Siyasî Hatıralarım (nşr. Selim Kutsan), İstanbul 1990; İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Sicil Defteri, I, 1; Dosya nr. 245; BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 47, s. 143; İlmiyye Salnâmesi, s. 615-616; Ahmed Muhtar, İntâk-ı Hak, İstanbul 1927, tür.yer.; Tahsin Paşa, Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, bk. İndeks; Danişmend, Kronoloji, V, 158; Ali Fuad Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, bk. İndeks; Şükran Ergin, Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi (mezuniyet tezi, 1951), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. 1964; Ebü'l-Ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 342-346; İhsan Süreyya Sırma, L'Institution et les biographies des Şayh al-Islam sous le règne de Sultan Abdulhamid II, Strasbourg 1973, s. 119 vd.; Albayrak, Osmanlı Uleması, III, 140-141; TA, X, 144-145; Cavid Baysun, "Djamāl al-Dın Efendi", EI² (İng.), II, 420.

Mehmet İpşirli

CEMÂLEDDİN EFENDİ, Kasımpaşalı

(ö. 1871-1937)

Zâkirbaşı, şeyh ve mûsikişinas.

İstanbul Kasımpaşa'da doğdu. Fâtih Camii dersiâmlarından Kasımpaşa Küçük Piyâle Camii imamı Abdülkadir Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini Kasımpaşa'daki Abdülkadir Çavuş Mektebi'nde yaptı. Bahriye Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Beyazıt Camii'ndeki cami derslerine devam ederek devrin tanınmış âlimlerinden faydalandı. Bunlar arasında, Dîvân-ı Hâfıẓ'ı okuduğu Şeyh Erbilli Esad Efendi ile Sahîh-i Buhârî okuduğu Trabzonlu Hoca Hüsnü Efendi en meşhurlarıdır. Yirmi yaşlarında iken hıfzını tamamladı. Bir yıl sonra babasının vefatı üzerine Küçük Piyâle Camii imamlığına tayin edildi. 1894'te intisap ettiği Kasımpaşa'daki Paşmakçı Ali Efendi Kādirî Dergâhı postnişini Selânikli Mehmed Efendi'den hilâfet aldı. Ayrıca 1 Aralık 1899 tarihinde, on beş yıl kadar devam ettiği ve zâkirbaşılık yaptığı Yeşiltulumba'daki Halim Efendi Rifâî Dergâhı'nda Şeyh Mustafa Efendi'den taç ve hırka giydi. 1910'da Üsküdar'daki Himmetzâde Tekkesi şeyhi Abdülhay Efendi'den de taç giyip Paşmakçı Ali Efendi Dergâhı meşihatına getirildi. Bu arada 1886-1907 yıllarında Orman ve Meâdin Nezâreti Muhasebe Vâridât Kısmı'nda çalıştı. Bir süre Yeşiltulumba'daki dergâhın şeyh vekilliğinde bulundu. 16 Haziran 1937'de vefat etti ve Kasımpaşa'daki Kulaksız Mezarlığı'na gömüldü.

Mehmed Cemâleddin Efendi, Eyyûbî Zekâi Dede, Kasımpaşa Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Şevki Dede, Bahariye Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Şeyh Ârif Dede gibi tanınmış mûsikişinaslardan mûsiki bilgisini geliştirdi. Önceleri zâkirbaşı Yaşar Baba, daha sonra sırasıyla Haydarhâne şeyhi Hâfız Ahmed, Kırımlı İsmâil Hakkı, Yâlelci Hâfız Mustafa, Şâzelî şeyhi Tahsin efendilerden dinî eserler, Yeniköylü Hasan Sırrı Efendi'den de din dışı eserler meşketti. Zikir idare etme usulünü de Şeyh Vefâ türbedarı Osman Efendi'den öğrendi.

Kasımpaşa’daki Hüsâmeddin Uşşâkı Hankahı, Arapzâde, Pişmâniye ve Sâmi Efendi tekkeleriyle Fatih’teki Tâhir Ağa, Cerrahpaşa’daki Taştekneler tekkeleri zâkirbaşılığında da bulundu. Hüsâmeddin Uşşâkı Hankahı’ndaki zâkirbaşılığı otuz yıldan fazla devam etmiştir. Kuvvetli bir hâfızası ve zengin bir repertuvarı vardı. Yetiştirdiği talebeler arasında Hâfız Kemal, Sadettin Kaynak, Kemal Batanay ve Sadi Hoşses en meşhurlarıdır. Bestelediği eserlerden ise zamanımıza ancak iki ilâhisi ulaşmıştır.

Cemâleddin Efendi asıl haklı şöhretini zâkirbaşılıkta kazanmış, ayrıca sesinin güzelliği ve mûsiki bilgisiyle de zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 227-228; V, 269, 271; Ergun, Antoloji, II, 444, 656, 660, 662; Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951, I, 210; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 113-114; R. Ekrem Koçu, “Cemaleddin Efendi (Hâfız Mehmed)”, İst.A, VI, 3436-3437; Öztuna, BTMA, I, 175.

Nuri Özcan

CEMÂLEDDÎN-i EFGANÎ

(bk. EFGANÎ, Cemâleddîn)

CEMÂLEDDİN HULVÎ

(bk. HULVÎ, Cemâleddin)

CEMÂLEDDÎN-i İSFAHÂNÎ

(جمال الدين اصفهانى)

Muhammed b. Abdirrezzâk-ı İsfahânî (ö. 588/1192)

İranlı şair.

Bazı tezkirelerde adı yanlış olarak Abdürrezzâk diye geçer. Eserlerindeki kayıtlardan kuyumcu ve ressam (nakkaş) olduğu anlaşılmaktadır. Bu ikinci mesleğinden dolayı kendisine Cemâl-i Nakkāş da denilmiştir. Öğrenim durumu hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte eserlerinden iyi bir din ve edebiyat öğrenimi gördüğü belli olmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını İsfahan'da geçirdi. Genç yaşta şiir yazmaya başladı ve özellikle kasideleriyle ün yaptı. Kasideleri edebî bakımdan olduğu kadar tarihî yönden de değer taşımaktadır. Cemâleddin, Selçuklular'dan Arslan b. Tuğrul ile oğlu II. Tuğrul, İldenizoğulları'ndan Muhammed Cihan Pehlivan ve İsfahan'da Saîdoğulları'ndan Rükneddin Saîd, Kıvâmüddin Saîd, Sadreddin b. Kıvâmüddin Saîd ile Hucendoğulları'ndan Sadreddîn-i Hucendî ve Cemâleddîn-i Hucendî hakkında kasideler yazmıştır. Çağdaşları Hâkān-i Şîrvânî, Evhadüddin Enverî, Reşîdüddin Vatvât ve Zahîrüddîn-i Fâryâbî gibi ünlü şairler hakkında da şiirleri bulunmaktadır.

Cemâleddîn-i İsfahânî özellikle kaside alanında Hâkānî ve Enverî'yi örnek almış, ancak onların seviyesine erişememiştir. Şiirlerinde Senâî gibi zühd ve takvâya yer vermekle birlikte bunlara felsefî ve tasavvufî bir değer katamamış, bu alanda da Senâî'ye ulaşamamıştır. Buna karşılık gazel, tercî ve terkibibend, kıta ve rubâî türlerinde oldukça başarılıdır. Nitekim VII. (XIII.) yüzyılda gazel türünün en ünlü simalarından olan Sa'dî-i Şîrâzî bu hususta onun tesiri altında kalmıştır. Cemâleddin'in divanı birçok defa basılmıştır (Tahran 1316 hş., 1320 hş., 1340 hş., ts.; Bombay 1341).

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, II, 402; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca‘fer Şehîdî), Tahran 1337, s. 175; Hidâyet, Mecmaʿu’l-fusahâʾ, I, 177; Safâ, Edebiyyât, II, 731-740; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 134; Rypka, HIL, s. 213 vd.; DMF, I, 746.

Tahsin Yazıcı

CEMÂLEDDÎN el-KĀSIMÎ

(جمال الدين القاسمي)

Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kāsım ed-Dımaşkī (ö. 1866-1914)

İlim ve fikir adamı, müfessir.

Doğduğu yere nisbetle Dımaşkī ve âlim bir zat olan dedesinden dolayı da Kāsımî nisbeleriyle tanındı. Babasının teşvikiyle ilme yöneldi. İlk öğreniminden sonra Zâhiriyye Medresesi'ne girdi. Burada akaid, sarf, nahiv, mantık, beyan, tecvid vb. ilimleri okudu. Sâlim Attâr'ın derslerine devam etti. Tefsir, hadis, fıkıh gibi çeşitli ilimleri değişik hocalardan okuyarak her birinden icâzet aldı. On dört yaşında iken ders okutmaya, babasının cami derslerinde ona yardımcı olmaya başladı. Dört yıl süre ile ramazan aylarında Suriye'nin çeşitli yerlerinde vaazlar verdi. Babasının vefatı üzerine onun yerine geçerek irşad derslerini devam ettirdi (1317/1899-1900). Sinan Paşa Camii'ndeki imamlık ve vâizlik görevleriyle ders okutmayı ölümüne kadar sürdürdü. Bir ara Mısır'a gitti ve 1903'te tekrar Şam'a döndü. 1910 yılında da Medine'yi ziyaret etti.

Kāsımî bazı görüş ve düşüncelerinden dolayı birkaç defa takibata uğradı. Mezhebi Cemâlî adında bir mezhep kurmakla suçlanarak tevkif edildiyse de (1897) suçsuz olduğu anlaşıldığından serbest bırakıldı ve Şam valisi kendisinden özür diledi. Daha sonra yine aynı mahiyetteki suçlamalarla özel olarak kurulan mahkemeye sevkedildi. Bir ara imamlık yaptığı cami ile evinde bulunan kitaplarına el kondu. Osmanlı idaresinde meşrutiyetin ilânından (1908) birkaç yıl sonra Şam'da gizli cemiyet kurmak, Vehhâbîliğin Şam'daki üyeleriyle iş birliği yapmak suçlarından tekrar hâkim huzuruna çıkarıldı.

Kāsımî 23 Cemâziyelevvel 1332'de (19 Nisan 1914) Şam'da vefat etti ve

Makberetülbâbissagīr’e defnedildi.

Dedesinden ve babasından kalan özel kütüphane sayesinde ilmî ve fikrî hareketleri ve gelişmeleri yakından takip etme imkânını bulan Kāsımî’nin Mehâsinü’t-teʾvîl adlı tefsiri onun dinî ilimlerdeki üstünlüğünü göstermeye yetecek mahiyettedir. Ayrıca matematik, felsefe, tıp, sosyoloji, hukuk, ziraat vb. sahalarda yazılmış pek çok kitap okudu. İslâmiyet’le diğer sistemleri karşılaştırdı; tarih, edebiyat ve ahlâk üzerine araştırmalar yaptı ve eserler kaleme aldı. Sosyalizmi inceledi. Kazandığı bu ilmî ve fikrî seviyeden dolayı Şam’ın önde gelen âlimleri arasında yerini aldı.

İslâmî esasların izah ve tefsirinde hür düşünceyi savunan ve ictihadın önemi üzerinde duran Kāsımî, bu hususta Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin yolunu benimsedi. Ona göre itikadda Selef yolu takip edilmelidir. Âlimler ve mezhepler arasında ihtilâf olsa da mezheplerin hepsi aynı kaynaktan beslenmiş ve bu hususta İslâm adına hayırlı ve faydalı çalışmalar yapılmıştır. İhtilâf asılda değil fer‘î meselelerdedir. Bu ise İslâm’ın gücünü ve canlılığını gösterir. İslâmiyet fikir hürriyetine önem verir, taklidi ve hurafeyi reddeder. Gerçek, herhangi bir görüş veya mezhebin inhisarında değildir. Her devirde müslümanlar arasından müctehidler çıkacak ve bunlar yeni gelişmeler karşısında fikir üretecekler, İslâm’ı yorumlayacaklardır. Bu ise yeni bir mezhep kurmak demek değildir. Asıl hedef İslâm’ın özünü ortaya çıkarmak ve ondan donukluk, taklit, hurafe ve bid‘atları gidermektir. İslâm ile çağın arası bulunmalıdır. Akıl İslâm’ın anlaşılmasında önemli bir vasıtadır. Akıl ile nakil çelişmez; çelişirse nakil te’vil edilir.

Irkçılığı şiddetle reddeden ve zencilerin köleleştirilmesine karşı çıkan Kāsımî, ayrıca çeşitli eserlerinde devlet, ülke, siyaset ve Araplar’la ilgili görüşlerine yer vermiş, Kur’ân-ı Kerîm’in cihad emrini, vatan sevgisi gibi konuları etraflıca işlemiş, içinde bulunduğu asrın ve bu asırda yaşayan müslümanların meselelerini tesbit ve teşhis etmiş, bunlara hal çareleri bulmaya çalışmıştır.

Dili yumuşak, kimseyi incitmeyen bir kişi olarak bilinen Kāsımî, evine sırf

eksiğini bulmak üzere gelenleri bile hoşgörü ile karşılar, onların da takdirini kazanırdı. Kitaplarında ilmî-edebî münakaşayı esas almıştır. Muhaliflerine cevap verirken onları küçük düşürecek bir üslûp kullanmamış, sadece doğrunun ortaya çıkmasını amaçlamıştır.

Eserleri. 100'e yakın eseri bulunduğu belirtilen Kāsımî'nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. Mehâsinü't-teʾvîl*. On yedi ciltlik bir Kur'an tefsiri olup Muhammed Fuad Abdülbâkī'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1376/1957; Beyrut 1398/1978). 2. İrşâdü'l-halk ile'l-ʿameli bi-haberi'l-berk (Dımaşk 1329). Eserde kazâî meselelerde telgrafla amel etmenin cevazı tartışılmıştır. 3. Evâmiru mühimme fî ıslâhi'l-kazâʾi'ş-şerʿî (Dımaşk, ts.). Osmanlı mahkemelerinin ıslahına yönelik teklifler çerçevesinde Hanefî mezhebinin dışındaki mezheplere göre de hüküm verilebileceği üzerinde durulmuştur. 4. Mecmûʿatü hutab (Dımaşk 1325). Eserde Hz. Peygamber'le ashabın ve bazı âlimlerin hutbelerinden örnekler bir araya getirilmiştir. 5. Cevâmiʿu'l-âdâb fî ahlâkı'l-encâb (Mısır 1926). Genel anlamda bir ahlâk kitabı olup eserde parlamenterlerin uyması gereken kurallar da ahlâkî açıdan ele alınmıştır. 6. Delâʾilü't-tevhîd. Bir girişle dört bölümden meydana gelen eserin giriş kısmında bilgi kaynağı olarak akıl ve aklî tefekkürün önemine temas edildikten sonra birinci bölümde Allah'ın varlığı, ikinci bölümde yaratıcı ile kâinat arasındaki münasebet, üçüncü bölümde materyalizmin tenkidi ve din-ilim ilişkileri, sonuncu bölümde de nübüvvet konuları ele alınmıştır. Yeni ilm-i kelâm devri ürünlerinden sayılan ve ilmî bir değer taşıyan eserin iki baskısı tesbit edilmiştir (Dımaşk 1330; Beyrut 1405/1984). 7. Şerefü'l-esbât (Dımaşk 1331). Eserde nesebin şerefinin baba tarafından olduğu gibi anne tarafından da intikalinin mümkün olduğu üzerinde durulmuş, müellif bu eseriyle anne tarafından seyyid* olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. 8. Fetâvâ mühimme fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Muhammed Abduh'la birlikte, Kahire 1331). Osmanlı şeyhülislâmlarının ihtiyaç karşısında dört mezhebin hangisine göre hüküm verilebileceğine dair fetvalarını ihtiva etmektedir. 9. el-Fetvâ fi'l-İslâm. Daha çok müftü ve hâkimler için yazılmış bir usul kitabı olup eserde fetva, müftü ve müsteftî ile ilgili konular işlenmiştir. Müftülerin matematik bilmelerinin zarureti üzerinde de duran kitap önce Dımaşk'ta (1329), daha sonra da Muhammed Abdülhakîm el-Kādî'nin tahkikiyle Beyrut'ta (1406/1986) neşredilmiştir. 10. Mezâhibü'l-Aʿrâb ve felâsifetü'l-İslâm fi'l-cin (Dımaşk 1328). Larousse ve Encyclopaedia Britannica'daki "Cin"

maddesinin Arapça'ya tercümesidir. 11. Mevʿizatü'l-müʾminîn min İhyâʾi ʿulûmi'd-dîn (Kahire 1331). Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin iki cilt halinde özetidir. Kitap Ali Özek tarafından Zübdetü'l-İhyâ adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1973). 12. Nakdü'n-nesâʾihi'l-kâfiye ʿalâ taʿdîli Muʿâviye (Dımaşk 1328). Muhammed b. Akıl'in Kitâbü'n-Nesâʾihi'l-kâfiye ʿan tevellî Muʿâviye adlı eserine reddiyedir. 13. Kavâiʿdü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs. Hadis usulüne dair bir eser olup Muhammed Behcet el-Baytâr'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Dımaşk 1352; Kahire 1380/1961).

Kāsımî'nin bunların dışında el-Ecvibetü'l-merdıyye (Dımaşk 1326); el-İsrâʾ ve'l-miʿrâc (Dımaşk 1331); el-Evrâdü'l-meʾsûre (Beyrut 1320); Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile (Sayda 1320; Kahire 1321; Beyrut 1981); Tenbîhü't-tâlib ilâ maʿrifeti'l-farz ve'l-vâcib (Kahire 1326); Hayâtü'l-Buhârî (Sayda 1330); eş-Şây ve'l-kahve ve'd-duhân (Kahire 1320); Şezratün mine's-sîreti'l-Muhammediyye (Kahire 1321); el-Mesh ʿale'l-cevrabeyn (Dımaşk 1332); en-Nefhatü'r-rahmâniyye şerhu metni'l-Meydâniyye fi't-tecvîd (Dımaşk 1323); el-Cerh ve't-taʿdîl (Kahire, ts.; Beyrut 1985) adlı eserleri de zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1483-1486; Şekîb Arslan, “Önsöz” (Cemâleddin el-Kāsımî, Kavâʿidü't-tahdîs [nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr] içinde), Dımaşk 1353/1935, s. 5-7; Brockelmann, GAL Suppl., II, 777; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 135; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 157-158; XI, 220; XIII, 420; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 175-176; Zâfir el-Kāsımî, Ebî: Cemâlüddîn el-Kāsımî, Dımaşk 1380/1961, s. 20-32; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâsırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 69-78; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 773-774; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1975, s. 211; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 299, 476-477; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 127; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-karni'l-ʿışrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 408-409; Muhammed Mutî‘ el-Hâfız-Nizâr Ebâza, Târîhu ʿulemâʾi

Dımaşk, Dımaşk 1406/1986, I, 298-311; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşk, Dımaşk 1408/1987, s. 61-62.

Ali Turgut

CEMÂLEDDİN MEHMED, Karslızâde

(ö. 1261/1845)

Osmanlı tarihçilerine dair Âyîne-i Zurefâ adlı eserin müellifi, müderris ve kadı.

Süleymaniye müderrislerinden Karslı Hoca Mehmed Efendi'nin oğludur. İlmiye sınıfından yetişti, çeşitli medreselerde ve bu arada Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Daha sonra kadılık mesleğine geçti ve 1837'de Selânik kadısı oldu. İki yıl sonra Takvîm-i Vekāyi' musahhihliğine getirildi. 1845'te Bursa kadılığına tayin edildiyse de görev yerine gitmeden İstanbul'da öldü. Mezarı Eyüp'te babasının kabri yanındadır. Şiirle de meşgul olan Cemâleddin Efendi şiirlerinde Cemâl mahlasını kullanmıştır.

Cemâleddin Efendi'nin asıl şöhreti, Takvîm-i Vekāyi' musahhihliği sırasında Sultan Abdülmecid'in emriyle 1843 yılında kaleme aldığı Âyîne-i Zurefâ adlı eserinden gelir. Bazı Osmanlı tarihçileri ve eserlerine dair olan bu risâle bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimede genellikle Kâtib Çelebi'nin Takvîmü't-tevârîh'inden iktibasla tarih ilminin konusu ve tarihten alınacak ibretlere, Osmanlılar'da Türkçe ve Farsça tarih yazıcılığının başlangıcına temas edilmiştir. Birinci bölümde belli başlı Osmanlı tarihlerinin hangi yıllar arasındaki olayları ihtiva ettiği, ikinci bölümde resmî devlet vak'anüvisi olmayan Osmanlı tarihçilerinin biyografileri ve eserleri, üçüncü bölümde ise Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi'ye kadar Osmanlı şehnâmecileriyle vak'anüvisleri ele alınmıştır.

Biyografileri verilen hususi tarih yazarları şunlardır: Kemalpaşazâde, Hoca Sâdeddin, Hasan Beyzâde, Cizyedarzâde Bahâeddin, İdrîs-i Bitlisî, Ebülfazl Mehmed, Mehmed Muhyiddin, Celâlzâde Mustafa, Ramazanzâde Nişancı Mehmed, Mir'ât-ı Kâinât müellifi Mehmed, Karaçelebizâde Abdülaziz, Şeyhî Mehmed, Peçuylu İbrâhim, Solakzâde Mehmed, Selânikî Mustafa,

Âlî Mustafa, Müverrih Nedim Bey (Cemâleddin Mehmed'in çağdaşı) ve Câvid Ahmed Bey. Üçüncü bölümde ele alınan resmî Osmanlı tarihçileri ise (şehnâmeci ve vak'anüvis) şunlardır: Fethullah Ârifî, Hasan Hükmî, Naîmâ Mustafa, Râşid Mehmed, Küçükçelebizâde Âsım, Sâmî, Şâkir, Subhî, İzzî,

Şefîk Mehmed, Nişancı Abdurrahman Abdi Paşa, Rahmî, Hâkim Mehmed, Çeşmizâde Mustafa Reşid, Mûsâzâde, Behcetî, Süleyman Molla, Enverî, Edîb, Nûri Bey, Ahmed Vâsıf, Pertev Mehmed, Âmir Bey, Mütercim Âsım, Şânîzâde Atâullah ve Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi.

İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet, Âyîne-i Zurefâ müellifinin bıraktığı yerden son vak'anüvis Abdurrahman Şeref Bey'e kadar esere bir zeyil yazmış (s. 78-156) ve eseri bu zeyille birlikte Osmanlı Târih ve Müverrihleri adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1314). Zeyilde Esad Efendi'nin hayatı tekrar fakat daha geniş olarak ele alınmış ve ardından Recâi Mehmed, Âkifpaşazâde Nâil Bey, Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Lutfî, Hayrullah Efendi, Ahmed Vefik Paşa, Mustafa Nûri Paşa, Mehmed Fevzi Efendi, Ahmed Midhat Efendi ve Abdurrahman Şeref Bey'in biyografileri ilâve edilmiştir. Zeyilde verilen tarih yazarlarının hayat hikâyeleri daha ayrıntılıdır.

Âyîne-i Zurefâ'nın önemi bu alanda yazılmış ilk eser olmasından gelir. Eserin adı ebced hesabıyla telif tarihine (1259) tekabül etmektedir. Âyîne-i Zurefâ'ya, sadr-ı âlî mektupçularından Hâfız Ahmed Lutfî ile Râşid efendiler mensur, Seyyid Halil Fethî-i Sivâsî ise manzum birer takriz yazmışlardır. Cemâleddin Mehmed Efendi ayrıca, Me'debetü'l-hıtân (İstanbul 1252) adıyla sünnetçi esnafı için faydalı bir risâle de kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zurefâ), İstanbul 1314, s. 4-8, 19, 39, 70-71, 73, 78, tür.yer.; Fatîn, Tezkire, s. 46; Sicill-i Osmânî, II, 83; Osmanlı Müellifleri, III, 42; Babinger (Üçok), s. 387-388;

TCYK, s. 678-679; Ergun, Türk Şairleri, III, 971; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 380-381; TA, X, 145; TDEA, II, 37.

Abdülkadir Özcan

CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ

(جمال الدين ساوى)

(ö. 630/1232-33)

Kalenderiyye'nin Cevlakıyye kolunun kurucusu.

İran'da Kum-Kazvin yolu üzerinde bulunan Sâve şehrinde doğdu. Menâkıb'da (Hatîb-i Fârsî, s. 5) 382 (992) olarak verilen doğum tarihi gerçekle bağdaşmamaktadır. Zira eserde Cemâleddin'in aynı zamanda Bâyezîd-i Bistâmî'nin müridlerinden biri olarak gösterilmesi, bu tarihin bir hatanın veya Menâkıb müellifinin bu konudaki bilgisizliğinin sonucu olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü 382'de doğan bir kişinin 261'de (874-75) ölen Bâyezîd-i Bistâmî'ye mürid olmasına imkân yoktur. Aynı şekilde Menâkıb'da Cemâleddîn-i Sâvî ve etrafındakiler hakkında verilen bilgiler diğer kaynaklardakilerle az çok bağdaşmakta, ancak Cemâleddin'in ölüm tarihi olarak verilen 463'ün (1070) yerini bunlarda 630 (1232-33) tarihi almaktadır (krş. Safedî, V, 292). Gerek Cemâleddîn-i Sâvî gerekse onun çok yakın arkadaşı ve bir rivayete göre de şeyhi olan Osmân-ı Rûmî'nin Bâyezîd-i Bistâmî ile olan ilişkileri onlara bir şöhret kazandırma çabasının sonucu olmalıdır.

Menâkıb'da Cemâleddîn-i Sâvî ile Osmân-ı Rûmî'nin tanışması diğer kaynaklardakinden farklı anlatılır; Osmân-ı Rûmî de Bâyezîd-i Bistâmî'ye mürid olur. Bâyezid onu Tanrı'ya doğru yolculukta kırk bir menzilden kırkına ulaştırır. Kırk birinci menzili de Cemâleddîn-i Sâvî'nin yanında aşmasını tavsiye eder ve tarikat hırkası giydirip onu Dımaşk'a gönderir. Osman Dımaşk'ta Cemâleddîn-i Sâvî ile buluşur. Bir süre birlikte kaldıktan sonra bir ara Horasan'a gider ve tekrar Dımaşk'a dönerler. Cemâleddîn-i Sâvî burada Bâbüssagīr dışındaki mezarlıkta Ali evlâdından Zeyneb bint

Zeynelâbidîn'in türbesi civarında sadece mahrem yerleri yaprakla örtülmüş çıplak bir adam görür ve ayaklarına kapanır. Bu kişi Celâl-i Dergezînî'dir. Dergezînî ona dünyadan tamamıyla ilgisini kesmesini söyler. Bu sırada kendinden geçen Cemâleddîn-i Sâvî ayıldığında vücudundaki bütün kılların döküldüğünü farkeder ve mahrem yerlerini örtmek için sahraya gider. Dönünce bir mezar kazıp içine girer. Dergezînî onun bu halini görünce büyük bir şeyh olduğunu anlar. Sâvî elini Dergezînî'nin vücudunda dolaştırır, onda da hiçbir kıl kalmaz. İkisi konuşmadan oturur ve sahradan getirdikleri otlarla yaşarlar. el-Vâfî bi'l-vefeyât'a göre ise (V, 292) Sâvî Osmân-ı Rûmî ile birlikte Cebelikāsiyûn'da ibadetle meşgulken kendisinin kemale erdiğini anlayınca Dımaşk'a gelip Bâbüssagīr'deki mezarlıkta kalır. Burada bulunduğu sırada Celâl-i Dergezînî ile Osmân-ı Girihî gelir ve ona intisap ederler. Bu sonuncusunun, Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ʿârifîn adlı eserinde (II, 596) adı geçen, Ebû Bekr-i Niksârî'nin yakın arkadaşı Ömer-i Girihî olması çok muhtemeldir. Böyle bir karışıklığa, Ömer (عمر) kelimesiyle Osman kelimesinin yazılışı (عثمن) arasındaki şekil benzerliği de yol açmış olabilir. Osman Turan'ın Muhammed el-Hatîb'e ait el-Fustâtü'l-ʿadâle fî kavâʿidi's-saltana adlı eserden naklen verdiği bilgiye göre (Köprülü Armağanı, s. 558 vd.) Sâvî Osmân-i Rûmî'den ayrıldıktan sonra Bilâl-i Habeşî Mezarlığı'na çekilir. Burada Garûbed adında Şîrazlı bir çocuk ona intisap eder. Bir süre sonra Muhammedi Belhî, Ebû Bekr-i Niksârî, Muhammedi Kurd ve Şems-i Kurd adında dört kişi onlara katılır. Bu son ikisi Mazdek dininden olup, bir süre sonra ölürler. Kalanlardan Ebû Bekr-i Niksârî Konya'ya gelir ve buraya yerleşir.

Cemâleddîn-i Sâvî'nin kaybolduğunu sanarak müridleriyle aramaya çıkan Osmân-ı Rûmî onu acayip kılıkta görünce müridlerinin yanına döner. Bu arada Belh bilginlerinden Muhammedi Belhî gelir; o da Sâvî ve iki arkadaşı gibi baş, kaş,

bıyık ve sakalını tıraş edip (çârdarb*) onların kılığına girer. Bu topluluğun şöhretini duyan Ebû Bekr-i İsfahânî de gelerek onlar gibi olur ve her biri bir mezara yerleşir. Sâvî çârdarb oluşunu, rüyasında bir gece Hz. Peygamber'in bir bakışı ile vücudundaki bütün kılların dökülmesine bağlamaktadır (Hatîb-i Fârsî, s. 47). Ancak Dimyat'taki Kalenderî Hankahı'nı ziyaret eden İbn Battûta, Sâvî'nin çârdarb oluşunu tamamen farklı bir olaya bağlamaktadır: Sâvî gençliğinde çok yakışıklı ve aynı zamanda dindar bir

kişidir. Bir kadın ona âşık olur ve kendisini elde etmek için bir hileyle onu evine getirir. Sâvî kadından kurtulmak için başını, kaşını, bıyığını ve sakalını usturayla kazır; âşığı da onu bu kılıkta görünce evden kovar.

Menâkıb'a göre (s. 55) Sâvî, kendisinin ve arkadaşlarının etrafındaki insanlar çoğalınca Muhammedi Belhî'yi yerine bırakıp Mısır'da Dimyat'a gider. Ancak üzerindeki kaba çul ve acayip çehresiyle herkesin dikkatini çeker ve hakarete uğrar. Sonunda bir mezarlığa girip orada yaşamaya başlar. Bunu duyan bir kadı onu ziyarete gider, sorduğu sorulara aldığı yerinde cevaplar karşısında onun müridi olur. Sâvî burada altı yıl kaldıktan sonra ölür ve oraya gömülür. İbn Battûta bu kadının İbnü'l-Amîd adında biri olduğunu, ölmeden önce orada bir hankah yaptırdığını, burada birlikte kaldıklarını, Sâvî'nin hankahın içine, kadının da hankahın kapısı altına gömüldüğünü kaydeder.

Sâvî'nin Cevlakıyye tarikatının kurucusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kahire'de bu kola ait bir zâviye vardır (Makrîzî, II, 433). İbnü'l-Cezerî, Sâvî'nin kendi el yazısı ile yazılmış "kürâse"ler (formalar) halinde bir tefsirini gördüğünü kaydetmektedir (bk. Safedî, V, 293).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb-i Fârsî, Menâkıb-i Cemâleddîn-i Sâvî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1972, s. 5, 8-10, 38-41, 47, 55; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn, II, 596; Safedî, el-Vâfî (nşr. S. Dederine), Beyrut 1389/1970, V, 292-293; Makrîzî, el-Hıtat, II, 332 vd., 433; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 2728; a.mlf., erRihle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 33-35; Nuaymî, Tenbîhü't-tâlib ve İrşâdü'd-dâris fîmâ fî Dımaşk min cevâmiʿ ve'l-medâris, TTK Ktp., M. Tanci, vr. 268-269; Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 555 vd.; F. Meier, Abū Saʿīd-i Abū'l-Hayr, Tahran 1976, bk. indeks; M. Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyyet", DEFM, sy. 5 (1338), s. 52.

Tahsin Yazıcı

CEMÂLEDDİN et-TÜRKÎ

(جمال الدين التركي)

XIV. yüzyılda yaşayan Türk dilcisi.

Tam adı Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah et-Türkî olan bu dil bilgininin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Türk asıllı olduğu anlaşılmakta ve Memlük ülkesinin kuzeydoğusunda Suriye'de bulunduğu tahmin edilmektedir. Kıpçak Türkçesi için çok önemli bir kaynak olan Kitâbü Bulgati'l-müştâk fî lugati't-Türk ve'l-Kıfçâk adlı eseriyle tanınmıştır.

Yazılış tarihi kesin olarak bilinemeyen Bulgatü'l-müştâk'ın tek yazma nüshası Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır. Bu yazma harekeli ve okunaklı bir nesihle istinsah edilmiştir. Metin zikzaklı ve alt alta iki satır halinde beş ve dörtlü kare şekiller oluşturacak biçimde yazılmıştır. Her sayfadaki karelerin toplamı yirmi üçtür. Arapça-Türkçe bir sözlük niteliğinde olan eser iki bölümden oluşur. 1. İsimler bölümü (vr. 7^{a}-21^{a}). Bu bölümdeki kelimeler konulara göre gruplandırılmış ve sıralanmıştır. 2. Fiiller bölümü (vr. 21^{a}-88b). Bu bölümdeki kelimeler Arap alfabesine göre dizilmiş olup fiillerin belirli geçmiş zamanı, geniş zamanı ve emir şekilleri gösterilmiştir. Toplam 1500 kadar madde başı kelimeyi ihtiva eden eserde az sayıda Oğuzca kelime de bulunmaktadır.

Bulgatü'l-müştâk, Polonyalı Türkolog A. Zajaczkowski tarafından birinci bölümü Fransızca, ikincisi Lehçe olmak üzere iki bölüm halinde neşredilmiştir (1. bölüm: Manuel arabe de la langue des Turcs et des Kiptchaks, Warszawa 1938, XXI, 57+16 s.+4 sayfa tıpkıbasım; 2. bölüm: Slownik Arabsko-Kipczacki z okresu Pan'tswa Memeluckiego, Warszawa 1954, 86+138 sayfa tıpkıbasım). Birinci bölümün 1958'de fotoğraf usulü ile

ikinci baskısı da yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Blochet, Catalogue, s. 300-301; A. Zajaczkowski, Manuel arabe de la langue des Turcs et des Kiptchaks, Warszawa 1938, tür.yer.; a.mlf., Slownik Arabsko-Kipczacki z okresu pa’nstwa Mameluckiego, Warszawa 1954, tür.yer.; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1964, II, 200-201; O. Pritsak, “Das Kiptschakische A Mamluk Kiptschakische”, Ph. TF, I (1959), s. 75-76; A. F. Karamanlıoğlu, “Kıpçaklar ve Kıpçak Türkçesi”, TDED, XII (1963), s. 182-183.

Nuri Yüce

CEMÂLEDDİN UŞŞÂKI

(ö. 1164/1751)

Halvetiyye-Uşşâkıyye tarikatının Cemâliyye şubesinin kurucusu, mutasavvıf-şair.

Edirne'de doğdu. Asıl adı Mehmed Cemâleddin, künyesi Ebû Nizâmeddin'dir. Kaynaklarda seyyid* olduğu nakledilir. Gençliğinde Edirne'de Uşşâkī şeyhlerinden Mehmed Hamdi Efendi'ye (ö. 1146/1733) intisap etti. Tekkelerde yemeklerden sonra okunması âdet haline gelen Hamdiye ilâhisiyle de tanınan Hamdi Efendi vefat edince Halvetiyye-Gülşeniyye'nin Sezâiyye şubesinin kurucusu Hasan Sezâî-yi Gülşenî'nin (ö. 1150/1737) halkasına katıldı. Onun vefatından sonra Edirne'de dört yıl irşad görevinde bulundu. 1155'te (1742) mânevî bir işaret üzerine İstanbul'a giderek Eğrikapı Savaklar'daki Hırâmî Ahmed Paşa tarafından kurulan mescid-zaviyenin şeyhi oldu. Ölümüne kadar bu dergâhta irşad faaliyetinde bulunan Cemâleddin Efendi, vefatında dergâhın hazîresine defnedildi. Türbesi bugün Hırâmî Ahmed Paşa adıyla anılan caminin yanında olup ziyaret edilmektedir. Halifesi Selâhaddin Uşşâkı (ö. 1197/1783) ölümüne, "Cemâlullah'a döndü cemâl-i aşk ile pîrim Cemâleddin" mısraını tarih düşürmüştür.

Uşşâkī silsilesi, şeyhi Mehmed Hamdi, Edirneli Osman Sıdkı (ö. 1114/1702), Gümülcineli Abdülkerim ve Halil, Bolayırlı Sinan, Gelibolulu Ömer Karîbî ve Saruhanlı Memî Can (ö. 1008/1599) efendiler vasıtasıyla tarikatın kurucusu Hüsâmeddin Uşşâkī'ye (ö. 1001/1593) ulaşır. Harîrîzâde, Cemâleddin Uşşâkī'nin ayrıca Halvetiyye'nin Gülşeniyye, Sünbüliyye, Şâbâniyye şubeleriyle Nakşibendiyye

tarikatına da mensup olduğunu ve kendisinde bu tarikatları birleştirdiğini söyler (Tibyân, I, vr. 256b, ondan naklen Tomar-Halvetiyye, s. 108). Cemâleddin'in bu tarikatlarla ilgisi, ikinci şeyhi Hasan Sezâîyi Gülşenî'nin mürşidi La'lî-i Gülşenî'nin adı geçen tarikatlardan da icâzeti olması dolayısıyladır.

Cemâleddin Uşşâkī, o dönemde İstanbul'da zayıflamaya yüz tutan Uşşâkıyye'yi yeniden canlandırdığı için (Hüseyin Vassâf, IV, 243) Uşşâkīler'ce tarikatın ikinci kurucusu sayılır. Halvetî-Uşşâkī zikir erkânındaki esmâ-i seb'aya (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, Hak, hay, kayyûm, kahhâr) fürûât-ı hamse adıyla beş isim daha (fettâh, vâhid, ahad, samed, Allah) ilâve ederek esmâ sayısını on ikiye çıkaran Cemâleddin, bunu kendisine rüyasında Hz. Ali'nin öğrettiğini söyler. Zikir sırasında her ismin başına "yâ" getirilirken yalnız fürûât-ı hamsenin sonundaki Allah ismi "yâ"sız zikredilir. Kendisinden sonra bütün Uşşâkıyye mensupları bu on iki esmâ üzere sülûk âdâbını sürdürmüşlerdir. Halvetiyye'nin diğer kollarında, Uşşâkīler'in atvâr-ı seb'a dedikleri esmâ-i seb'a tamamlanınca sâlike hilâfet verilirken Uşşâkıyye-Cemâliyye'de hilâfet verilmesi için fürûât esmâsının tamamlanması şart koşulmuştur.

Cemâleddin Uşşâkī'nin vefatından sonra yerine oğlu Nizâmeddin Efendi (ö. 1199/1785) geçmiş ve ölümüne kadar otuz dört yıl bu görevde kalmıştır. Kaynaklarda Cemâlî, Cemâlîzâde ve Savaklar gibi adlarla anılan kendi dergâhının yanı sıra 1192 (1778) tarihinden itibaren yedi yıl da Kasımpaşa'daki Uşşâkī Âsitânesi'nde şeyhlik yapmıştır. Nizâmeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Cemâlî (ö. 1243/1827) ve torunu Alâeddin (ö. 1251/1835) efendiler de Savaklar Dergâhı ve Uşşâkı Âsitânesi şeyhliğini birlikte yürütmüşlerdir. Alâeddin Efendi'nin çocuğu olmadığından yerine kız kardeşi Şerife Hanım'ın oğlu Kerâmeddin Efendi'nin (ö. 1257/1841) geçmesi gerekirken bu zat sadece Uşşâkī Âsitânesi şeyhliğinde bulunmayı tercih ettiğinden Savaklar Dergâhı'na Eyüp Bahariye'deki Şah Sultan Dergâhı şeyhi Ubeyd Efendi (ö. 1253/1837) tayin edilmiştir. Cemâleddin Efendi'nin oğlu ve torunları da kendisiyle aynı türbede medfundurlar. Uşşâkıyye tarikatı Cemâliyye şubesi vasıtasıyla son dönemlere kadar ulaşmıştır. Cemâleddin Efendi'nin çok sayıdaki halifelerinden en tanınmış olanı, damadı ve Fatih'teki Tâhir Ağa Dergâhı şeyhi Selâhaddin Uşşâkī'dir. Bu zat Cemâliyye'nin Salâhiyye şubesinin de kurucusudur. Şeyh Cemâleddin'in halifelerinden Yazıcı Şeyh Mehmed Safvetî Efendi (ö. 1192/1778) Uşşâkī Âsitânesi şeyhi, Mahmud Bedreddin Efendi (ö. 1197/1783) Fatih Keçeciler'deki Uşşâkī Tekkesi'nin kurucusudur.

Cemâleddin Uşşâkī'nin 345 manzume, bir silsilenâme ve beş tarih beytini

ihtiva eden divanı Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Uşşâkī Dergâhı, nr. 92).

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 225ª vd., 256b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 243-250; Tomar-Halvetiyye, s. 107-108; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 12, 37, 42.

Mahmut Erol Kılıç

CEMÂLEDDİN el-VATVÂT

(جمال الدين الوطواط)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Ensârî (ö. 718/1318)

Ansiklopedik eserleriyle tanınan Mısırlı edip ve âlim.

632 yılının Zilhicce ayında (Ağustos 1235) Kahire’de doğdu. Ailesinin aslen Mervli olduğu dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Kitap meraklısı, aynı zamanda müstensih olması ve kitap ticareti yapması sebebiyle “el-Kütübî” ve “el-Verrâk” lakaplarıyla anılmaktadır. Vatvât (gece kuşu) lakabı ise kendisine özellikle geceleri çok çalışması, fizikî bir özelliği veya erken yaşlarda yakalandığı göz hastalığından dolayı verilmiş olmalıdır. Cemâleddin el-Vatvât 10 Ramazan 718’de (5 Kasım 1318) vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Gurerü’l-hasâʾisi’l-vâzıha ve ʿurerü’n-nekāʾisi’l-fâzıha. Ahlâka dair olan bu eserde müellif iyi ve kötü davranışların nelerden ibaret olduğunu, ayrıca akıl, ahmaklık, cömertlik, cimrilik, cesaret, korkaklık, af ve intikam gibi kavramları konuyla ilgili şiirlere de yer vererek on altı babda incelemiştir. Hükümdar ve şairlerden satranç oyununa kadar çok çeşitli konularda edebî ve tarihî bilgilerin yer aldığı bu eserdeki mâlumata o dönemle ilgili başka kaynaklarda pek rastlanmaz. Dolayısıyla İslâm medeniyeti tarihinin değişik taraflarına ışık tutması bakımından önemli bir kitaptır. Muhammed b. Canı Beg es-Seyfî Akbâyî tarafından Sultan Kayıtbay için Mehâsinü’l-gurer ve mesâvi’l-ʿurer (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 900, 132 varak) adıyla ihtisar edilen eserin muhtelif baskıları bulunmaktadır (Bulak 1284; Kahire 1299, 1318). 2. Mebâhicü’l-fiker ve menâhicü’l-ʿiber. Astronomi, coğrafya-oşinografi, hayvanlar ve bitkilere dair dört bölümden meydana

gelen bir eser olup edebî üslûpla yazılmıştır. Mısır hakkında ansiklopedik bilgi veren eserlerin ilki olması bakımından önemlidir. Birçok yönleriyle çağdaşları Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin ʿAcâʾibü’l-mahlûkāt ve Şeyhürrabve’nin Nuhbetü’d-dehr fî ʿacâʾibi’l-ber ve’l-bahr adlı eserlerine benzemektedir. Yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunan (bk. Abdülâl Abdülmün‘im eş-Şâmî, s. 70-72) bu eser Corcis Meneş el-Mârûnî tarafından tanıtılmış (“el-Menâhic fî vasfi’l-Mebâhic”, el-Meşrık, sy. 16, Beyrut 1907, s. 721-729; sy. 17 [1907], s. 774-786), Mağrib ve Endülüs coğrafyasıyla ilgili kısımları son derece hatalı bir nüshadan E. Fagnan tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır (Extraits inédits relatifs au Maghreb, Alger 1924, s. 41-68). Eserin dördüncü bölümünü Ahmed Abdülkerim Süleyman, el-Hayâtü’z-zirâʿiyye fî Mısr fi’l-ʿasri’l-memlûki maʿa tahkīki’l-fenni’r-râbiʿ (en-nebât) min kitâbi Mebâhici’l-fiker ve menâhici’l-ʿiber adlı mastır tezinde (Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1972) incelemiş, ikinci bölümünün Mısır coğrafyası ile ilgili kısmı da Abdülâl Abdülmün‘im eş-Şâmî tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Nâşir eserin ihtisarının da yapıldığını belirtmektedir (bk. Min Mebâhici’l-fiker, s. 71). 3. Resâʾilü’l-Vatvât. Fetve’l-fütüvve ve mirʾâtü’l-mürüvve veya ʿAynü’l-fütüvve diye de bilinen bu eser, devrinin ileri gelen simalarının çeşitli meselelere dair mektupla sordukları sorulara verdiği cevaplardan meydana gelen bir mecmua olup basılmıştır (Kahire 1315).

Kaynaklarda İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil fi’t-târîẖ adlı eserine bir hâşiye yazdığı da kaydedilmektedir. Nitekim Safedî el-Kâmil’in Cemâleddin el-Vatvât tarafından istinsah edilen bir nüshasına sahip olduğunu ve bu nüsha üzerinde müstensihin hâşiyelerinin bulunduğunu söylemektedir (bk. el-Vâfî, II, 17).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 298-299; Safedî, el-Vâfî, II, 16-18; Keşfü’z-zunûn, II, 1201, 1241, 1380, 1846; Brockelmann, GAL, II, 67; Suppl., II, 53-54; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 222; Abdüssâhib İmrân ed-Düceylî, Aʿlâmü’l-ʿArab fi’l-ʿulûm ve’l-fünûn, Necef 1966, II,

126-127; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 728-729; Abdülâl Abdülmün'im eş-Şâmî, Min Mebâhici'l-fiker ve menâhici'l-ʿiber, Küveyt 1981, s. 7-12, 70-72; C. Zeydan, Âdâb, II, 139; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 297; Roger Maury, "Ğamâl al-dîn al-Watvât libraire et auteur egyptien (7/13 Éme s.)", IBLA, XLVI/152 (1983), s. 221-258.

Azmi Yüksel

CEMÂLÎ

(جمالی)

XV. yüzyıl divan şairi ve mesnevi müellifi.

Fâtih devri şairlerindendir. Şeyhî'nin yeğeni olup asıl adı Bayezid'dir. Sehî ve ondan sonra gelen kaynaklar Cemâlî'nin bu adından bahsetmezler. Şairin adı, doğum yeri ve babasının adı, Şeyhî'nin ölümü üzerine Hüsrev ü Şîrîn'e yazdığı zeylin başlığındaki ibareden öğrenilmektedir (geniş bilgi için bk. Demirtaş, TDED, IV/3, s. 192). Bu ibare Hüsrev ü Şîrîn mesnevisinin çeşitli nüshalarında farklı olup kaynaklardaki karışıklık da muhtemelen bu farktan ileri gelmiştir. Faruk K. Timurtaş'ın (Demirtaş) gördüğü nüshada Bâyezîd b. Mustafa b. Şeyh Ahmed-i Tercümânî el-Akşehrî olarak yer alan şairin isim zinciri, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshada (Millî Ktp., nr. 4447) Bâyezîd b. Mustafa el-Meşhûr Şeyhoğlu şeklindedir (Günay Kut Alpay, JTS, [1977], s. 125-126).

Cemâlî'nin Şeyhoğlu Mustafa ile karıştırılması meselesi Faruk K. Timurtaş tarafından etraflı bir şekilde ele alınarak Cemâlî'nin kimliğine ve eserlerine açıklık kazandırılmıştır (TDED, IV/3, s. 189-213). Ancak burada düzeltilmesi gereken bir husus, Timurtaş'ın Uzunçarşılı'nın Cemâlî'yi Şeyhoğlu olarak gösterdiğini söylemesidir. Aslında Uzunçarşılı Cemâlî'yi Şeyhoğlu olarak göstermemiş, hatta tezkirelerin Şeyhoğlu Mustafa ile Şeyhoğlu Cemâlî'yi karıştırdıklarını belirtmiştir.

Ayrıca diğer kaynaklar göz önüne alındığında Timurtaş'ın verdiği bilgilere ilâve olarak Cemâlî'nin Şeyhoğlu (Şeyhoğlu Cemâlî) diye de tanınmış olabileceğini söylemek mümkündür. Veya uzak bir ihtimalle Hümâ ve Hümâyûn yazarı olan Cemâlî tamamen başka bir kimsedir. 903 (1497-98) gibi oldukça eski bir tarihte istinsah edilen Hüsrev ü Şîrîn'in Bursa

nüshasında Cemâlî'nin lakabı Şeyhoğlu olarak geçer ki Timurtaş bu nüshayı görmemiştir. Cemâlî'nin XIV. yüzyıl şairlerinden Şeyhoğlu Mustafa ile karıştırılması hususu Sehî'den başlar.

Bir kısım kaynaklar Cemâlî'nin Karamanlı olduğunda birleşirken (Sehî, Âlî, Bursalı Tâhir) bir kısmı da Bursalı olduğunu kaydeder (Riyâzî, S. N. Ergun). Ergun onu Bursa'da birtakım kitâbelerde tarihleri bulunmasına bakarak Bursalı kabul eder. Latîfî ise şairin Karamanlı veya Bursalı olabileceğini bildirmektedir. Bu bilgilere dayanarak Cemâlî'nin Karamanlı olmakla birlikte bir süre Bursa'da da bulunduğu söylenebilir. Cemâlî'nin doğduğu tarih bilinmemekle beraber onun Hüsrev ü Şîrîn'e zeyil yazdığında on sekiz yirmi yaşlarında olduğunu düşünerek 813-815 (1410-1412) yılları arasında doğduğuna hükmedilebilir. Yine birçok kaynağın, özellikle Latîfî'nin verdiği bilgilere dayanarak Cemâlî'nin Bayezid devrinin (1481-1512) sonlarında öldüğü kuvvetli bir ihtimal olarak ileri sürülebilir. Osmanlı Müellifleri'nde onun Edirnekapı dışında Emîr Buhârî Tekkesi yakınında gömülü olduğu kayıtlıdır (II, 122).

Cemâlî Hüsrev ü Şîrîn'e zeyil mi yazdı yoksa onu tamamladı mı meselesine gelince, genellikle kaynaklarda "itmâm" kelimesi geçmektedir. Hüsrev ü Şîrîn nüshalarında ise bu hususta değişik

ibareler kullanılmıştır. Cemâlî'nin Hüsrev ü Şîrîn'e yaptığı ilâve iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Cemâlî Şeyhî'nin ölümünden söz eder; "zeyil" dediği ikinci bölümde II. Murad'ın methi vardır. Bu kısımda Cemâlî mahlası yerine esas adı olan Bayezid'i kullanır. Bu ek kısmın beyit miktarı nüshalara göre 44, 77, 103 ve 109 gibi değişik sayıdadır.

Eserleri. 1. Divan. Cemâlî'nin, varlığı sadece Latîfî'nin Tezkire'si ile Miftâhu'l-ferec'den öğrenilip de görülemeyen divanının yakın zamanlarda bir nüshası ortaya çıkmıştır (Erimer, s. 265-281). Kayahan Erimer, elindeki nüshanın baş ve sonunda II. Bayezid'in mührünün bulunduğunu söylemektedir. Örnek olarak verilen foto klişesinde (vr. 58ª) görülen mühür ise III. Murad'a aittir. Bu nüsha üzerinde Çukurova Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (İ. Çetin Derdiyok, Cemâlî Divanı [İnceleme-Metin], Adana 1988). Cemâlî'nin nazîre mecmualarında da

şiirlerine rastlanır. 2. Hümâ ve Hümâyûn (Gülşen-i Uşşâk). Cemâlî bu eserini II. Murad adına 850 (1446) yılında telif ettiğini bizzat bildirir. Şimdilik bilinen tek nüshası, 959'da (1552) istinsah edilmiş olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 5680). 4630 beyitten ibaret olan bu mesnevi aruzun remel bahriyle kaleme alınmıştır. Fuat Köprülü Hümâ ve Hümâyûn'la Gülşen-i Uşşâk'ı iki ayrı eser telakki etmişse de eserin iki adı olduğu, aslında ona Gülşen-i Uşşâk adı verilmişken daha çok kahramanlarının adıyla şöhret bulduğu belirtilmiştir. Hümâ ve Hümâyûn'un Fâtih Sultan Mehmed veya II. Bayezid adına yazılmış olduğu şeklindeki yanlış görüşler eseri görmemekten kaynaklanmıştır. Mesnevi, Arap Hanı Menûşek'in oğlu Hümâ ile Çin padişahının kızı Hümâyûn'un aşk hikâyesini konu edinir. Divan edebiyatının iki kahramanlı mesnevileri geleneğinde olduğu gibi iki âşık, başlarından geçen birçok maceradan sonra mutlu bir beraberliğe kavuşurlar. Eser üzerinde Osman Horata tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). 3. Miftâhu'l-ferec. 860 (1456) yılında Fâtih Sultan Mehmed adına yazılan bu eser de mesnevi tarzında ve aruzun remel bahriyledir. Bilinen üç nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 2331), Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (Kemankeş, nr. 447) ve Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde (W. Pertsch, s. 371, nr. 378) bulunmaktadır. Ayrıca Câmiu'l-meânî'de de (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904, vr. 101b-106b) bazı parçaları yer alır. 4. er-Risâletü'l-acîbe fi's-sanâyi' ve'l-bedâyi'. Tek nüshası Cambridge Üniversite Kütüphanesi'ndedir (Browne, s. 87, nr. 465). Müellifin adı burada Cemâlî el-Fakıh şeklinde kayıtlıdır. Eserin, Cemâlî'nin Miftâhu'l-ferec'de (İÜ Ktp., TY, nr. 2331, vr. 4^{a}-b) "her iki beytinden hurûf alındığında bir beyit olduğu, acayip sanatların toplandığı, Türkçe'sinden Farsça, Farsça'sından da Arapça ibareler çıkarıldığını" söylediği kaside olması çok muhtemeldir. 5. Risâle. Bu eserinden de Miftâhu'l-ferec'de bahseder (vr. 4b). Bazı sözlerinden medih anlaşıldığı halde aslında zem olduğunu, bazılarının da bunun tersi olduğunu söyler ki burada "zem bimâ yüşbihü'l-medh" denilen bedî' sanatı söz konusudur.

Cemâlî'nin eserlerinde Şeyhî etkisi fazlaca görülür. Latîfî'nin, onun şiirlerinin güzelliğine rağmen divanının şöhret bulmayışına şaştığını söylemesine karşılık Kınalızâde şiirlerinde fazla güzellik ve açıklık olmadığını söyler ve örnekler verir. Cemâlî aslında bir divan şairinden çok bir mesnevi müellifidir ve Miftâhu'l-ferec adlı eserinin ortaya koyduğu gibi

tasavvufa meyli kuvvetlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire, s. 55, 107, 113; Latîfî, Tezkire, s. 121; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 20a, 354a; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 54a, 132a; Kınalızâde, Tezkire, I, 260-261, 530; Riyâzî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 442a; Gibb, HOP, I, 304, 427-429; Osmanlı Müellifleri, II, 122; Hammer, GOD, I, 109; Browne, A Hand-list, s. 87, 304, 342; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1312, s. 27; a.mlf., Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul, ts., s. 220; Hıfzı Tevfik v.dğr., Türk Edebiyatı Numuneleri, İstanbul 1926, s. 193, 273; Fuad Köprülü, Eski Şairlerimiz: Divan Edebiyat Antolojisi, İstanbul 1931, s. 71; a.mlf., Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, İstanbul 1928, s. 13; Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 228, 264-270; Ergun, Türk Şairleri, III, 979-982; İnciser Ilıca, Gülşen-i Uşşak (Hüma ve Hümâyûn), Cemâlî (mezuniyet tezi, 1961), İÜ Ed.Fak. Türkiyat Enstitüsü, Tez nr. 556; Faruk K. Timurtaş, Şeyhî, Hayatı ve Eserleri, Eserlerinden Seçmeler, İstanbul 1968, s. 142-151; a.mlf. [Demirtaş], "Fatih Devri Şairlerinden Cemali ve Eserleri", TDED, IV/3 (1951), s. 189-213; W. Pertsch, Verzcichniss der Türkischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1989, s. 371, nr. 378; Osman Horata, Cemâlî-Hüma ve Hümâyûn (Gülşen-i Uşşak) İnceleme, Tenkitli Metin (doktora tezi, 1990), Hacettepe Üniversitesi; Hayri Akyüz, "Onbeşinci Yüzyıl Şairlerinden Cemâlî'nin Hüma ve Hümayun Adlı Eseri Hakkında Birkaç Söz", TFA, sy. 54 (1954), s. 856-857; Kayahan Erimer, "Günışığına Çıkan Değerli Bir Eser", TDAY Belleten (1973-1974), s. 265-281; Günay Kut Alpay, "Bursa ve Manisa İl Halk Kütüphanelerindeki Bazı Türkçe Yazmalar Üzerine", JTS (1977), s. 125-126; J. Deny, "Shaikhzâde", EI, IV, 293-294; Hüseyin Ayan, "Cemâlî", TDEA, II, 38-39.

Günay Kut

CEMÂLÎ ALİ EFENDİ

(bk. ZENBİLLİ ALİ EFENDİ)

CEMÂLİYYE

(الجماليّة)

Halvetiyye-Uşşâkıyye tarikatının Cemâleddin Uşşâkı'ye (ö. 1164/1751) nisbet edilen bir şubesi.

(bk. CEMÂLEDDİN UŞŞÂKI)

CEMÂLİYYE

(الجماليّة)

Halvetiyye tarikatının Cemâl-i Halvetî'ye (ö. 899/1493-94) nisbet edilen ana kollarından biri.

Halvetiyye tarikatının Rûşeniyye'den sonra ikinci ana kolu olan Cemâliyye tarikatının silsilesi, kurucusu Cemâl-i Halvetî'nin şeyhi Pîr Muhammed Bahâeddin Erzincânî vasıtasıyla Halvetîliğin ikinci pîri Seyyid Yahyâ Şirvânî'ye ulaşır. Cemâliyye'nin âdâb ve erkânı bağlı olduğu Halvetiyye tarikatıyla aynıdır. Cemâliyye tarikatından doğan ilk kol, Cemâl-i Halvetî'nin halifelerinden Şeyh Yûsuf Sünbül Sinan (ö. 936/1529) tarafından İstanbul'da kurulan Sünbüliyye tarikatıdır. Tarikat daha sonra, silsile-i Cemâl-i Halvetî'ye ulaşan Şâbâniyye (kurucusu Şeyh Şâbân-ı Velî, ö. 976/1568), Assâliyye (kurucusu Ahmed el-Assâlî, ö. 1048/1639) ve Bahşiyye (kurucusu Muhammed el-Bahşî, ö. 1098/1687) adlı kollara ayrılmıştır. Bu kollardan Şâbâniyye'den Karabaşiyye (kurucusu Karabaş Velî, ö. 1097/1686), Karabaşiyye'den Nasûhiyye (kurucusu Şeyh Muhammed Nasûhî, ö. 1130/1718) ve Bekriyye (kurucusu Kutbüddin Mustafa el-Bekrî, ö. 1162/1749) şubeleri meydana gelmiştir. Nasûhiyye'den Çerkeşiyye (kurucusu Çerkeşî Mustafa Efendi, ö. 1229/1813-14), Çerkeşiyye'den Halîliyye (kurucusu Geredeli Şeyh Halil Efendi, XIX. yüzyıl) ve İbrâhimiyye (kurucusu Kuşadalı İbrâhim Efendi, ö. 1262/1846) tarikatları doğmuş ve Halvetiyye'nin Cemâliyye kolu Türkiye'de bu şubeler vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Cemâliyye tarikatı, Şâbâniyye kolunun Karabaşiyye şubesinden doğan Bekriyye tarikatı vasıtasıyla Kuzey Afrika, Suriye ve Hicaz'da da yaygınlık kazanmıştır. Bekriyye tarikatından da Kemâliyye, Hifniyye, Ticâniyye, Semmâniyye, Feyziyye, Derdîriyye ve Sâviyye şubeleri meydana gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 579-580; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 245b-254b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, vr. 228ª-233b; Tomar-Halvetiyye, s. 55-90; Osmanlı Müellifleri, I, 51-52.

Mehmet Serhan Tayşi

CEMÂLÎZÂDE TEKKESİ

İstanbul’da Eğrikapı dışında bulunan bir Halvetî-Uşşâkī tekkesi.

Halvetiyye-Uşşâkıyye’nin şubelerinden Cemâliyye tarikatının âsitânesi ve pîr evi olan tekke, İstanbul’un kara surlarındaki kapılarından Eğrikapı’nın hemen dışında, Kırkçeşme su şebekesine bağlı Eğrikapı savaklarının karşısında yer alır. Kaynaklarda Cemâleddin Halvetî, Cemâleddin Uşşâkī, Cemâlî, Cemâlî Efendi, Savaklar, Seyyid Cemâleddin, Seyyid Cemal Efendi, Şalcızâde gibi çeşitli isimlerle anılmaktadır.

Vezir Hırâmî Ahmed Paşa tarafından XVI. yüzyılın son çeyreğinde bir mescidzâviye olarak kurulan tekkenin başlangıçta hangi tarikata bağlı olduğu tesbit edilememiştir. Muhtemelen XVIII. yüzyılın başlarında Halvetiyye’ye intikal etmiş, 1742’de postnişin olan Uşşâkıyye’nin Cemâliyye şubesinin kurucusu Edirneli Şeyh Mehmed Cemâleddin Efendi’nin (ö. 1164/1751) buraya gömülmesi üzerine adı geçen tarikatın âsitânesi ve pîr evi vasfını kazanmıştır. Mehmed Cemâleddin Efendi’nin oğlu ve halefi Şeyh Mehmed Nizâmeddin Efendi mescid-tevhidhânenin dârülkurrâ olarak da kullanılması için bir vakıf yapmış ve bu görevi Ayvansaray’daki Toklu Dede Mescidi’nin imamı Şeyh Halil Efendi’ye (ö. 1167/1753-54) havale etmiştir. Cemâlîzâde Tekkesi’nin bundan sonra geçirdiği merhaleler arasında, tahvil kesedarı Sabih Ali Efendi’nin (ö. 1183/1769-70) mescid-tevhidhâneye minber koydurması ve tekkenin yakınında bir mektep inşa ettirmesi, Sadrazam Silâhdar Seyyid Mehmed Paşa’nın (ö. 1788) ahşap minarenin yerine tuğladan bir minare yaptırması, Cemâleddin Uşşâkī’nin torunlarından Mevleviyye’ye mensup Seyyid Mehmed Nûri Efendi ile yakınlığı olan ünlü Hâlet Said Efendi’nin 1817’de türbeyi tamir ettirmesi zikredilebilir. Tekke son olarak 1305 (1887-88) yılında II. Abdülhamid, türbe ise 1905’te padişahın bendegânından olduğu anlaşılan Hamdi Bey tarafından yenilenmiştir. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra mescid-tevhidhânesi cami olarak kullanılmaya başlanan tekke 1958’den az önce yanındaki türbeyle birlikte onarım görmüş, bu tarihten sonra ise cami harimi ile türbe arasına duvar çekilerek yapının en önemli mimari özelliği yok edilmiştir. Söz konusu bölümler

dışında kalan tekke birimleri tamamen yok olduğu gibi son yıllarda cepheleri seramik karoları ile kaplanan türbe de tanınmaz hale gelmiştir.

Cemâlîzâde Tekkesi'nden artakalan ve aynı çatı altında toplanan mescid-tevhidhâne ile türbe bölümleri bugünkü şekillerini son devirde almış olduklarından tekkenin daha önce sahip bulunduğu yerleşim düzeni ve mimari özellikleri aydınlatılamamaktadır. Yine de önceki mescid-tevhidhânenin bugünkü ile aynı yerde bulunduğu, aşağı yukarı aynı boyutlara ve tasarım özelliklerine sahip olduğu, derviş hücreleriyle diğer tekke bölümlerinin de bunun kuzeyinde muhtemelen şadırvanlı bir avlunun çevresinde sıralandığı tahmin edilebilir. Birbirine bitişik tasarlanmış olan mescid-tevhidhâne ile türbe dikdörtgen planları, moloz taş ve tuğla örgülü duvarları, ahşap çatılarıyla son devir Osmanlı mimarisinin özelliklerini sergileyen alelâde mekânlardır. Mescid-tevhidhâne kapalı son cemaat yeri, kuzey duvarının eksenindeki girişi, doğu ve batı duvarları boyunca sıralanan yuvarlak kemerli pencereleri, zemindeki erkek mahfilleri ve son cemaat yerinin üstüne rastlayan kafesli kadın mahfilleriyle herhangi bir geç devir mescidinden farksızdır. Silindir gövdeli bodur minarenin kesme köfeki taşından örülü kaidesiyle prizmatik üçgenlerden oluşan kürsü kısmı günümüze kadar değişmeden gelebilmiştir. Mehmed Efendi ve haleflerine ait altı adet ahşap sandukayı barındıran türbenin pencereleri sepet kulpu biçiminde kemerlerle taçlandırılmış, doğu yönünde de mekâna müstakil bir giriş tasarlanmıştır. Eğrikapı yönüne bakan güney cephesinin ekseninde üst üste yerleştirilmiş

ta'lik hatlı iki manzum kitâbeden alttakinin nâzımı ve hattatı Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'dir. 1232 (1816-17) tarihli olan bu kitâbe türbenin Hâlet Efendi tarafından yenilendiğini belgeler. Tekkenin 1905'te Hamdi Bey tarafından yeniden inşa ettirilmesi sırasında konmuş olan üstteki kitâbenin ise nâzımı Ahmed Bahâî Efendi, hattatı Mehmed Hulûsi Efendi'dir. Hemen önünde ilk mescidzâviyenin bânisi Hırâmî Ahmed Paşa ile oğlu Mustafa Bey'in gömülü oldukları türbe kapısı da metni Şeyh Ali Fakrî Efendi'ye (ö. 1929) ait olan ve tekkenin II. Abdülhamid eliyle yenilendiğini belgeleyen ta'lik hatlı bir kitâbe ile taçlandırılmıştır.

Cemâlîzâde Tekkesi'nin tasarımında dikkate değer yegâne mimari özellik, mescid-tevhidhâne ile türbenin duvarla ayrılmayıp aynı mekân içinde

birbirlerine kaynaştırılmış olmalarıdır. Türbenin mescid-tevhidhânenin kıble yönünde yer alması ve zemininin harime göre yüksekte tutulmuş olması söz konusu kaynaşmayı daha da anlamlı kılmaktadır. Birtakım başka tekkelerde de görülen bu durum, tarikat ehlinin velîlere duyduğu bağlılıktan kaynaklanan telakkilerin mimariye yansıması olarak değerlendirilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 233-236; Âsitâne Tekkeleri, s. 7; Mecmûa-i Cevâmi', I, 116-117, nr. 171, nr. 473; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 8; Tomar-Halvetiyye, s. 107-108; 1328 Senesi İstanbul Belediyesi İhsâiyât Mecmuası 1329 r./1913-14, s. 21; Ergun, Antoloji, II, 499; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 120; Osmanlı Müellifleri, I, 83-84; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 52; Atillâ Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 587; Pakalın, I, 277; Semavi Eyice, "Ahmedpaşa Mescidi", İst.A, I, 440.

M. Baha Tanman

CEMÂZİYELÂHİR

(bk. CEMÂZİYELEVVEL)

CEMÂZİYELEVVEL

(جماذى الاول)

Hicrî yılın beşinci ayı.

Rebîülâhirden sonra, cemâziyelâhirden önce gelir. Türkçe'de cemâdilûlâ ve cemâdilâhire, daha yaygın olarak da cemâziyelevvel ve cemâziyelâhir şekillerinde kullanılan iki ayın Arapça'daki asıl adları cumâdelûlâ (جمادى الأولى) ve cumâdelâhiredir (جمادى الآخرة). Câhiliye döneminde diğer aylar gibi bu iki ayın da başka adları bulunduğu, bu isimlerin İslâm'ın doğuşu sırasında kullanılmaya başlandığı nakledilmektedir (Cevâd Ali, VIII, 454). Ayrıca yılın beşinci ve altıncı ayları olmalarından dolayı cumâdelûlâya cumâdâ hamse, cumâdelâhireye cumâdâ sitte de denilmiştir. Cumâdâ "soğuk" ve "kurak" anlamlarına gelir. Söz konusu ayların isimleri değiştirildiği sırada şiddetli soğuk veya kuraklık hüküm sürdüğünden bu şekilde adlandırıldıkları rivayet edilir.

Arapça'da bütün ay adları kelime olarak müzekker olduğu halde sadece bu iki ay müennestir. Fakat bazı Arap ülkelerinde halk ağzında bu ayların cumâdelevvel ve cumâdelâhir şeklinde müzekker olarak kullanıldığı görülmektedir. Türkçe'deki kullanımın da bundan etkilendiğini söylemek mümkündür.

Eskiden cemâziyelevvel câ (جا), cemâziyelâhir (ج) şeklinde kısaltılırdı. Osmanlıca vesikalarda bu iki ayın kısaltması "cemâzeyn" (جماذين) olarak yapılır, ulûfe dağıtımında ise rebîülâhirle birlikte "recec" (رجج) veya "recâc" (رجاج) şeklinde ifade edilirdi.

Cemâziyelevvel, Türkçe'de "cemâziyelevvelini bilmek" deyimi içinde bir kimsenin kısmen lekeli olan ve herkesçe bilinmeyen geçmişinden kinâye

olarak kullanılmaktadır.

İslâm tarihinde cemâziyelevvel ve cemâziyelâhir ayları içinde birçok hadise cereyan etmiştir. Meselâ Hz. Ali cemâziyelevvelin sekizinde doğmuş, Cemel Vak‘ası bu ayın on beşinde olmuştur. Hz. Ömer cemâziyelâhirin altısında halife olmuş, Ca‘fer es-Sâdık bu ayın altısında, Hz. Fâtıma ise yirmisinde dünyaya gelmişlerdir. Araplar arasında cemâziyelâhirde pek çok olayın vuku bulduğunu ifade eden şöyle bir söz vardır: “Hayret verici pek çok olay cumâdâ ile receb arasında meydana gelir” (ayrıca bk. TAKVİM)

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 1107; Butrus el-Büstânî, Muhîtü’l-muhît, Beyrut 1983, s. 121; Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ, el-Eyyâm ve’l-leyâlî ve’ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 42-43, 51; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, I, 158; Kalkaşendî, Subhu’l-aşâ, II, 375, 377-379; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 625; Cevâd Ali, el-Mufassal, VIII, 449, 454-461; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 47, 76; Pakalın, I, 316-317; “Cemaziyelâhır”, ML, II, 846.

Fuat Günel

CEMDAR

(bk. CÂMEDAR)

CEMEL

(الجمل)

Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî (ö. 1204/1790)

Müfessir ve Şâfiî fakihi.

Cemel lakabıyla tanınır. Mısır'ın batısında bulunan Minyetü Uceyl köyünde doğdu. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. İlim tahsili için Kahire'ye gitti. Burada Şeyh Hifnî'nin derslerine devam etti. Ondan fıkıh ve Halvetiyye tarikatının esaslarını öğrendi. Hocası onu evinin bitişiğindeki mescidde imamhatip olarak görevlendirdi. Cemel, Eşrefiye ve Meşhed-i Hüseynî'de tefsir, hadis ve fıkıh okuttu, yüzlerce talebe yetiştirdi. Mısır'da Hifnî, Hasan el-Medâbigı ve Ahmed es-Sabbâğ'dan, Hicaz'da Ebü'l-Hasen es-Sindî ve diğer bazı âlimlerden rivayette bulundu.

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Cemel okuma yazması olmayan, hesap bilmeyen ümmî bir kişi idi. Gerekli gördüğü kitapları başkalarına okutarak dinler, hâfızası çok güçlü olduğu için dinlediği metinleri hemen ezberlerdi. Tefsir dersi için çevresinde toplanan öğrencileri kendisine muhtelif tefsirlerden bölümler okurlar, o da okunanlardan çıkardığı sonuçları öğrencilerine yazdırırdı.

Cemel Halvetî tarikatına girmiş zühd ve takvâ sahibi, afîf ve kanaatkâr bir kişiydi. Nâsırî (ö. 1239/1823), Mısır'da ondan daha üstün bir velî bulunmadığını söyler. Hayatında hiç evlenmemiş olan Cemel, 11 Zilkade 1204'te (23 Temmuz 1790) Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye bi-tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn bi'd-dekāʾikı'l-hafiyye. Tefsîrü'l-Celâleyn'in hâşiyesi olup 1198'de (1783) tamamlanmıştır. Dört cilt olan eserin muhtelif baskıları yapılmıştır

(kenarında Tefsîrü'l-Celâleyn olduğu halde Kahire 1275, 1282, 1287, 1293; metnin üstünde Tefsîrü'l-Celâleyn, altında Tefsîru İbn Abbâs olduğu halde Kahire 1302; kenarında Tefsîrü'l-Celâleyn ile Ebü'l-Bekā el-Ukberî'nin İmlâʾü mâ menne bihi'r-rahmân'ı ve Süyûtî'nin Müfahhamâtü'l-Kurʾân'ı olduğu halde Kahire 1303, 1308).

2. Fütûhâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi Şerhi Menheci't-tullâb. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Şâfiî fıkhına dair Şerhu'l-Menhec adlı eserinin hâşiyesi olup 1184'te (1770) tamamlanmıştır (Kahire 1305, I-V). 3. el-Fütûhâtü'l-Ahmediyye ʿale'l-Hemziyye. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin el-Kasîdetü'l-Hemziyye'sinin şerhi olup kenarında bu kaside olduğu halde muhtelif baskıları yapılmıştır (Kahire 1274, 1279, 1283, 1303, 1306). 4. Takrîrât. Şâfiî fıkhına dairdir (Kahire 1286). 5. el-Mevâhibü'l-Muhammediyye bi-şerhi'ş-Şemâʾili't-Tirmîziyye. Ebû Îsâ et-Tirmizî'nin eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye'sinin şerhidir. 6. el-Minehu'l-ilâhiyyât bi(fî)-şerhi Delâʾili'l-hayrât. 7. el-Kavlü'l-münîr fî şerhi'l-Hizbi'l-kebîr. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin el-Hizbü'l-kebîr adlı eserinin şerhidir. 8. Fethu'l-Cevâd.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, II, 88; Serkîs, Muʿcem, I, 710-711; Îzâhu'l-meknûn, I, 304; II, 54, 177, 178, 229, 255, 575; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 406; Brockelmann, GAL, II, 465; Suppl., II, 182-183; III, 1192; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 194; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 271-272; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 634; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 732; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 300-301.

Abdullah Aydemir

CEMEL VAK‘ASI

(وقعة الجمل)

Hz. Ali ile Hz. Âişe arasında cereyan eden savaş (36/656).

Üçüncü halife Hz. Osman'ın isyancılar tarafından şehid edilmesi üzerine (18 Zilhicce 35/17 Haziran 656) Medine'de bulunan ashap Ali b. Ebû Tâlib'i halifeliğe getirdi (18 veya 23 Zilhicce 35/17 veya 22 Haziran 656). Hz. Ali'yi bekleyen en önemli mesele Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırmaktı. Ancak ortada belirli bir katil yerine, "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyen bir isyancı topluluk mevcuttu ve şehre hâkim olan bu âsilerle hemen başa çıkılamayacağı açıktı. Öte yandan yeni halifeye yalnız Medine'de biat edilmiş, diğer vilâyetlerin durumu henüz aydınlanmamıştı. Halife, biata yanaşmadıkları için Hz. Osman tarafından tayin edilen valilerin bir kısmını değiştirme kararı almış, bunu öğrenen Talha b. Ubeydullah Basra, Zübeyr b. Avvâm da Kûfe valiliğini istemiş, ancak onların bu isteği kabul edilmemişti (Taberî, I, 3069, 3082). Bunun üzerine Talha ile Zübeyr halifeden umre için Medine'den ayrılma izni istemişler, bu izin de dört ay sonra verilmişti.

Hz. Âişe, hilâfetinin son dönemlerinde Hz. Osman'ı çeşitli vesilelerle tenkit etmiş ve halifenin şehri terketmemesi ricasına rağmen isyan başladıktan sonra hac için Mekke'ye gitmişti. Haccını tamamlayarak Medine'ye dönmek üzere yola çıkan, fakat Osman'ın şehid edilip yerine Ali'nin halife seçildiğini öğrenen Âişe geri döndü ve Mekke'de halka hitaben Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğü yolundaki meşhur konuşmasını yaptı. Bu arada Hz. Osman'ın ölümünden Hz. Âişe'yi sorumlu tutanlar olmuşsa da Âişe ileri sürülen iddiaları reddederek bu hususta herhangi bir kusurunun bulunmadığını ısrarla belirtmiştir.

Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Medine'den uzaklaşan Emevî ailesi mensupları ile Osman'ın Basra ve Yemen valileri, vilâyetlerinin beytülmâlinde bulunan para ve savaş malzemesiyle birlikte Mekke'ye gelerek Âişe'ye katıldılar (Taberî, I, 3099). Umre için yola çıkan Talha ile Zübeyr de Mekke'ye gidip Hz. Âişe'nin safında yer aldılar. Mekke'de "Osman'ın kanını talep için" Hz. Âişe'nin önderliğinde oluşan topluluk, uzun müzakerelerden sonra Medine'ye giderek isyancılara karşı çıkmak yerine Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir'in ısrarı üzerine Basra'ya gitmeye karar vermişlerdi. O sırada Mekke'de bulunan Hz. Peygamber'in diğer zevcelerinden Hafsa bint Ömer de Âişe ile birlikte Basra'ya gitmek istediyse de kardeşi Abdullah buna engel oldu. Resûl-i Ekrem'in Mekke'de bulunan diğer zevceleri ise Zâtüırk mevkiine kadar gittiler ve Hz. Âişe'yi ağlayarak uğurladılar. Daha sonraları bugün "ağlama günü" (yevmü'n-nahîb) diye anılmıştır.

Hz. Âişe "Asker" adlı meşhur devesinin üzerinde Mekke'den yola çıktığı zaman yanında 3000 dolayında kuvveti vardı. Ancak önce Zâtüırk, sonra da Merrüzzahrân'da, zaferin kazanılması durumunda halifenin kim olacağı tartışılmaya başlandı. Talha, Zübeyr veya Osman'ın oğullarından birinin halife olması gerektiği yolundaki tartışmalar sürerken Hz. Osman'ın Kûfe valisi Saîd b. Âs hilâfetin Abdümenâf (Ümeyye) oğullarından alınamayacağını, dolayısıyla Hz. Osman'ın oğullarından birinin halife olması gerektiğini ileri sürerek taraftarlarıyla birlikte topluluktan ayrıldı, Mugīre b. Şu'be de ona katıldı. Böylece Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr yaklaşık 1000 kişilik bir kuvvetle Basra önlerine ulaşabildiler. Yolda köpek havlamaları duyan Âişe nerede olduklarını sormuş, Hav'eb suyu civarında bulunduklarını öğrenince Hz. Peygamber'in zevcelerine hitaben, "Acaba hanginize Hav'eb köpekleri havlayacak?" dediğini (Müsned, VI, 52, 97) hatırlamış ve onun bu hareketi tasvip etmediğine kani olarak yola devam etmekten vazgeçtiğini söylemişti. Bunun üzerine Abdullah b. Zübeyr ile birlikte bir grup sahâbî, bulundukları yerin adını belirleyen rehberin yanıldığını ısrarla söylemişler, Zübeyr b. Avvâm da, "Belki Allah Teâlâ senin sayende müminlerin arasını düzeltecektir" diyerek onu yola devama ikna etmişlerdi. Hz. Âişe ve beraberindekiler Basra önlerine gelince Abdullah b. Âmir'i, Basralılar'ı kendi taraflarına çekmek üzere şehre gönderdiler; ayrıca Âişe, Ahnef b. Kays gibi Basra'nın ileri gelenlerine mektuplar yazdı. Diğer taraftan Hz. Ali'nin Basra valisi Osman b. Huneyf,

Hz. Âişe'nin kuvvetleriyle birlikte Basra yakınlarına geldiğini haber alınca maksatlarını öğrenmek üzere kendilerine İmrân b. Husayn ile Ebü'l-Esved ed-Düelî'yi gönderdi. Hz. Âişe, gayelerinin isyancı takımın bozduğu barış ve düzeni geri getirmek, mazlum olarak öldürülen Osman'ın katillerini cezalandırmak ve müslümanların arasını düzeltmek olduğunu bildirmiş, Talha ile Zübeyr de aynı görüşlere katıldıklarını, ayrıca kendilerinin Ali b. Ebû Tâlib'e zorla biat ettirildiklerini söylemişlerdi. Bu gelişmeler üzerine Basralılar ikiye ayrılmış ve sert münakaşalara başlamışlardı.

Öte yandan Hz. Ali, Hz. Âişe ile beraberindekilere Medine'nin kuzeydoğusunda Rebeze'de yetişebilme ümidiyle 3000 dolayındaki bir kuvvetle Medine'den ayrılmıştı (Ekim sonu, 656). Basra'da olup bitenler hakkında yolda bilgi alınca hemen Osman b. Huneyf'e bir mektup göndererek Talha ile Zübeyr'in kendisine biatları sırasında hiçbir şekilde zor kullanılmadığını bildirmişti. Bunun üzerine Osman, Ali b. Ebû Tâlib'in haklılığını ileri sürerek diğerlerinin Basra'yı terketmelerini istedi; onlar da kendilerinin haklı olduğunu söyleyerek Osman'ın şehri terketmesini istediler. Neticede bir akşam namazı sırasında bir baskınla Vali Osman b. Huneyf ve adamları esir alındı. Hz. Âişe onun öldürülmesine engel olduğu gibi serbest bırakılmasını da sağladı; fakat valinin saçı sakalı kökünden

kazınmış, kaşları ve kirpikleri yolunmuştu. Osman b. Huneyf ve adamları bu durumda Zûkar'da konaklamış bulunan Hz. Ali'nin yanına gidip Basra'daki durumu anlattılar. Bu arada beytülmâl ele geçirildi ve idaresine Hz. Âişe'nin kardeşi Abdurrahman getirildi. Basralı taraftarlarından müşterek biat alan Talha ile Zübeyr kumandayı birlikte yürütecekler, namaz daha önce olduğu gibi Zübeyr'in oğlu Abdullah ve Talha'nın oğlu Muhammed tarafından kıldırılacaktı.

Hz. Âişe Basra'yı ele geçirmekle beraber buranın tam desteğini henüz sağlayamamış, Basra'nın önde gelenlerinden Ahnef b. Kays ile kabilesi Temîm'in bir kolu olan Benî Sa'd'ı bir türlü ikna edememişti. Kûfe'yi kazanmak veya bu şehrin Hz. Ali'ye fiilen destek olmasını önlemek amacıyla Kûfe'nin ileri gelenlerine mektuplar gönderdi. Hz. Ali de hemen hemen aynı günlerde Kûfe'nin desteğini sağlamak maksadıyla şehre arka arkaya üç heyet gönderdiyse de bir sonuç alamadı. Vali Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarafsız kalmayı tercih ediyordu. Bunun üzerine Mâlik el-Eşter, Hz. Ali'nin

izniyle duruma el koymak için Kûfe'ye gitti ve Ebû Mûsâ'nın konağını ele geçirdi.

Hz. Ali kuvvetlerini Kûfe dışında topladıktan sonra Basra'ya doğru hareket etti ve şehrin dışında Zâviye mevkiinde konakladı. Daha Zûkār'dan ayrılmadan anlaşma sağlama ümidiyle Hz. Âişe'nin karargâhına sahâbeden Ka'ka' b. Amr'ı elçi olarak göndermişti. Ka'ka' Basra'ya giderek Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr ile görüşmüş, kendilerini, Hz. Ali'nin halifeliği etrafında toplandıkları takdirde katilleri cezalandırmanın kolaylıkla mümkün olabileceği yolunda ikna etmeye çalışmış, onlar da halifenin bu görüşte olması durumunda barışı kabul edebileceklerini bildirmişlerdi (Taberî, I, 3156-3157). Hz. Ali'nin Talha ve özellikle Zübeyr ile bizzat görüşmesi de olumlu sonuç verdi. Hatta Zübeyr, Ali'nin kendisine, Hz. Peygamber'in Ali ile haksız yere mücadele edeceğine dair sözlerini hatırlatması üzerine bu işten vazgeçmek istediğini Âişe'ye bildirdi. Ancak oğlu Abdullah onu korkaklık ve döneklikle suçladı. Bu sırada kimse ne olduğunu anlamadan iki taraf da kendisini savaş içinde buldu. Halbuki taraflar adamlarına, karşıdan bir saldırı olmadan kesinlikle savaşı başlatmamalarını emretmişlerdi (Taberî, I, 3183). Bir rivayete göre, Hz. Osman'ın katline iştirak edenlerden bir grup barış sağlandığı takdirde cezalandırılacaklarını düşünerek savaşı başlatmıştır. Hz. Âişe ile Hz. Ali savaşı durdurmak için gayret sarfetmişlerse de çarpışmalar bütün şiddetiyle devam etti. Hz. Âişe feryatlarının bir işe yaramadığını görünce Kâ'b'a ön saflara koşarak barış için bağırmasını ve Kur'an'ın hakemliğini istemesini emretti. Fakat Kâ'b bu sırada öldürüldü. İyi bir kumandana sahip olmayan Hz. Âişe kendi safındakilerin kaçmasını önlemeye çalışıyor, ancak birden bire şiddetlenen savaş özellikle Hz. Âişe'nin etrafında cereyan ediyordu. Onun içinde bulunduğu hevdece oklar yağarken kendisini korumak için Abdullah b. Talha dahil yaklaşık yetmiş kişi burada can verdi. Hz. Ali, savaşın Hz. Âişe'nin bindiği devenin etrafında cereyan ettiğini görünce devenin öldürülmesini emretti; onun öldürülmesiyle bir anlamda savaş da sona ermiş oldu. Hz. Âişe savaşı devesinin üzerinden idare ettiği için İslâm tarihinde bu olaya "Vak'atü'l-cemel" denilmiştir.

Hz. Âişe'nin hevdecine birçok ok saplanmışsa da kendisi yara almadan kurtuldu. Talha, savaşın daha başlarında rivayete göre Mervân b. Hakem tarafından atılan bir okla öldürülmüştü. Zübeyr ise savaş meydanından

uzaklaşmakta iken Vâdissibâ'da Ahnef b. Kays'ın kabilesine mensup bir kişi tarafından öldürüldü. Hz. Âişe'nin devesi düşer düşmez Ali taraftarı olan kardeşi Muhammed ve ayrıca Ammâr b. Yâsir hemen yanına koşarak onu kalabalıktan uzaklaştırdılar. Hz. Âişe yanına gelen Hz. Ali'ye, "Sen galip geldin, artık müsamahalı davran" dedi. Hz. Ali de hem Âişe'ye hem de onun yanında savaşa katılanlara son derece iyi davrandı. Savaşta ölen müslümanları bizzat gömdürdü ve Basra'ya girmeden önce ordusuna yağmadan sakınmalarını ve kimseye dokunmamalarını emretti. Medine'ye dönmek üzere Basra'dan ayrılacağı sırada Hz. Âişe'yi bizzat uğurlamaya gitti. Hz. Âişe, meydana gelen olaylardan dolayı müminlerin birbirlerini incitmemelerini, kendisiyle Ali arasında şahsî herhangi bir kırgınlık bulunmadığını, onun iyi ve seçkin bir kişi olduğunu söyledi. Kendisine refakat edecek heyete ileri gelen Basralılar'dan kırk kadın, kırk kadar da erkek memur edildi. Hz. Âişe, kardeşi Muhammed ile birlikte 1 Receb 36 (24 Aralık 656) tarihinde Basra'dan ayrıldı, önce Mekke'ye gitti, hac ibadetini eda ettikten sonra Medine'ye geçti ve hayatının sonuna kadar orada kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, Nuruosmaniye Ktp., nr. 1221, vr. 177b-188b; Müsned, VI, 52, 97; İbn Sa'd, et-Tabakāt (nşr. E. Sachau), Leiden 1322/1940, III, 57; V, 31, 34, 39; VII, 65 vd.; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 208-209; a.mlf., el-İmâme ve's-siyâse, s. 51-73; Belâzürî, Ensâb, V, 68, 70, 75, 77, 91-103; a.e., Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 597-598, vr. 173b-180[a]; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 144-154; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 3011, 3057, 3069, 3082, 3091-3233; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, IV, 313-332; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 357-371; İbn Asâkir, Târîhu'l-kebîr, Dımaşk 1329, VII, 84, 86 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 205-263; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâga, Kahire 1329, II, 77-82, 497-501; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XX, 26-100; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 238 vd.; Süleyman Nedvî, İslâm Tarihi, Asr-ı Saâdet: Hz. Âişe (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/1928, V, 132-152; Nabia Abbott, Aishah the Beloved of Mohammed, Chicago 1942, s. 123-176;

Ronart, CEAC, s. 87; J. Welhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 24-26; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 634-635; Muhsin el-Emîn, Harbü'l-cemel ve harbü Sıffîn, Beyrut 1969, s. 5-71; Saîd el-Efgānî, ʿÂʾişe ve's-siyâse, Beyrut 1391/1971, s. 29-252; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 40-44; Linda D. Lau, "Sayf b. ʿUmar and the Battle of the Camel", IQ, XXIII (1979), s. 103-111; L. Veccia Vaglieri, "al-Djamal", EI² (İng.), II, 414-416.

Ethem Ruhi Fığlalı

KELÂM.

Cemel Vak'ası İslâm akaidinde iman-küfür sınırı, irade hürriyeti, kader gibi önemli problemlerin tartışma konusu haline getirilmesine tesir eden dinî ve sosyal olaylardan biridir. Şehristânî bu olayı müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilâfların önemlileri arasında zikreder (el-Milel, I, 27). Şiîler'in çoğu ile bazı Hâricîler'in Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'ye karşı çıkan ashabı tekfir etmeleri, konunun bir akaid problemi olarak görülmesine ve kelâm kitaplarına girmesine yol açmıştır.

İslâm tarihinde esas itibariyle siyasî olmakla birlikte çeşitli sebeplerle dinî ve itikadî mesele haline getirilen olayların başlangıcı sayılabilecek olan Cemel Vak'ası, akaid mezhepleri tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Şîa ile Hâricîler'in tamamına göre Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali haklı, ona karşı çıkıp savaşan Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm ile bunların safında yer alanlar (ashâbü'l-cemel) haksız olup "bâgī" (âsi) durumundadırlar. Bu mezheplere bağlı bazı fırkalar ise daha da ileri giderek Hz. Ali'nin muhalifleriyle savaşmasını isabetli bulmuşlar, Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr başta olmak üzere muhalefette bulunan

bütün ashap ve tâbiîni tekfir etmişlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğu Hz. Ali'yi haklı, muhaliflerini haksız ve hatalı görürken Ebû Bekir el-Esam, Dırâr b. Amr, Muammer b. Abbâd, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi bazı Mu'tezilî âlimler, Cemel Vak'ası'na iştirak eden taraflardan hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğunun bilinemeyeceğini (bk. VÂKIFE) ve bunların hiçbirinden teberrî* edilemeyeceğini söylemişlerdir. Mezhebin kurucusu

Vâsıl b. Atâ ise taraflardan birinin mutlaka fâsık olduğunu, ancak bunu belirlemenin imkân dahilinde bulunmadığını ileri sürmüştür. Kerrâmiyye'nin çoğunluğu, savaşan her iki tarafın da haklı sebeplere dayandığı görüşündedir. Bir kısmı ise Hz. Ali'yi davasında haklı görmekle birlikte anlaşmazlığı müzakereler yoluyla çözmek yerine savaşa gidilmesini yanlış bulmuşlardır.

Cemel Vak'ası'nın taraflarıyla ilgili olarak Ehl-i sünnet'in görüşü de diğer mezheplerde olduğu gibi farklıdır. Selefiyye'ye mensup âlimlerin çoğu, ashap arasında ortaya çıkan bu tür ihtilâfları tartışma konusu yapmayı uygun bulmamışlardır. Onlara göre hata etmiş olsalar bile savaşan iki sahâbe grubunu da Allah affetmiştir. İbn Hazm, Cemel Vak'ası'nda her iki tarafın iyi niyetli olduğunu, yaptıkları işin ictihada dayandığını, savaşmak maksadıyla yola çıkmadıkları halde durumun aleyhlerine döneceğini hisseden katillerin komplosu sonunda kendilerini savaşın içinde bulduklarını ve dolayısıyla kusursuz olduklarını söyler (el-Fasl, IV, 238-239). Hüseyin el-Kerâbisî ile diğer bazı Sünnî âlimler de bu görüştedir (Eş'arî, s. 457). Bazı Selef âlimleriyle Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'ye bağlı Sünnî kelâmcıların hemen hemen tamamı Hz. Ali'nin haklı, karşı tarafın haksız olduğu kanaatindedir. Zira Hz. Âişe, Talha, Zübeyr ve onlara uyanlar, müslümanların hilâfet makamına getirdiği Hz. Ali'ye karşı tavır almış ve ona itaatsizlik göstermişlerdir. Hatta Teftâzânî'nin ifadesiyle bâgī olmuşlar (Şerhu'l-Makāsıd, II, 223), savaşın başlama şekli nasıl olursa olsun sonunda müslümanların birbirlerini öldürmelerine yol açmışlardır. Sünnî kelâmcılara göre savaş bittikten sonra muhalif grup liderlerinin pişmanlık duyduklarına ait rivayetler onların hatalı olduklarını gösterir. Bununla birlikte bu hatalarından ötürü tekfir edilemeyecekleri gibi fâsık oldukları da söylenemez. Çünkü onlar müslümanlar arasında ihtilâf çıkarmak gayesi taşımamışlardır; Hz. Ali'ye karşı çıkışları da İslâm âlimlerinin câiz gördüğü ictihadlarının bir sonucudur (Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 289-290; Ebû Ya'lâ, s. 232; Nesefî, vr. 270[a]-b-271[a]). Ayrıca içlerinde, Allah'ın kendilerinden razı olduğu bildirilen (Bey'atürrıdvân'a katılan) ve cennetle müjdelenen sahâbîler de bulunmaktadır. Bu görüşlerin dışında, Cemel Vak'ası'nda her iki tarafın da hatalı olduğu, Sa'd b. Ebû Vakkās, Abdullah b. Ömer, Üsâme b. Zeyd ve Muhammed b. Mesleme'nin yaptığı gibi iki gruptan hiçbirine katılmayanların daha isabetli davrandığı kanaatini taşıyanlar da vardır.

Cemel Vak‘ası’na katılanlar hakkında isabetli değerlendirmeyi Sünnî kelâmcıların yaptığı söylenebilir. Bazı Şiîler’le Hâricîler’in ashabı tekfir etmeleri, bir kısım Mu‘tezilî ve Selefî âlimlerin bu konuda hüküm vermekten kaçınmaları ve aşırı muhafazakârlığa bürünen Selefiyye’nin savaşan her iki zümreyi de haklı bulması doğru değildir. Cemel Vak‘ası’na katılmaları sebebiyle ashap ve tâbiîni tekfir etmenin dinî bir dayanağı yoktur. Zira bu iddia hem naslara aykırıdır, hem de Hz. Ali’nin savaş sonrasında muhaliflerine karşı takındığı yumuşak tavırla uyuşmamaktadır. Çünkü muhalif zümre Ali’ye karşı çıkmakla isyankâr kabul edilebilir, bunun ise kâfir olma sonucunu doğurduğunu belirten hiçbir nas yoktur. Aksine Kur’ân-ı Kerîm, aralarındaki anlaşmazlıklar yüzünden savaşan grupları “müminler” olarak vasıflandırmıştır (bk. el-Hucurât 49/9). Şîa’nın bu konuda dayandığı hadislerin ise uydurma olduğu kanaati yaygındır. Esasen kaynaklarda Hz. Ali’ye karşı çıkanların gerçek niyetlerine, ayrıca savaşın başlaması, gelişmesi ve seyrine ilişkin yeterli bilgiler mevcut olmadığı gibi elde edilen bilgilerin güvenilirliği de tartışmalıdır (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, s. 406-407; Mahmûd Şükrî Âlûsî, s. 312-313). Ebû Hanîfe’nin de belirttiği gibi (bk. İbnü’l-Vezîr, s. 404) Hz. Ali, muhaliflerini kendisine karşı isyan eden kardeşleri olarak görmüş ve onlara mürted muamelesi yapmamıştır. Bütün bunlar, Hz. Ali’ye karşı olan zümreleri tekfir edenlerin yanlış yolda olduğunu göstermektedir. Selefiyye’nin, Cemel Vak‘ası’nda her iki zümreyi de haklı gösteren görüşleri de aklın prensiplerine aykırıdır. Ayrıca bu görüş, ashap ve tâbiînin peygamberler gibi hata işlemekten korunmuş (mâsum) oldukları sonucuna götürür ki bunun İslâm inanç esaslarıyla bağdaşmayacağı açıktır. Bazı âlimlerin, Cemel Vak‘ası gibi son derece ciddi sonuçlar doğuran bir tarihî olayı tahlil etmekten kaçınmaları ise en başta gelen görevi gerçekleri tesbit edip ortaya çıkarmak olan ilmin prensiplerine aykırıdır.

Cemel Vak‘ası, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ilk ortaya çıkan ve etkileri günümüze kadar devam eden bir iç savaş olması sebebiyle önemli bir telif konusu olmuş ve hakkında müstakil eserler yazılmıştır. Bunlardan Câbir el-Cu‘fî, Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ, Vâkıdî, İshak b. Bişr, Ali b. Muhammed el-Medâinî, Nasr b. Müzâhim, İbn Ebû Şeybe gibi müelliflerin kaleme aldığı ve hepsi de “Kitâbü’l-Cemel” başlığını taşıyan eserlerin günümüze kadar ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Seyf b. Ömer el-

Esedî'nin Cemel Vak'ası'na dair rivayetleri Ahmed Râtib Armûş tarafından derlenerek el-Fitne ve Vakʿa-tü'l-cemel adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). Muhammed b. Zekeriyyâ el-Gallâbî'nin Vakʿa-tü'l-cemel'i bu konuda günümüze ulaşan nâdir eserlerdendir (Bağdad 1970). Cemel Vak'ası'nda önemli rolü bulunduğu kabul edilen ʿAbdullāh b. Sebe hakkında yazılan eserler de konuya ilişkin monografilerden sayılır. Seyyid Murtazâ el-Askerî'nin ʿAbdullāh b. Sebeʾ (Kahire 1381), Süleyman el-Avde'nin ʿAbdullāh b. Sebeʾ ve eseruhû fî ahdâsi'l-fitne fî sadri'l-İslâm (Riyad 1981) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-ʿOsmâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 49, 124, 173, 246, 249-250; a.mlf., Risâle fi'l-hakemeyn (el-Meşrık içinde, nşr. Ch. Pellat), LII/4-5, Kahire 1958, s. 436; Hayyât, el-İntisâr, s. 51; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 456-457, 458; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 32; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 105-111, 115, 121, 285; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 289-291; a.mlf., el-Farḳ (Kevserî), s. 17-72; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), IV, 233, 234, 238-239, 243-244; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 232; Nesefî, Tebsıratü'l-edille, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 270ª-b-271ª; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Tâlibî), s. 406-407; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 27; Teftâzânî, Şerhu'l-Makāsıd, II, 223, 224; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ʿale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 403-404; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü't-Tuhfeti'l-İsnâʿaşeriyye, Kahire 1373, s. 273, 274, 312-313, 318-320; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 212, 239, 285; L. Veccia Vaglieri, "al-Djamal", EI² (İng.), II, 416.

Yusuf Şevki Yavuz

el-CEMHERE

(الجمهرة)

İbn Düreyd (ö. 321/933) tarafından hazırlanan Arapça sözlük.

el-Cemhere fi’l-luga ve Cemheretü’l-luga adlarıyla da anılır. Sözlük konusunda Kitâbü’l-ʿAyn ve Kitâbü’l-Cîm’den sonra kaleme alınmış üçüncü eser olan el-Cemhere’nin Arap lugatçılığının gelişmesinde önemli bir yeri vardır. İbn Düreyd, büyük bir âlim olduğunu söylediği Abdullah b. Muhammed b. Mîkâlî’ye ithaf ve takdim ettiği bu kitabının önsözünde eserin tertibi, harflerin özellikleri, çeşitleri, mahreçleri ve isimlerin vezinleri hakkında bilgi verir. Eserini çağdaşlarının bilgisizliği, edebî ilimlere karşı ilgisizliği sebebiyle yazdığını ve Arap dilinin büyük bir kısmını teşkil eden, aynı zamanda çok kullanılan kelimeleri toplamayı tasarladığından buna el-Cemhere (büyük kısım, ekseriyet) adını verdiğini ifade eder.

İbn Düreyd, sözlüğüne aldığı kelimelerin sıralanmasında Halîl b. Ahmed’in (ö. 170/786) Kitâbü’l-ʿAyn’ında uyguladığı aslî harflere dayalı sistemi bazı farklılıklarla takip etmiş, ancak onun kelimeleri harflerin mahreçlerine göre sıralama usulünden vazgeçerek alfabetik sıralamayı benimsemiştir. Buna göre kelimeler önce sünâî, sülâsî, rubâî, humâsî, lefîf, nevâdir vb. bablara ayrılmış daha sonra bu bablardaki kelimeler “hemze”den “yâ” harfine kadar alfabetik sıraya göre dizilmiştir. Aslî harflerine göre sıralanmış olan kelimelerle bunlardaki harflerin yerlerinin değişmesiyle meydana gelen kelimelerin mânaları aynı yerde kaydedilmiştir. Meselâ “btk” (ب ت ك) maddesinde önce bu kök, sonra da maklûbları olan “kbt” (ك ب ت) ve “ktb” (ك ت ب) maddeleri incelenmiş, “kbt” ve “ktb”nin alfabetik sıraları geldiğinde de daha önce geçtikleri yerlere işaret etmekle yetinilmiştir.

Kelimelerin aslî harflerine ve bunların sıralanışına göre on üç bölüm

halinde düzenlenen el-Cemhere'nin on iki bölümü sözlüğe, son bölümü ise Arapça'nın muhtelif dil meselelerine ayrılmıştır. İbn Düreyd'in, çağdaşı olan dilcilerin ele aldığı klasik dil konularını değişik başlıklar altında ele aldığı bu bölüm, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) el-Hasâʾis fi'n-nahv adlı eserini andıran bir dil bilgisi kitabı mahiyetindedir.

el-Cemhere'nin, müellifi henüz hayatta iken geniş yankılar uyandırdığı kaynaklarda zikredilmektedir. Makrîzî'nin bildirdiğine göre (Mez, I, 304-305), Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın kütüphanesinde 100 adet el-Cemhere nüshasının bulunması eserin gördüğü rağbetin bir işaretidir. Niftaveyh (ö. 323/935), meşhur dil âlimlerinin İbn Düreyd'in rivayetine güvenip söz konusu eserine sık sık başvurduklarını söyleyerek onu ve eserini över. Bununla beraber Arap lugatçılarının en meşhurlarından biri olan Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) müellif aleyhinde bazı rivayetleri naklettikten sonra eserde sağlam ve orijinal bir bilgi bulamadığını ileri sürer.

İbn Düreyd bu eserini değişik zamanlarda ve İran, Basra, Bağdat gibi üç ayrı yerde ezberinden yazdırmış olduğu için el-Cemhere'nin nüshaları arasında farklılıklar meydana gelmiş, bazı kelimelerin rivayetinde, bazılarının da tertibinde birtakım hatalar ortaya çıkmıştır. Ancak ezberden yazdırılan böyle hacimli bir eserde telif tarzından doğan bazı yanlışların bulunması önemli bir kusur sayılmamalıdır. Bununla birlikte el-Cemhere'nin, aranan kelimelerin bulunması hususunda müellifinin iddia ettiği kolaylığı getirdiği söylenemez. Zaten eserin en belirgin kusuru tertibinin karışık olmasıdır.

el-Cemhere üzerinde ihtisar, ilâve ve yeniden tertip gibi bazı çalışmaların yapıldığı bilinmekteyse de bu çalışmaların hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir (bk. Hüseyin Nassâr, II, 434). Eser Fr. Krenkow, Muhammed es-Sûretî ve Zeynelâbidîn el-Mûsevî tarafından üç cildi metin, biri fihrist olmak üzere dört cilt halinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1344-1351). Ayrıca bu neşirden Bağdat'taki Mektebetü'l-müsennâ ile Beyrut'taki Dârü Sâdır tarihsiz iki ofset baskı yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, Cemheretü'l-luga (nşr. Fr. Krenkow – Muhammed es-Sûretî – Zeynelâbidîn el-Mûsevî) Haydarâbâd 1344-51, I-IV; Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I-VIII; Tehzîbü'l-lugâ, I, 31; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 96-97; Süyûtî, el-Müzhir, I, 92-96; Keşfü'z-zunûn, I, 605-606; Sıddîk Hasan Han, el-Bulga fî usûli'l-luga (nşr. Nezîr Muhammed Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 369-374; Brockelmann, GAL, I, 112-114; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 304-305; Sezgin, GAS, VIII, 102-103; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî neşʾetühû ve tetavvüruh, Kahire 1968, II, 404-434; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Mukaddimetü's-Sıhâh, Beyrut 1979, s. 78-80; C. Zeydan, Âdâb, I, 497-498; Hulusi Kılıç, Türkçe'de Arap Lexicographiesi Çalışmaları (doktora tezi, 1984), UÜ İlâhiyât Fakültesi, s. 12; Emîl Ya'kūb, el-Meʿâcimü'l-lugaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1985, s. 78-84; Ahmed Şerkāvî İkbal, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 195-198; Muhammed Kâmil Berekât, "Cemheretü'l-luga l'İbni Düreyd", Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî ve't-türâsi'l-İslâmî, III, Mekke 1980, s. 385-405.

Nasuhi Ünal Karaarslan

CEMHERETÜ EŞ‘ÂRİ’l-ARAB

(جمهرة أشعار العرب)

Ebû Zeyd el-Kureşî’nin (ö. IV./X. yüzyıl [?]) Câhiliye ve Emevîler devri Arap şairlerinin bazı kasidelerini bir araya getiren şiir mecmuası.

Eserin İbn Ebü’l-Hattâb diye de bilinen müellifi Ebû Zeyd el-Kureşî’nin hayatı hakkında bilgi bulunmadığı gibi yaşadığı yüzyıl da kesin olarak bilinmemektedir. Onun hicrî II veya III. yüzyılda yaşadığını kabul edenler olduğu gibi IV veya V. yüzyıllarda yaşadığını söyleyenler de vardır. Ancak IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında yaşamış olması ihtimali daha kuvvetlidir (bk. Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab [nşr. Ali Fâûr], nâşirin girişi, s. 5, 6).

İlk defa İbn Reşîk el-Kayrevânî’nin (ö. 463/1071) el-ʿUmde’sinde zikredilen bu önemli eser, tenkitçi bir görüşle kaleme alınan bir mukaddime ve her biri yedişer kasideyi ihtiva eden yedi bölümden meydana gelmiştir. Arap edebiyatı tarihi ve Araplar’ın Câhiliye devriyle İslâmiyet sonrası ilk asırlardaki içtimaî hayatı bakımından önemli bilgilerin bulunduğu mukaddimede, önce Arap şiirine dair müellifin yaşadığı yüzyılda pek bilinmeyen bazı haber ve rivayetlere yer verilir, sonra da Kur’ân-ı Kerîm’in diliyle Araplar’ın kullandığı dil karşılaştırılarak Kur’ân-ı Kerîm’in Araplar’a yeni bir dil getirmediği, ancak mevcut dili hârikulâde bir şekilde kullandığı ifade edilir. Daha sonra Araplar’da ilk defa şiir söyledikleri rivayet edilen şairler ele alınır ve meleklere, Hz. Âdem’e, İblîs’e, Amâlika, Âd ve Semûd kavimlerine ve cinlere nisbet edilen bazı şiirler nakledilir. Bunun ardından da Hz. Peygamber’in şiir ve şairler hakkındaki kanaatine yer verilerek onun şiir dinlediği, İslâm’ı müdafaa için şairleri şiir söylemeye teşvik ettiği, aynı şekilde ashap, tâbiîn ve daha sonraki nesillerin de şiir söyledikleri ve konuşmalarında şiirle istişhâd*da bulundukları anlatılır. Mukaddimenin daha sonraki kısmında bazı şairlere cin ve şeytanların şiir

ilham ettiğine dair efsane kabilinden rivayetlere yer verilir ve mukaddime şairlerin tabakaları, onlarla ilgili dikkat çekici haberler ve haklarında söylenmiş takdirkâr sözlerle son bulur.

Câhiliye devri (yirmi üç adet) ile muhadramûn* (on altı adet) ve İslâmî dönemin (on adet) en güzel şiirlerinden seçilerek meydana getirilen Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab, Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794 [?]) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi ünlü râvilerin el-Mufaddaliyyât ve el-Asmaʿiyyât adlı eserleri için önemli bir tekmile mahiyetindedir. Araştırmacıların çoğuna göre eserin bölümlenmesinde müellif Ebû Ubeyd Maʻmer b. Müsennâ'yı (ö. 209/824) örnek almış, kırk dokuz şairden birer kaside seçerek bunları her birinde yedi şairin yer aldığı yedi tabakaya ayırmıştır.

Birinci tabaka muallakāt. Ebû Zeyd el-Kureşî muallakāt kelimesini ilk kullananlardan biri olmalıdır (Blachère, s. 173). Rivayete göre muallakāt, Câhiliye devrinde altın suyu ile yazılarak Kâbe duvarına asılan veya kolye gibi boyuna asılacak kadar güzel olan yedi, sekiz veya on kasideye verilen addır. Muallaka şairleri eserde şu sırayla geçmektedir: İmruülkays, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Nâbiga ez-Zübyânî, Aʻşâ, Lebîd b. Rebîa, Amr b. Külsûm, Tarafe b. Abd.

İkinci tabaka mücemherât (derlenip toparlanan kasideler). Bu başlık altındaki kasideler Câhiliye devrinde yaşayan şu şairlere aittir: Abîd b. Ebras, Antere b. Şeddâd, Adî b. Zeyd, Bişr b. Ebû Hâzim, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Hidâş b. Züheyr, Nemir b. Tevleb.

Üçüncü tabaka müntekayât (seçilmiş kasideler). Câhiliye devrine ait bu yedi kasidenin şairleri şunlardır: Müseyyeb b. Ales, Murakkış el-Asgar, Mütelemmis, Urve b. Verd, Mühelhil b. Rebîa, Düreyd b. Sımme, Mütenahhil b. Uveymir el-Hüzelî.

Dördüncü tabaka müzehhebât. Bir kısmı Câhiliye devrinde yaşayan, bir kısmı ise muhadramûndan olan bu şairlerin hepsi Medinelidir ve kasideleri altınla yazılmaya lâyık görüldüğünden bunlara müzehhebât denilmiştir. Bu kasidelerin sahipleri şunlardır: Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha, Mâlik b. Aclân, Kays b. Hatîm, Uhayha b. Cülâh, Ebû Kays b. Eslet, Amr b. İmruülkays.

Beşinci tabaka merâsî. Bu tabaka, bazısı muhadramûndan olan, bazısı ise tamamen Câhiliye devrinde yaşayan şu yedi şairin mersiyelerini içine almaktadır: Ebû Züeyb el-Hüzelî, Muhammed b. Kâ‘b el-Ganevî, A‘şâ Bâhile, Alkame Zûceden el-Himyerî, Ebû Zübeyd et-Tâî, Mütemmem b. Nüveyre, Mâlik b. Rayb.

Altıncı tabaka meşûbât (karışık kasideler). Muhadramûndan olan bu şairler hem Câhiliye devrinde hem de İslâmî dönemde yaşadıkları için kasidelerinde imanla küfrün karıştığı kabul edilerek bunlara bu isim verilmiştir. Şairleri şunlardır: Nâbiga el-Ca‘dî, Kâ‘b b. Züheyr, Kutâmî, Hutay’e, Şemmâh b. Dırâr, Amr b. Ahmer, Temîm b. (Übey) Mukbil.

Yedinci tabaka mülhamât (sağlam ve kuvvetli kasideler). Bu kasidelerin sahipleri İslâmî dönemde yaşamış olan şu şairlerdir: Ferezdak, Cerîr b. Atıyye, Ahtal, Ubeyd er-Râî, Zürrumme, Kümeyt el-Esedî, Tırımmâh.

Günümüzde yirmi civarında yazması bulunan Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab (bk. Sezgin, II, 56-57) çeşitli tarihlerde neşredilmiş ve hakkında muhtelif makaleler yazılmıştır. F. Hommel, 1883 yılında Milletlerarası VI. Müsteşrikler Kongresi’ne Cemhere ile ilgili bir tebliğ sunmuş (bk. “Über eine zu veranstaltende Ausgabe der Gaamharat al-ʿarab...”, Actes 6e Congr. İntern. Orient., Leiden 1883, 2e Partie, sect. I, s. 387-408), T. Nöldeke ise eser hakkındaki bazı düşüncelerini kısa bir makale halinde kaleme almıştır (bk. bibl.).

M. Nallino’nun da eserin neşirleri hakkında bir makalesi bulunmaktadır (“Le varie edizioni e stampe della Gamharat Asʿâr al-ʿArab”, RSO, 1931-1932, XIII, 334-341).

Daha önce bazı bölümleri çeşitli eserlerin içinde neşredilen Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab (Sezgin, II, 57; Cemhere [nşr. M. Ali el-Hâşimî], I, 81) ilk defa Saîd Anton Ammûn tarafından müstakil olarak yayımlanmıştır (Bulak 1308/1890). Diğer başlıca neşirleri şunlardır: Kahire 1331, 1345; Beyrut 1383/1963; I-II, Kahire 1387/1967 (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî); Dımaşk 1398/1978; I-II, Dımaşk 1406/1986 (nşr. Muhammed Ali el-Hâşimî); Beyrut 1406/1986 (nşr. Ali Fâûr). Ahmed Hattâb 1383 Beyrut ve 1387

Kahire neşirlerini inceleyerek aralarındaki farkları “Cemheretü eşˁâri’l-ˁArab beyne tabˁateyn” adlı makalesinde göstermiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü eşˁâri’l-ˁArab (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1406/1986, nâşirin girişi, s. 5-11; a.e. (nşr. Muhammed Ali el-Hâşimî), Dımaşk 1986, I-II; Süyûtî, el-Müzhîr, II, 480; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb (Bulak), I, 10, 61; Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 301-304, 561-563; Serkîs, Muˁcem, I, 313; Brockelmann, GAL, I, 19; Blachère, Târîhu’l-edeb, s. 169-182; C. Zeydan, Âdâb, II, 72, 415; Sezgin, GAS, II, 56-57; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuˁarâˀ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 210-212; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, II, 300-302; Maˁa’l-Mektebe, s. 261-263; T. Nöldeke, “Einige Bemerkungen über das Werk Gaamharat as‘ār al ‘Arab”, ZDMG, XLIX (1895), s. 290-293; Mustafa Cevâd, “Müˀellifü Cemhereti eşˁâri’l-ˁArab”, MMİIr., VII (1960), s. 175-196; Ahmed Hattâb, “Cemheretü eşˁâri’l-ˁArab beyne tabˁateyn li-Ebî Zeyd el-Kureşî”, MMMA (Küveyt), XXVIII/2 (1984), s. 653-670; Ch. Pellat, “Abū Zayd al-Kurashī”, EI² Suppl. (İng.), s. 38-39.

M. Sadi Çöğenli

CEMÎL

(bk. CEMÂL)

CEMÎL

(جميل)

Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh b. Ma‘mer el-Uzrî (ö. 82/701)

Yazdığı aşk şiirleriyle meşhur olan Arap şairi.

Hicaz’da Vâdilkurâ’da doğdu. Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Amcasının kızı Büseyne hakkında söylediği aşk şiirleriyle şöhret kazandığı için ona nisbetle Cemîlü Büseyne diye tanınmıştır.

Cemîl, Büseyne’ye küçük yaşta âşık oldu, büyüdüğünde de onunla evlenmek istedi. Ancak Büseyne’nin ailesi, daha önce kızları hakkında gazel söyleyerek -o zamanki Arap âdetine göre-aileyi küçük düşürdüğü için kızlarının Cemîl’le evlenmesine karşı çıktı ve Büseyne’yi yine aynı kabileden olan Nübeyh b. Esved adında biriyle evlendirdi. Fakat Cemîl’in Büseyne hakkında gazel söylemeye ve onunla gizli gizli buluşmaya devam etmesi üzerine ailesi Cemîl’i Medine Valisi Mervân b. Hakem’e şikâyet etti, o da bu işi Vâdilkurâ Valisi Decâce b. Rib‘î’ye havale etti. Decâce Cemîl’i ölümle tehdit edince Cemîl dayıları olan Cüzâm kabilesinin bulunduğu Yemen’e kaçtı. Ancak Büseyne’nin ailesinin hayvanlarına otlak aramak için Suriye’ye göç ettiğini duyunca peşlerinden Suriye’ye gitti, oradan tekrar Vâdilkurâ’ya döndü. Burada da Büseyne ile buluşmaya devam edince Decâce b. Rib‘î öldürülmesine izin verdi. Bunun üzerine Cemîl Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân’ın yanına giderek onun hakkında kasideler söyledi. Burada kendisine bir ev verildi, fakat kısa bir süre sonra öldü.

Cemîl’in hepsi de Büseyne ile ilgili olan şiirleri, Arap şiirinin İran şiirinin etkisine girmeden önceki en güzel ve en içli örneklerinden sayılır. Bu konuda Ömer b. Ebû Rebîa’dan sonra bütün çağdaşlarından daha başarılı kabul edilir. Aynı zamanda Hüdbe b. Haşrem’in şiirlerini daha sonraki nesillere nakleden Cemîl, Büseyne’ye âşık olmadan önce ve sonra söylediği

şiirlerindeki muhayyile gücü, ifade sadeliği ve samimi duyguları sayesinde platonik aşkı terennüm eden Arap şairleri arasında en çok şöhrete kavuşanlardan biri olmuştur. Şiirlerinin bestelenip terennüm edilmesi de bu özellikleri sebebiyledir. Cemîl'in şiirleri şair Küseyyir tarafından nakledilmiştir. Bunlarda medih, hiciv ve fahr konuları bulunmakla beraber onu şöhrete kavuşturan şiirleri, sevgilisiyle arasındaki aşkı platonik anlamda işleyen gazelleridir.

Kaynaklarda daha önce derlenmiş veya günümüze kadar gelmiş bir divanından söz edilmemekle beraber Beşîr Yemût (Beyrut 1934), F. Gabrieli (Roma 1938-1940), Hüseyin Nassâr (Kahire 1958), Butrus el-Bustânî (Beyrut 1966) ve Mehdî Muhammed Nâsırüddin (Beyrut 1987) gibi bazı araştırmacılar antoloji ve biyografi kitaplarındaki dağınık şiirlerini bir araya getirerek Dîvânü Cemîl adıyla yayımlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuhûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 669-675; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 434-444; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, VIII, 90-154; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, VIII, 8-23; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 366-371, 436-439, 480-482; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 396, 398; Brockelmann, GAL, I, 48; Suppl., I, 78-79; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 776-781; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 110-118; Sezgin, GAS, II, 406-407; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 94-95; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, I, 286-292; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 478-482; C. Zeydan, Âdâb, s. 279-281; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 138; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, I, 471-478; a.mlf., Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 248-250; Akkād, Cemîl Büseyne, Kahire, ts.; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, II, 367-369; A. Schaade, "Cemîl", İA, III, 88-89; F. Gabrieli "Djamīl´´", EI² (İng.), II, 427-428.

Ali Şakir Ergin

CEMÎL el-AZM

(جميل العظم)

Cemîl b. Mustafâ el-Azm (ö. 1873-1933)

Suriyeli edip, şair ve gazeteci.

İstanbul'da doğdu. Ailesi aslen Konyalıdır. IV. Murad zamanında (1623-1640) Suriye'ye yerleşen ailenin bilinen ilk atası Kemik (Azm) Hüseyin'e nisbetle bu aileye mensup olanlar "el-Azm" lakabını kullanmışlardır (bk. AZMZÂDELER). Beş yaşında iken babasını kaybetti. Bunun üzerine ailesiyle birlikte Şam'a taşındı ve orada okudu. Arapça'nın yanı sıra Türkçe ve Farsça öğrendi. Şam, Adana, İstanbul ve Beyrut'ta çeşitli resmî görevlerde bulundu. 1912'de aylık el-Besâʾir dergisini çıkardı. Dergi on bir sayı devam etmiştir. İstanbul'da yayımlanan el-Maʿlûmâtü'l-ʿArabiyye adlı gazetenin bir süre nâşirliğini yaptı. el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî bi-Dımaşk'a üye seçildi. Çeşitli dergi ve gazetelerde makale ve şiirler yazdı. 15 Kasım 1933'te Şam'da

öldü. İyi bir hattat olan Cemîl el-Azm yazma eserlere çok meraklıydı. Aynı zamanda bunların ticaretini de yapıyordu.

Eserleri. Cemîl el-Azm'in yarım kalmış çeşitli edebî çalışmaları dışındaki önemli eserleri şunlardır: 1. ʿUkūdü'l-cevher fî terâcimi men lehüm hamsûne tasnîfen fe-miʾe fe-ekser. Müslüman ve antik Yunan bilginlerinden kırk âlimin biyografisini ve alfabetik olarak eserlerini ihtiva eden iki ciltten ibaret bu kitabın I. cildi Beyrut'ta basılmıştır (1326). Daha hacimli olan II. cildi ise henüz yayımlanmamıştır. 2. Tercemetü ʿOsmân Bâşâ el-Gāzî (İstanbul 1315). Gazi Osman Paşa hakkında bir monografidir. 3. es-Sırrü'l-masûn zeylü Keşfi'z-zunûn. Müellif bu esere el-İsfâr ʿani'l-ʿulûm ve'l-esfâr adıyla yazdığı 1000 sayfalık mukaddimede muhtelif ilimler, ünlü yazarlar ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. Mukaddimeyi el-Besâʾir'in 7

ve 8. sayılarında yayımlamaya başlamış, fakat derginin kapanması üzerine devamı neşredilmemiştir. 4. Tefrîcü'ş-şidde fî taştîri'l-Bürde (İstanbul 1313). Bûsîrî'nin tanınmış Kasîdetü'l-bürde'sinin şerhidir. 5. el-Mâzî ve'l-hâl. Kānûn-ı Esâsî'nin ilânından sonra Osmanlı idaresindeki halklara dair yazdığı bir risâledir (1326).

Cemîl el-Azm şu eserleri de neşre hazırlamıştır: Tahbîrü'l-muvaşşîn fi't-taʿbîr bi's-sîn ve'ş-şîn. Fîrûzâbâdî'nin dil ile ilgili bu eserinin bir kısmını el-Besâʾir'de yayımlamış, daha sonra tamamını kitap halinde neşretmiştir. Halku'l-insân. Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah'ın (ö. 495/1101) tıbba dair olan bu eserinin bir kısmını el-Besâʾir'de yayımladıktan sonra tamamını kitap halinde neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1341-1342; Brockelmann, GAL Suppl., III, 427-428; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 161; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 138-139; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-karni'l-ʿışrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 357; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşk, Dımaşk 1408/1987, s. 64-65; Îsâ İskender el-Ma'lûf, "el-Merhûm Cemil Bek el-ʿAzm", MMİADm., XIV/1 (1936), s. 56-61.

Azmi Yüksel

CEMİL BEY, Tanbûrî

(ö. 1916)

Ünlü Türk virtüozu ve bestekârı.

İstanbul'da Molla Gürânî semtinde doğdu. Babası eski İşkodra vali muavini ve Beyoğlu Ceza Mahkemesi üyelerinden Mehmed Tevfik Bey, annesi Zihniyâr Hanım'dır. Doğumuyla ilgili olarak oğlu Mesut Cemil 1873 yılını, İbnülemin ve Rauf Yektâ 9 Mayıs 1871 tarihini vermekte, Başbakanlık sicil defterlerindeki hal tercümesinde ise 17 Eylül 1872 tarihi görülmektedir.

Üç yaşında iken babasının vefatı üzerine amcası Refik Bey'in himayesi altında ilk öğrenimini mahalle mektebinde tamamladı. Rüşdiyeden sonra birer yıl Hamidiye Ticaret Mektebi ile Mektebi Mülkiyye-i Şâhâne'de okudu, ancak ikisini de bitiremedi. Ayrıca özel hocalardan Fransızca dersi aldı. Mûsikideki ilk bilgilerini bu sıralarda ağabeyi Ahmed Bey'den edindi. Kemânî Aleksan Ağa'dan Hamparsum ve Batı notasını öğrendi. On beş yaşında iken tanbura başladı ve iki yıl gibi kısa bir sürede kendini tanıtmayı başardı. Bu arada Tanbûrî Ali Efendi ile tanıştı; ondan genel mûsiki bilgileriyle klasik mektebin esas karakterine ait incelikleri öğrendi. Yirmi yaşına doğru kemençe, lavta ve viyolonselde de virtüozluğunu kabul ettirdi. 19 Ekim 1892'de Bâbıâli Tercüme Kalemi'nde mülâzım olarak göreve başladıysa da bu çok kısa sürdü, 2 Kasım'da Hariciye Nezâreti Umûr-ı Şehbenderî Kalemi kâtipliğine geçti. Daha sonra bu görevde başkâtipliğe yükseldi ve kendisine II. Abdülhamid tarafından ikinci rütbe Mecîdî nişanı verildi. II. Meşrutiyet'ten sonra Hariciye'deki görevinden kendi isteğiyle ayrıldı ve 1912'de açılan Dârülbedâyi'in mûsiki bölümünde bir müddet hocalık yaptı. Oğlu Mesut Cemil'in bildirdiğine göre 28 Temmuz, İbnülemin'e göre ise 5 Ağustos 1916 tarihinde Aksaray'daki evinde vefat etti ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi. Ancak bugün mezarının yeri bilinmemektedir.

Eline aldığı herhangi bir sazı kısa bir müddet sonra çalabilmesiyle tanınan ve Türk mûsiki tarihinin en büyük tanbur virtüozlarından olan Cemil Bey

besteciliği, icracılığı ve teknik katkılarıyla Türk mûsikisine büyük eserler sunan bir sanatçıdır. Uygulanan teknikle elde edilen değişik icra biçimleri onu çok ilgilendirmiş ve saza âdeta bir kişilik kazandırmıştır. Resmî görevinden ayrıldıktan sonra kendini tamamen mûsikiye vermiş, kimseden düzenli bir şekilde ders almamasına rağmen tanbur, lavta, kemençe, ud ve viyolonseli aynı derecede maharetle çalmıştır. Zamanın tanbur tavrını temelinden değiştirerek daha hareketli, canlı bir üslûp ortaya koymuş ve bu hususta Türk mûsikisinde yeni bir çığır açmıştır. Bu arada tanburu bazan viyolonsel gibi kemençe yayı ile çaldığı gibi lavtayı da tanbur tekniğiyle çalarak bu saza daha ince bir üslûp getirmiştir. Eskiden sadece kaba sazda kullanılan kemençeyi ince sazda da kullanılabilecek bir icra düzeyine kavuşturan Kemençeci Vasil'in (Vasilaki) taksim ve peşrev tavrından çok faydalanmış, onunla birlikte bu sazın iki klasik virtüozundan biri olmuştur. Notalarını genellikle Hamparsum ile yazar ve Türk mûsikisi nağmelerinin tesbit ve muhafazası hususunda Hamparsum notasının Batı notasına nisbetle daha değerli olduğunu söylerdi.

Cemil Bey, ilk defa duyduğu bir eseri hemen ezberine alabilecek derecede hassas bir kulağa sahipti. Bestelediği saz eserleri ve sözlü eserlerle devrinin önemli üstatları arasında yer almış, taksimleriyle de büyük bir bestekâr olarak Türk mûsikisinde bu formu ihya edip ona müstakil bir hüviyet kazandırmıştır. Kovanlara ve taş plaklara doldurduğu taksimler, gerek teknik gerekse perde ve aralıklardaki müzikalite bakımından kendinden sonraki sâzendelere örnek teşkil etmiştir. O zamana kadar çok az sayıda sanatçıda görülen, yepyeni öğelerden kurulu mûsiki cümleleriyle ve büyük bir ustalıkla çeşitli sazlarla meydana getirdiği mûsiki, dönemin en dikkate değer eserleridir. Onun için "geleneğin dışına taşmış, kabına sığmayan bir sanatkâr" denilebilir.

Peşrev, saz semâisi, longa, oyun havası ve şarkı formunda kırka yakın eser besteleyen ve sahip olduğu romantik ruh yapısı bütün eserlerinde hissedilen Cemil Bey'in, Türk mûsikisinin bu formlardaki seçkin eserlerinden olan peşrev

ve saz semâileri içerisinde en ünlüleri şedd-i araban ve ferahfezâ saz semâileridir.

Cemil Bey Batı mûsikisiyle de ilgilenmiş, bu ilgisi sarayda Burhâneddin Efendi, Abdürrahim Efendi, Tevfik Efendi gibi şehzadeler, Şerif Ali Haydar Paşazâde Damad Mecid Bey ve kardeşi Şerif Muhittin (Targan) beyler vasıtasıyla devam etmiştir. Ayrıca Godowski ve Hegey gibi ünlü piyano virtüozları ile tanışmıştır. Beraberce meşke katıldığı ve konserlere iştirak ettiği mûsikişinasların bazıları şunlardır: Kanûnî Hacı Ârif Bey, Giriftzen Âsım Bey, Mûsâ Süreyyâ Bey, Ûdî Nevres, Kadı Fuad Efendi, Tanbûrî Tahsin Bey, Kemânî ve Tanbûrî Ömer Bey, Hânende Hâfız Osman Efendi, Hâfız Mustafa Efendi, Kaşıyarık Hüsâmeddin Bey.

Cemil Bey'in bestekârlığı ve icracılığı yanında mûsikiyle ilgili telif eserleri de vardır. Sabah gazetesinin 14 Kânunusâni 1315; 3, 26 Şubat ve 11 Mart 1316 tarihli nüshalarında "Mûsikide Âhenk", "Şarkı Mecmuaları ve Mûsiki Kitapları", "İşârât-ı Tezyîniyye", "Şark Mûsikisi Makamlarına Mahsus İşaretler" başlıkları altında makaleleri yayımlanmıştır. Kāmûs-ı Mûsikî ve Kemençe Metodu adlı eserleri başlangıç bölümlerinde kalmıştır. Onun bu sahadaki en önemli telifi, Türk mûsikisi nazariyatına dair Rehberi Mûsikî adlı eseridir (İstanbul 1318, 1321, 1341). Cemil Bey'in nota yayımcılığı alanında da bazı çalışmaları vardır. Tarih kayıtları bulunmayan bu büyük boy nota serisi, dört ve altı sayfalı olarak devam etmiştir. Ayrıca Fransızca'dan yaptığı neşredilmemiş iki roman tercümesi vardır. Mesut Cemil'in, Tanburî Cemil'in Hayatı adıyla yazdığı ve ilmî bir incelemeden çok edebî bir biyografi olan eser, Vakit gazetesinde tefrika edildikten sonra bazı değişiklikler ve ilâvelerle yayımlanmıştır (Ankara 1947).

Cemil Bey birçok talebe yetiştirmiştir. Bunların arasında Refik Fersan ve hanımı Fâhire Fersan, Fâize Ergin, Ressam Tahsin Bey, Saniye Burhan Cahit Hanım, bestekâr Rahmi Bey'in kızı Nâhide Hanım, Şemseddin Ziyâ Bey'in kızı Sâtıa Hanım, Ziyâ Hüznî Bey ve kızı Müzeyyen Hüznî Hanım, Bâb-ı Meşîhat Mektûbî Kalemi mümeyyizlerinden Kadı Fuad Bey, ablasının oğlu Hikmet Bey, Âtıf Esenbel ve Murat Öztoprak sayılabilir. Talebelerinden üslûbunu en iyi benimseyen tanburîler ise Hikmet Bey ile Fuad Bey olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Pertev Demirhan, Musiki Düşüncelerim, İstanbul 1946, s. 28-32; Semih Mümtaz, Canlı Tarihler, İstanbul 1946, s. 64-68, 89-91; Mesud Cemil, Tanburî Cemil'in Hayatı, Ankara 1947; a.mlf., "Tanıdığım Musikişinaslar", MM, sy. 260 (1970), s. 21; Vecdi Seyhun, Santûrî Edhem Bey, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948, s. 13; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 116-118; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 168-170; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), II, 71-83; Rauf Yektâ, "Tanbûrî Cemil Bey, I-III", Tefsîr-i Efkâr (daha sonra Tasvîr-i Efkâr), İstanbul 7, 15, 24 Ağustos 1916; "Tanbûrî Cemil (Tanburî Cemil'e Dair Oğlu Mesud Cemil'le Yapılan Bir Konuşma)", Yarın, İstanbul 12 Kânunusâni 1338/1922, s. 8, 10-11, 13; Musâ Süreyyâ, "Tanbûrî Cemil Bey", Dârülelhân Mecmuası, sy. 1, İstanbul 1340/1924, s. 18-23; Şerif Sait Çeren, "Tanburi Cemil", Radyo Mecmuası, sy. 11, Ankara 1942, s. 4-5; Sermet Muhtar Alus, "Geçen Günlerin Hususi Sazendelerinden", TMD, sy. 12, İstanbul 1948, s. 10; Sadi Işılay, "Tanburî Cemil Bey ve Alman İmparatoru Vilhelm", a.e., sy. 23 (1949), s. 6; "Arşiv Vesikaları-Başbakanlık Arşivi", MM, sy. 249 (1969), s. 9; İsmail Bahâ Sürelsan, "54. Ölüm Yılı Münasabetiyle Tanbûrî Cemil Bey'e Dair", Musikî ve Nota Dergisi, sy. 10, İstanbul 1970, s. 4-5; Etem Ruhi Üngör, "Türk Musikisinde Nota Yayımcılığı Yayımlar-Yayımcılar", MM, sy. 337 (1977), s. 13; Süleyman Seyfi Öğün, "Tanburi Cemil'in Virtüazitesi", Dergâh, III/26, İstanbul 1992, s. 17-18; III/27 (1992), s. 16-17; Bülent Aksoy, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musiki ve Batılılaşma", TCTA, V, 1232; Öztuna, BTMA, I, 177-182.

Nuri Özcan

CEMİL EFENDİ, Şekerci

(ö. 1867-1928)

Türk bestekârı ve ud icracısı.

Asıl adı Ahmed Cemil'dir. İstanbul'da doğdu ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirdi. Babası Şehzade Camii başimamlarından Hasan Tâhir Efendi, annesi Ayşe Sıdıka Hanım'dır. Küçük yaşta hâfız oldu. On üç yaşında babasını kaybedince bir antikacının yanında, daha sonra da bir şeker imalâthanesinde çıraklık yaptı.

Bu yaşlarda sesinin güzelliğiyle dikkati çeken Ahmed Cemil'in mûsikide hocaları sultan mâbeyincisi Ûdî Basri Bey ile ünlü hânende Enderunlu (Kel) Ali Bey'dir. İki yıldan fazla bir süre ders aldığı Ali Bey'in onun mûsiki hayatında önemli bir yeri vardır. Şehzadebaşı'nda açtığı şekerci dükkânı da bilhassa devlet adamlarının sıkça uğradığı bir yer olmuştur.

On altı yaşında iken Sultan II. Abdülhamid'in kız kardeşlerinden Medîha Sultan'ın dairesine imam oldu. Daha sonra onun vasıtasıyla 1898'de Muzıka-i Hümâyun'un Türk mûsikisi kısmına ud sanatkârı ve hocası olarak alındı; bu göreve 1911'de kendi isteğiyle emekli oluncaya kadar devam etti.

1912'de Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa'nın daveti üzerine Mısır'a gitti. Kahire'de

hânedan ve saray mensuplarına ud ve mûsiki dersleri verdi. Orada kaldığı on altı yıl zarfında bir taraftan da şekerci dükkânı açıp Türk şekerciliğini tanıttı.

Bu dönemde sultânî-i cedîd adıyla yeni bir makam terkip eden Cemil Efendi, bu makamda bir peşrevle bir saz semâisi bestelemiştir. Kahire'de vefat eden ve oraya gömülen bestekârın ölümünden sonra İstanbul'un Beyazıt semtinde bir sokağa Şekerci Cemil Bey adı verilmiştir.

Zamanının mûsikişinasları arasında bilhassa bestekârlığı ve sâzendeliğiyle şöhrete ulaşan, çeşitli makamlarda kırkın üzerinde saz ve söz eseri besteleyen Cemil Efendi, Hüseyin Sadeddin Arel'in mûsiki nazariyatı ve ud hocalığını da yapmıştır. Cemil Efendi'nin hayatı boyunca devam ettirdiği şekercilik mesleğini daha sonra oğulları sürdürmüş ve Şehzadebaşı'ndan Kadıköy'e naklettikleri dükkân "Cemilzâde" adıyla yakın zamana kadar işletilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, V, 492-494; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 130; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Mûsikîsi (20. yy. Türk Mûsikîsi), İstanbul 1970, s. 102-106; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 28, 78, 90, 96, 98, 107, 112, 137, 139, 141, 142, 144, 145, 177, 207, 219, 239, 240, 276, 277; "Şekerci Hafız Cemil Efendi", MM, nr. 7 (1948), s. 11-12, 17; Sermet Muhtar Alus, "Geçen Günlerin Hususi Sâzendelerinden", TMD, sy. 12 (1948), s. 11; Öztuna, BTMA, I, 182-183.

S. Ahmet Kandemir

CEMÎL b. MA‘MER

(جميل بن معمر)

Ebû Ma‘mer Cemîl b. Ma‘mer b. Habîb el-Kureşî el-Cumahî

Sahâbî.

İslâmiyet’ten önce babasıyla birlikte Ficâr Savaşı’na katıldığı rivayet edilir. Cemîlü Büseyne diye tanınan meşhur Arap şairi Cemîl b. Abdullah b. Ma‘mer el-Uzrî ile bir ilgisi yoktur. Cemîl b. Ma‘mer, Hz. Ömer’in müslüman olduğunu Mekkeliler’e ilân etmesiyle tanınır. Ömer müslüman olduğunu herkese duyurmak için Kureyş içinde söz taşımakla tanınan Cemîl b. Ma‘mer’i buldu ve ona müslüman olduğunu, fakat bu durumu kimseye söylememesini tenbih etti. Cemîl ise hemen Mekkeliler’in toplandığı yere koştu ve, “Ömer dinden çıkmış!” diye bağırarak onun müslüman olduğunu ilân etti. Peşinden gelen Hz. Ömer ise dinden çıkmadığını, aksine müslüman olduğunu söyledi.

“Allah bir adamın içinde iki kalp yaratmamıştır” meâlindeki âyetin (el-Ahzâb 33/4) kendileri hakkında nâzil olduğu söylenen kişilerden biri de Cemîl’dir. Onun müslüman olmadan önce çok akıllı sayıldığı veya iki kalbi olduğunu, bu sebeple de Hz. Peygamber’den çok şey öğrendiğini iddia ettiği için “zü’l-kalbeyn” lakabıyla anıldığı kaydedilmektedir. Cemîl 630’da epeyce ihtiyarladığı sıralarda müslüman oldu. Babası da sahâbî idi. Huneyn Savaşı’na katıldı ve şair Ebû Hırâş el-Hüzelî’nin bir mersiye ile yâdettiği Züheyr b. el-Ebcer (el-Egar, el-Acve) el-Hüzelî’yi öldürdü. Mısır’ın fethine de iştirak eden Cemîl b. Ma‘mer Hz. Ömer zamanında 100 yaşlarında iken vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 164; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 348-349; IV, 472-473; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 394-395; İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere, III, 792-793; Müberred, el-Kâmil (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 564-567; İbn Abdülber, el-İstî'âb, I, 236; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 351; Fâsî, el-İkdü's-semîn, III, 442-443; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 244.

İsmail L. Çakan

CEMÎL SIDKI

(bk. ZEHÂVÎ)

CEMÎLE bint SÂBİT

(جميلة بنت ثابت)

Ümmü Âsım Cemîle bint Sâbit b. Ebi'l-Aklah el-Ensâriyye

Hicretten hemen sonra Medine'de Hz. Peygamber'e biat eden ilk on kadın sahâbîden biri.

Hz. Peygamber'in seriyye kumandanlarından Âsım b. Sâbit'in ana bir kız kardeşidir. Resûl-i Ekrem Medine'ye hicret edince annesi Şemûs bint Ebû Âmir'le birlikte Peygamber'e giderek biat etti. O zamanlar adı Âsiye idi, Hz. Peygamber ona Cemîle ismini verdi. Bir başka rivayete göre ise hicretin 7. yılında Hz. Ömer'le evlenince adının değiştirilmesini bizzat kendisi istedi. Hz. Ömer de adını Cemîle'ye çevirdi. Ancak Ömer'in Cemîle adında bir câriyesi bulunduğu için, “Bana câriyenin adını mı veriyorsun” diye Hz. Ömer'e çıkıştı ve Hz. Peygamber'e giderek kocasıyla aralarında geçen bu olayı anlattı. Hz. Peygamber de Cemîle ismini güzel bulunca bu isme razı oldu.

Cemîle'nin Hz. Ömer'le evliliğinden Âsım adında bir oğlu oldu. Bundan sonra Ümmü Âsım künyesiyle anıldı. Sonraları Hz. Ömer kendisini boşayınca Yezîd b. Câriye ile evlendi. Bu evlilikten de Abdurrahman adlı oğlu doğdu. Cemîle'nin ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 265; IV, 372; V, 15; VIII, 12, 179, 345-346; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 642; IV, 199; İbn Abdülberr, el-İstî‘âb, IV,

262-263; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, VII, 52; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 262; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 118.

İsmail L. Çakan

CEMÎLE bint ÜBEY b. SELÛL

(جميلة بنت أبي بن سلول)

Kadın sahâbî.

Cemîle'nin Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kızı olduğu da rivayet edilir, ancak doğrusu kız kardeşi olduğudur.

Cemîle "Gasîlü'l-melâike" lakabıyla tanınan Hanzale b. Ebû Âmir'in karısı idi. Onun Uhud Savaşı'nda şehid olması üzerine dul kaldı. Daha sonra Sâbit b. Kays b. Şemmâs ile evlendi. Ancak bu evliliği devam ettiremeyeceğini anlayınca Hz. Peygamber'e giderek kocasının dindar ve ahlâklı bir kimse olduğunu, bununla birlikte onunla imtizaç edemediğini ve boşanmak istediğini söyledi. Hz. Peygamber vaktiyle kocasının kendisine mehir olarak verdiği bahçeyi iade etmeye razı olup olmadığını sordu. Razı olduğunu bildirmesi üzerine Sâbit'e bahçeyi geri alarak karısını boşamasını tavsiye etti.

Sâbit'ten bu şekilde boşanan hanımın Habîbe bint Sehl olduğu da rivayet edilmektedir. Bu rivayetleri birlikte değerlendirenler her iki hanımın da ondan aynı şekilde boşanmış olabileceğini söylemektedirler. Hz. Peygamber zamanında kocasından ilk boşanan kadın olduğu

rivayet edilen (İbn Hacer, IV, 261) Cemîle daha sonra Mâlik b. Duhşum ile evlendi. Bir süre sonra ondan da boşandı ve Hubeyb b. Îsâf'la nikâhlandı.

Cemîle'nin Hanzale'den Abdullah, Sâbit'ten Muhammed adlı birer oğlu oldu, her ikisi de Harre Olayı'nda şehid düştüler.

Cemîle bint Übeyy'in ölüm tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Talâk”, 12; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, Haydarâbâd 1318, II, 272; Hatîb el-Bağdâdî, el-Esmâʾü’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 415-417; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, VII, 51; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 308-314; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, İstanbul 1308-11, IX, 570-571; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 261, 263-264, 270-271; a.mlf., Fethu’l-bârî, Bulak 1281, IX, 349.

Mücteba Uğur

CEMİYET

(جمعيت)

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında ve özellikle Osmanlı Devleti'nde ilmî, sosyal ve siyasî amaçla kurulan teşekküllere verilen ad.

Modern Arapça'da "birlik" ve "topluluk" kavramlarını ifade etmek için kullanılan kelime "toplama, biriktirme, devşirme" anlamlarına gelen cem'den türetilmiştir.

Cemiyet kelimesi modern Arapça'daki anlamında büyük bir ihtimalle ilk defa XVII. yüzyıl sonu veya XVIII. yüzyıl başında Suriye ve Lübnan'da kilise törenlerine katılan kalabalıkları tanımlamak için kullanılmıştır. Nitekim 1708'de kurulan ve bir Yunan Katolik mezhebi olan Salvatoryenler'e Cem'iyyetü'l-Muhallis adı verilmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren kelime önce Lübnan'da, daha sonra Osmanlı Devleti'nin diğer Arapça konuşulan bölgelerinde ilmî, edebî, hayrî ve siyasî gaye ile kurulan gönüllü dernekleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bunlardan bilinen ilki, Beyrut'ta 1847'de Amerikan Protestan misyonerlerinin çabaları sonucunda teşkil edilen ve üyelerinin tamamı hıristiyanlardan meydana gelen el-Cem'iyyetü's-Sûriyye'dir. Bu teşkilât daha sonra 1857'de kurulan ve bu defa hıristiyanların yanı sıra Dürzî ve müslümanları da içine alan el-Cem'iyyetü'l-ilmiyyetü's-Sûriyye adıyla faaliyetini sürdürmüştür. Bunu takip eden yıllarda başta okul açmak ve çeşitli hayır hizmetlerini yürütmek üzere İskenderiye'de Cem'iyyetü'l-hayriyyeti'l-İslâmiyye (1878), Beyrut'ta Cem'iyyetü'l-mekāsıdi'l-hayriyye (1880), Kahire'de Muhammed Abduh'un da faaliyette bulunduğu Cem'iyyetü'l-hayriyyeti'l-İslâmiyye (1892) adlı dernekler kurulmuştur.

İstanbul'da ise Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi adı verilen ve devrin önde

gelen âlim ve edebiyatçılarının bir araya gelmesiyle teşekkül eden bir cemiyet mevcuttu. Ancak Târîh-i Cevdet ve Târîh-i Lutfî'de "Cem'iyyet-i İlmiyye" ve "Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyyesi" şeklinde zikredilen bu topluluk için ilk dönemlerde "cemiyet" unvanı kullanılmamıştır. Öte yandan 1856'da, İstanbul'da bulunan Fransız ve İngiliz hekimleriyle gayri müslim Osmanlı hekimlerinin bir araya gelmesiyle Dersaâdet Cem'iyyet-i Tıbbiyyesi kurulmuş, bir yıl sonra bu cemiyet Sultan Abdülmecid'e yapılan müracaatla Cem'iyyet-i Tıbbiyye-i Şâhâne adını almıştır. Bunu 1861'de Münif Mehmed Paşa'nın öncülüğünde kurulan Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye takip etmiştir. Kuruluşundan bir yıl kadar sonra yayın organı olarak Mecmûa-i Fünûn'u neşreden bu cemiyet Batı ilminin Osmanlı Devleti'ne girişinde çok önemli bir rol oynamıştır. 1864'te ise Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye adıyla müslüman çocuklarla isteyenlere dinî ve temel bilgiler vermek gayesiyle bir cemiyet kurulmuştur. Bu cemiyetin önemi, hükümetten izin alınarak kurulan ilk cemiyet olmasıdır. 1889'a kadar cemiyetlerin kurulmasıyla ilgili olarak herhangi bir hukukî işlem yapılmamıştır. Bu tarihten önce hükümet ve Mâbeyn'e cemiyetler tarafından yapılan müracaatlar ise daha ziyade malî yardım teminine yönelik başvurular olmuştur.

1876 Kānûn-ı Esâsî metninin "Tebaa-i Devleti Osmâniyye'nin Hukūk-ı Umûmiyyesi" bölümündeki 13. madde, "Tebaa-i Osmâniyye nizam ve kanun dairesinde ticaret ve sanat ve filâhat içün her nev' şirketler teşkiline me'zundurlar" hükmünü taşımaktaydı. Ancak burada kullanılan "şirket" tabiriyle kastedilen cemiyetlerin teşkilini düzenleyen bir cemiyetler kanunu dönemin şartları içinde hazırlanmadı. Daha sonra 1889'da çıkarılan bir irade ile devlet tarafından izin verilmedikçe hiçbir şirketin teşekkülüne müsaade edilmemesi hükmü getirildi. Bu dönemde cemiyetlerin siyasî faaliyette bulunmaları endişe ile karşılandığı için çok istisnaî durumlar ve bizzat Mâbeyn yahut hükümet tarafından teşkil edilenler dışında cemiyet kurulmasına izin verilmedi. Sadece istisnaî olarak uzun bir yazışma sonrası Mûsevîler'in XV. yüzyıl İspanyolca'sını terk ile Türkçe kullanmalarına çalışan Ta'mîm-i Lisân-ı Osmânî Cemiyeti'nin kurulmasına müsaade edildi (Safer 1318/Haziran 1900). Bu dönemde taşrada kurulan ve Cem'iyyet-i İlmiyye genel adını taşıyan, çoğunluğu halka dinî bilgiler vermeyi amaçlayan cemiyetlerin faaliyetleri de kontrol altına alındı ve Adliye ve Mezâhib Nezâreti'nin 25 Zilhicce 1317 (26 Nisan 1900) tarih ve 102

numaralı tezkiresiyle bunlar hakkında soruşturma yapılarak şüphe uyandıranların hemen hepsinin faaliyetine son verildi. Bu arada bilhassa 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve sonrasında Berlin Kongresi ile Osmanlı Devleti'nin kaybettiği ve büyük çapta müslüman nüfusun yaşadığı bölgelerdeki müslüman halk Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye, Cem'iyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye adlarıyla dinî eğitim ve dayanışma faaliyetleri için teşkilâtlar kurdu. Çok sayıdaki bu kuruluşlara örnek olarak Mayıs 1900'de Şumnu'da kurulan Terakkî-i Maârif-i İslâmiyye Cemiyeti ile Osmanlı belgelerinde 1901'de Kıbrıs'ta faaliyette bulunduğuna işaret edilen ve kesin kuruluş tarihi bilinmeyen Cem'iyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye gösterilebilir.

Osmanlı Devleti'nde bu dönemde cemiyet kuruluşu hakkında görülen önemli bir gelişme de gizli siyasî cemiyetlerin kurulmasındaki büyük artış oldu. Gerçi daha önce 1859'da teşekkül eden ve Kuleli Vak'ası'na sebep olan Fedâiler Cemiyeti ile 1865'te faaliyete geçen ünlü Yeni Osmanlılar Cemiyeti bu alandaki ilk örnekler olmuşlardı. Bilhassa Mustafa Fâzıl Paşa'nın malî desteğiyle gelişen ikinci teşkilât, Osmanlı yönetimine karşı yurt dışında önemli bir siyasî muhalefeti organize etmiş ve çok sayıda muhalif gazete yayımlamıştır ki bunların en önemlisi merkez yayın organı niteliğini taşıyan Hürriyet (Londra 1868) gazetesidir. Ancak gizli siyasî cemiyetler büyük çapta II. Abdülhamid döneminin bir özelliği olmuştur. Bu alandaki ilk kuruluş, Şemsipaşa'da Ali Suâvi'nin evinde toplandığı için Üsküdar Cemiyeti adıyla anılmış ve Çırağan Vak'ası'nı (8 Mayıs 1878) hazırlamıştır. Bunu mason teşkilâtı liderlerinden Cléanthi Scalieri'nin kurduğu Cléanthi Scalieri-Aziz Bey Komitesi takip etmiştir. Bu teşkilât, "komite"

tabirini kullanan ve Türkler'in yer aldığı ilk siyasî kuruluş olma özelliğini de taşımaktadır. V. Murad'ı yeniden tahta çıkarma gayesini taşıdığı için II. Abdülhamid tarafından dağıtılmıştır. 1889 Haziranında Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'de kurulan ve daha sonra Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını alan İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti şüphesiz bu dönemde kurulan gizli siyasî cemiyetlerin en önemlisidir. Yurt içinde teşekkül eden ve daha sonra yurt dışında da faaliyet göstermeye çalışan gizli siyasî teşkilâtlar arasında, 1896'da İngiliz yöneticilerine başvuran Vatanperverân-ı İslâmiyye Cemiyeti, aynı yıl yurt dışındaki muhalif gazetelerde beyannâmeleri

yayımlanan ve ulemâ desteğine sahip bulunduğunu iddia eden Cem‘iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, İstanbul'daki mason teşkilâtının siyasî kanadı olarak faaliyet gösteren Osmanlı Hürriyetperverân Cemiyeti (Comité Liberal Ottoman), Cem‘iyyet-i İnkılâbiyye (1904), daha sonra Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ile birleşen ve 1906'da Selânik'te kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti, 1907'de Şam'da kurulan Vatan ve Hürriyet Cemiyeti, Prens Sabahaddin'i destekleyen gençler tarafından yine 1907'de İstanbul'da kurulan Selâmet-i Umûmiyye Kulübü en önemlileri olarak zikredilebilir.

Özellikle 1896'dan sonra yurt içinde muhalif siyasî cemiyet kurmanın zorlaşması sebebiyle Jön Türkler tarafından yurt dışında çeşitli cemiyetler kurulmuştur. Bunlar arasında en önemlileri Osmanlı İcraat Komitesi (1898), Cem‘iyyet-i Cedîde-i Osmâniyye (İngiltere 1894), İstikbâl-i Vatan ve Millet Cem‘iyyet-i Osmâniyyesi (Cenevre 1900), Şafak Osmanlı İttihat Cemiyeti (Mısır 1901), İntikamcı Yeni Osmanlılar Cemiyeti (Cenevre 1901), Osmanlı İstirdat Cemiyeti (Cenevre 1901), Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti (Paris 1902), Osmanlı İttihat ve İnkılâp Cemiyeti (Cenevre 1904), Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'dir (Paris 1906). Bu arada II. Abdülhamid döneminde bilhassa Bulgar, Makedon ve Ermeni grupları tarafından kurulan ve yurt içinde de faaliyet gösteren gizli siyasî cemiyetlerin de kuruluşunda büyük artış olmuştur. Bunların başlıcaları ise Ermeni Taşnaksutyun, Hınçak ve Reforme Hınçak cemiyetleri, Bulgar Santralist ve Virhoven komiteleriyle Makedon "VMRO" teşkilâtıdır.

II. Meşrutiyet'in fiilî gerçekleştiricisi olan Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti 1908 Temmuzundan itibaren sadece "Cemiyet" adıyla anılmıştır. Meşrutiyet'in ilânından sonra Cem‘iyyet-i Mukaddese adıyla da tanınan bu teşkilâtı taklit ederek pek çok yeni cemiyet ortaya çıkmış, bunlar kendilerini Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin birer şubesi olarak tanıtmışlardır.

II. Meşrutiyet sonrasında siyasî partilerin kurulmaya başlanması ile "cemiyet" sözü İttihat ve Terakkî dışında siyasî olduğu kadar gizli faaliyet gösteren teşkilâtlar için de kullanılır olmuştur. Bu dönemde gerek siyasî ve meslekî, gerekse ilmî ve dinî pek çok cemiyet kurulmuş ve bunun bir sonucu olarak 1876'da gerçekleştirilemeyen bir cemiyetler kanununun hazırlanması için yeniden çalışmalara başlanmıştır. Nihayet 29 Receb 1327 (16 Ağustos 1909) tarih ve 121 numaralı kanun Osmanlı Devleti'ndeki ilk

düzenleme olarak gerçekleştirilmiştir. Bu kanun cemiyeti, “eşhâs-ı müteaddide tarafından mâlumat veya mesailerini sûret-i dâimede bi’t-tevhîd mukāseme-i ribhden gayrı bir maksatla teşkil edilen heyettir” şeklinde tanımlıyor, dolayısıyla ticaret dışı gayelere yönelik bütün teşkilâtları cemiyet olarak kabul ediyordu. Kanunun ikinci maddesinde cemiyet teşkili için önceden izin alınmayacağı, ancak İstanbul’da Dahiliye Nezâreti’ne, taşrada ise mahallin en büyük mülkî âmirine bildirileceği hükmü yer almaktaydı. Öte yandan cemiyet kuruluşu ile ilgili sınırlamalar kanunun 3, 4 ve 6. maddelerinde belirtilmiş ve burada Osmanlı tebaasını birbirine düşüren, hükümeti değiştirmeye mâtuf, şer‘î ve ahlâkî kurallara aykırı, kanun hükümleri dışında faaliyet gösteren, milliyet farkına dayalı gizli cemiyet teşkili yasaklanmıştı. 5. madde gereğince de cemiyet üyeliği için yaş sınırı en az yirmi olarak kabul edilmişti. 18. maddede ise cemiyetlerin İstanbul’da Zabtiye nâzırından, taşrada ise en büyük mülkî âmirden izin almak şartıyla zâbıta tarafından denetlenebileceği hükme bağlanıyordu. Fransız kanunları esas alınarak gerçekleştirilmiş olan bu kanun, özellikle 31 Mart Olayı’nın doğurduğu endişe ile hükümeti ve onu fiilen yöneten İttihat ve Terakkî’yi bu alanda sınırlayıcı bir tavır almaya zorlamıştı. Ancak onun da bilhassa ordu üzerindeki tesirini azaltmak için kısa iktidarları döneminde İttihat ve Terakkî muhalifleri 28 Eylül 1912 tarihli irâde-i seniyye ile “bütün me’mûrîn, müstahdemîn ve muallimînin” fırka ve siyasî cemiyetlere üye olmasını yasaklamışlardır.

II. Meşrutiyet devrinde kurulan cemiyetler arasında, Beyânülhak dergisini neşreden ve ulemâ tarafından kurulan Cem‘iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, tarikat mensupları tarafından kurulan Cem‘iyyet-i Sûfiyye; meslekî mahiyette Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti, Etıbbâ-i Mülkiyye-i Osmâniyye Cem‘iyyet-i İttihâdiyyesi, Osmanlı Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Baytâriyyesi, Osmanlı Eczacı İttihat Cemiyeti, Cem‘iyyet-i Umûr-ı Tıbbiyye; eğitim gayeli Osmanlı Coğrafya Cemiyeti, Türk Bilgi Derneği; siyasî bakımdan eski dönemin firarilerinin ve mahpuslarının haklarını korumak için kurulan Fedakârân-ı Millet Cemiyeti ve Osmanlıcılık fikrini yaymak için kurulan Osmanlı Hürriyet ve Teâvün-i Millî Cemiyeti en önemlileridir. Bu arada bu dönemde iktidarın desteğinde kurulan Türk Derneği,

Türk Yurdu Cemiyeti, Türk Ocağı, İstihlâk-ı Millî Cemiyeti, Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti ile Halka Doğru Cemiyeti, Türk milliyetçiliği fikirlerini çeşitli zeminlerde yaymak için faaliyet göstermişlerdir. Bunlar arasında özellikle Türk ocaklarının faaliyeti son derece önemlidir. Yurt dışındaki Osmanlı gençleri de bu gaye ile yurt dışındaki çeşitli merkezlerde Türk yurtlarını kurmuşlardır.

Mütareke ile beraber yabancı işgaline ve ülkeye kabul ettirilmeye çalışılan barış şartlarına karşı olduğu gibi ayrıca milliyetçi kuruluşlara muhalif çok sayıda siyasî cemiyet kurulmuştur. Bunların önemlileri içinde, Anadolu hareketine karşılık olarak Osmanlı İ'lâ-yi Vatan Cemiyeti, İngiliz Muhibleri Cemiyeti, Trabzon ve Havalisi Adem-i Merkeziyet Cemiyeti, Wilson Prensipleri Cemiyeti, Kürdistan Teâlî Cemiyeti, Şark-ı Karîb Çerkezleri Te'mîn-i Hukuk Cemiyeti; bu hareket yanlısı olarak ise çoğunluğu Müdâfaa-i Hukuk ve Redd-i İlhak ortak adıyla kurulanları örnek olarak gösterilebilir. Daha sonra Sivas Kongresi'nde bu son teşkilâtlar Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti çatısı altında birleşmişlerdir. Bu cemiyet savaş sonrasında Halk Fırkası'nın kuruluşunu gerçekleştirmiştir.

Cumhuriyet rejiminin kurulması ile siyasî cemiyetlerin sayısında büyük oranda bir azalma oldu. 1924 anayasasının 70. maddesi, "cemiyet"in Türkler'in tabii hukukundan sayılan hürriyetler olduğunu belirtmesine ve 1909 cemiyetler kanununun yürürlükte olmasına rağmen bu dönemde hükümet tarafından bilgi ve kültür gayesiyle kurulanlar dışında fazla cemiyete rastlanmaz. Yeni rejim 20 Kânunuevvel 1339 (1923) tarih ve 387 sayılı kanunla "her nevi cemiyetlerin muâmelât-ı idâriyye ve hesâbiyyesinin" hükümet tarafından istenildiği zaman kontrol edilebileceği hakkını ortaya çıkararak cemiyet kuruluşunu daha da zorlaştırmıştır. 15 Teşrînievvel 1339 (1923) tarih ve 353 sayılı kanunla cemiyet üyeliği yaşı on sekize indirilmişse de bunun cemiyet kuruluşunu fazla etkilediği söylenemez. 3 Mart 1341 (1925) tarih ve 578 sayılı Takrîr-i Sükûn Kanunu, hükümete her türlü faaliyeti kontrol altında bulundurmak bakımından çok geniş yetkiler vermekteydi. Bu husus cemiyetler üzerindeki kontrolü de arttırdı. 24 Kânunusâni 1927 tarih ve 109 sayılı yorum ile cemiyetler kanununun 12. maddesi, kapatılan cemiyetlerin yeniden kurulması durumunda Dahiliye Nezâreti'nin bunların tüzüklerini tetkik ve takdire yetkili olduğu belirtildi. 28 Haziran 1938 tarihinde 3512 sayılı cemiyetler

kanunu ile de 1909 kanunu yürürlükten kaldırıldı ve Cumhuriyet döneminin cemiyetlerle ilgili hukukî yapısı şekillendirildi. Bu yeni kanunun 9. maddesiyle cemiyet kuruluşu ile ilgili sınırlamalar genişletildi. Kanunun 10. maddesi "arsıulusal" (milletlerarası) maksatlarla cemiyet kurulmasını yasakladı; 15. maddede ise cemiyetlerin birden fazla amaçla uğraşamayacakları hükmü getirildi. 4. madde ile de cemiyetlerin faaliyete geçebilmesi için ana nizamnâmesinin verildiği mülkî makamca tasdiki şartı getirildi.

Yeni kanun ve kısa süre sonra başlayan II. Dünya Savaşı sebebiyle siyasî cemiyet kurmak imkânsız bir duruma geldi ve mevcut cemiyetler de hükümetin yoğun kontrolü altına girdi. Çok partili rejime geçişe kadar Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF [P]), Türk Hava Kurumu, Kızılay, Çocuk Esirgeme Kurumu gibi hayır derneklerini dahi bütünüyle denetimi altına aldı ve bunların yönetimini kendi üyeleri aracılığı ile gerçekleştirdi.

1945'ten sonra çok partili rejime geçiş faaliyetleri sırasında ve 1946'da Demokrat Parti'nin kurulması ile iktidar karşısında kuvvetli bir muhalefetin organizasyonu gerçekleşince, iktidar ve muhalefet arasında çeşitli kanunlardaki hürriyetleri kısıtlayıcı hükümlerin tâdili tartışmaları başladı. Hükümet 5 Haziran 1946 tarihli 4919 sayılı kanunla cemiyetler kanununun önemli sekiz maddesini değiştirdi. Bunlar içinde en önemlisi, devlet rejimine aykırı amaç gütme ve emniyet ve asayişi bozma istisnalarının çıkartıldığı 9. maddede yapılan değişiklikti. Bu kanun ile cemiyet kurulması büyük ölçüde kolaylaştırılmış oldu ve 1947 Türkiye Yıllığı'ndaki rakamlara göre 1946'da içtimaî cemiyetler 241'e, hayır cemiyetleri 100'e, talebe cemiyetleri seksene, güzelleştirme cemiyetleri yetmiş dokuza, ilmî cemiyetler yirmi ikiye, sağlık cemiyetleri on üçe, esnaf cemiyetleri de 343'e yükseldi.

Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle siyasî cemiyetlerde de artış başladı. Bu dönemde kurulan cemiyetlerden Büyük Doğu ve Türk Milliyetçiler Derneği en önemlileridir.

1960 İhtilâli sonrasında hazırlanan 1961 anayasası dernek kurma hakkını da genişletti. Bu anayasanın 29. maddesi herkesin önceden izin almaksızın dernek kurma hakkına sahip olduğunu belirtiyor ve bu hakkın ancak kamu

düzenini ve genel ahlâkı korumak için kanunla sınırlanabileceğini ilân ediyordu. 5 Haziran 1964 tarih ve 4919 sayılı kanun bu alanda ülkemizde neşredilmiş en geniş dernek kurma hakkını veren kanun oldu. 1971'deki 12 Mart muhtırası sonrasında ise özellikle 1961-1971 döneminde kurulan çok sayıda siyasî amaçlı derneğe sınırlama getirilebilmesi için önce 20 Eylül 1971 tarih ve 1488 sayılı kanun ile anayasanın 29. maddesi değiştirildi ve sınırlamalar arttırıldı. 22 Aralık 1972 tarih ve 1630 sayılı yeni dernekler kanunu ile bu sınırlamalar düzenlendi. Ancak bu yeni düzenlemeye rağmen çok sayıda siyasî dernek 1980'e kadar yoğun şekilde faaliyet gösterdi. 12 Eylül 1980 sonrasında ise bilhassa siyasî derneklerle ilgili sınırlamalar arttırıldı. 1982'de kabul edilen anayasanın 33. maddesi ise dernek kurma hürriyetini derinlemesine tanımladı ve sınırlamaların pek çoğunu kanuna bırakmayarak bu metinde zikretti. 6 Ekim 1983 tarih ve 2908 sayılı yeni dernekler kanunu da bu yönde hükümleri ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, İkinci tertib, İstanbul 1330, II; IV (1331); Üçüncü tertib, Ankara 1931, V; VII (1934); VIII (1934); XIX (1938); Türkiye Yıllığı (1947); Tarık Zafer Tunaya, Türkiyede Siyasî Partiler, İstanbul 1952, I-III, tür.yer.; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, İstanbul 1986, bk. İndeks; Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İstanbul 1987, tür.yer.; Ayhan Yalçın, 1924, 1961, 1982 Anayasaları, İstanbul 1987; Resmi Gazete, nr. 6329, Ankara 1946; Albert Hourani – D. A. Rustow, "Djamʿiyya", EI² (İng.), II, 428-433.

M. Şükrü Hanioğlu

CEM‘İYYET

(الجمعية)

Sâlikin bütün endişelerini Allah’a teveccüh noktasında toplaması ve mâsivâyı bırakıp sadece O’nunla meşgul olması hali anlamına gelen tasavvuf terimi.

“Sâlikin mahv* mertebesine ulaşıp kendisinden ve çevresindekilerden habersiz kalması hali” şeklinde de tanımlanan cem‘iyyetin karşıtı tefrikadır. Tefrika gönülde çeşitli endişelerin bulunması ve dikkatin dağılması haline denir.

İbnü’l-Arabî, beşerî kuvvetlerin en yüksek seviyede bir tek noktada yoğunlaştırılması ve tam konsantre olma haline

cem‘iyyet adını verir; bir şeyden kaçan veya kararlı ve azimli bir şekilde bir şeyin üzerine yürüyen kişinin halini buna örnek gösterir. İbnü’l-Arabî’ye göre cem‘iyyet hali ve makamında olan bir kimse himmetiyle maddî şeylere de tesir edebilir. Allah insanı huzuruna getirip tefrikası olmayan bir cem‘iyyet haline ulaştırınca ona ezelde vermeyi irade ettiği şeyleri ihsan eder. Cem‘iyyet hali diğer haller gibi geçici olduğundan bu halden çıkan sâlik tefrika haline geçer.

Azîz Nesefî “büyük bir nimet ve ferahlık” diye nitelediği cem‘iyyet halini sükûn ve huzur hali olarak anlar; bunun da emniyet, sıhhat, kanaat ve âlimlerle sohbet ederek bulunacağını, mal ve makamın ise sadece tefrika sebebi olacağını ifade eder. Gönlün huzur ve sükûn halinde olmasına “cem‘iyyet-i hâtır”, huzursuz ve kaygılı olmasına “tefrika-i hâtır” denir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Istılâhâtü'sûfiyye, s. 41; et-Taʿrîfât, "Cemʿiyyet" md.; Tehânevî, Keşşâf, "Cemʿiyyet", I, 235; el-Muʿcemü's-sûfî, "Cemʿ", md.; Ca'fer Seccadî, Ferheng, Tahran 1350, s. 130, 157; İbnü'l-Arabî, Fusûṣ (Afîfî), I, 158; a.mlf., el-Fütûhât, II, 632; Azîz en-Nesefî, İnsân-ı Kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 166; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, Kahire 1303, s. 53.

Süleyman Uludağ

CEM‘İYYET-i İLMİYYE

(جمعيت علميه)

İslâm inanç ve kültüründen uzaklaşmadan Batı’daki ilmî gelişmelerin takip edilmesi gerektiğini düşünen ulemânın kurduğu, Mecmûa-i Ulûm adlı dergiyi çıkaran cemiyet.

(bk. MECMÛA-i ULÛM)

CEM‘İYYET-i İLMİYYE-i İSLÂMİYYE

(جمعيت علميهء اسلاميه)

II. Meşrutiyet döneminde kurulan, siyasî, ilmî ve dinî konularda etkili çalışmalarıyla tanınan cemiyet.

Cemiyetin kuruluşu, amaç ve çalışmaları, 1326 (1908) yılında yayımlanan seksen altı maddelik nizamnâme yanında yayın organı ve başlıca kalıcı eseri olan Beyânülhak* adlı haftalık gazetede çıkmış yazılardan öğrenilmektedir. Ayrıca o günlerde neşredilen birçok dergi ve gazete cemiyet çalışmalarına büyük ölçüde yer vermiştir.

Nizamnâmede cemiyetin kuruluş amacı, teşkilâtın yapısı, çeşitli konulardaki encümenlerin çalışma tarzı belirtilmiştir. Buna göre cemiyet merkezi umûmî, merkezi ilmî ve encümen-i ilmiyye adlı üç ana organdan oluşuyordu. Nizamnâmenin birinci maddesinde cemiyetin başlıca gayeleri, devlet yönetiminde meşveret usulünün korunması, hükümetin dinî konulardaki çalışmalarının desteklenmesi ve takibi, hilâfetin yaşatılması, devlet icraatının mümkün olduğu kadar şeriat ölçülerine yaklaştırılması, umumi terbiye ve İslâm âdâbının yaşatılması, din ilkelerinin müslümanlara kolaylıkla anlatılabilecek bir şekle sokulması, din öğretiminin bütün eğitim ve öğretim kurumlarına yaygınlaştırılması, din aleyhtarlarının tartışmaya açık gördükleri meselelerin incelenerek gerçeklerin ortaya çıkmasına çalışılması, İstanbul ve taşradaki medreselerin zamanın ihtiyaçlarına göre ıslahı şeklinde sıralanmıştır. Cemiyetin çeşitli organlarının oluşturulmasını ve çalışma esaslarını ayrıntılı bir şekilde tesbit eden nizamnâmede üyelerin, belirtilen amaçlar yönünde çalışmaları yanında “ahkâm-ı dîniyye ve âdâb-ı İslâmiyye”ye sıkı sıkıya bağlı olmalarını gerektiren hükümler konulmuş,

ayrıca bunu taahhüt eden bir de “yemin sûreti” yer almıştır. Üye sayısının artmasını sağlamak üzere rehberlik sisteminin getirildiği nizamnâmede bütün medrese talebeleri cemiyetin tabii üyesi sayılmış, üyelere verilen cemiyet kimlik kartının hazırlık sınıfı dışındaki bütün öğrencilere verilebileceği (md. 52), çok gizli tutulacağı belirtilen bu kartı taşıyan üyelerin cemiyet adına gayeye uygun çalışmalarda bulunabileceği ifade edilmiştir (md. 51). Ayrıca nizamnâmede, cemiyetin amacı bakımından genel merkez üyelerinin ilim adamlarından oluşması, ancak ihtiyaca göre askeriye, mülkiye, adliye, maarif, teknik, ticaret ve sanayi gibi çeşitli mesleklerden de en az birer üye bulundurulması öngörülmüştür.

II. Meşrutiyet döneminin siyasî, sosyal ve kültürel ortamı içinde şiddetli bir istibdat aleyhtarı ve İttihat ve Terakkî taraftarı olan Cem‘iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye, meşihatı ve siyasî iktidarı doğrudan ilgilendiren birçok konuyu kendi çalışma alanı içinde görmüş, zamanın siyasî ve sosyal olaylarına çeşitli imkân ve vasıtalarla müdahale etmeye çalışmıştır. Kurucuların isimleri nizamnâmede ve yayın organında gösterilmiyorsa da cemiyet adına kaleme aldıkları yazılar ve beyannâmelerden Mustafa Sabri Efendi, Şehrî Ahmed Efendi, Mehmed Fatin (Gökmen), Küçük Hamdi (Elmalılı Muhammed Hamdi), Hayret (Adanalı), Hâlis, Mehmed Ârif ve Hüseyin Hâzım’ın cemiyetin kurucuları oldukları söylenebilir. En faal ve etkili üyenin Mustafa Sabri Efendi olduğu, Beyânülhakk’ın başyazarlığını yürütmesinden ve birçok yazıda cemiyet adına açıklamalarda bulunmasından anlaşılmaktadır.

Beyânülhak’ta, mesul müdür Mehmed Fatin imzasıyla çıkan bir yazıda Cem‘iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye’nin siyasî, ilmî ve dinî bir dernek olduğu belirtilmiş, bu üç temel sahadaki görev ve sorumlulukları ayrıntılı bir şekilde anlatılmış, ayrıca cemiyetin Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti’ne bağlılığı ifade edilmiştir (Beyânülhak, I, 10, 11). Ancak daha sonra aynı gazetede cemiyetin İttihat ve Terakkî Cemiyeti’yle ilgisi olmadığı duyurulmuşsa da cemiyet siyasî faaliyetlerine yine devam etmiş, özellikle 31 Mart Vak‘ası karşısında aktif bir tavır takınmıştır. İstibdadı reddederek meşrutiyeti ısrarla savunan cemiyet, bu olayın meşrutî idareye son verebileceği endişesiyle din adına bu hareketi destekleyenleri şiddetle eleştirmiş, bunun şeriatla ilgisi bulunmayan irticaî bir vak‘a olduğunu ileri sürmüştür. 31 Mart Vak‘ası’nın bastırılmasında, cemiyetin olayın hemen

başlarında takındığı bu tavrın çok etkili olduğu Sırât-ı Müstakîm, Sabah, Tercümân-ı Hakîkat, Yeni Gazete gibi yayın organlarıyla Beyânülhakk'ın birçok sayısındaki yazı ve beyanatlardan anlaşılmaktadır (cemiyetin bu konudaki dört beyannâmesi için bk. Beyânülhak, II, 687-688; ayrıca bk.M. Sabri, M. Fatin ve Küçük Hamdi imzalı yazılar, II, 693, 698, 721, 747).

Cemiyetin çalışmaları zamanın iktidarınca desteklenirken yer yer hükümet uygulamalarına yönelttiği eleştiriler üzerine İttihat ve Terakkî ile arası açılmış, cemiyetin siyasetle uğraşması parti tarafından zararlı ve tehlikeli görülmeye başlanmıştır. Buna karşılık Beyânülhak'ta Mustafa Sabri imzasıyla çıkan cevabî yazıda, ulemânın siyasî konularla ilgilenmekten alıkonulması halinde onların temel görevi olan "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" hizmetinin ortadan kalkacağı, bu hakkın kaldırılmasını ise ulemânın kesinlikle kabul etmeyeceği duyurulmuş ve partinin kendilerini desteklemekten vazgeçen bu tavır değişikliği kınanmıştır (Beyânülhak, VI, 2360-2362).

Cemiyet dinî irşad alanında müftü ve vâizlere, medrese talebelerine ve cemiyet üyelerine yönelik önemli faaliyetler gösterdiği gibi resmî ve idarî makamların

da bu konulara ilgi ve desteğini çekmeye çalışmıştır. Cemiyetin himayesinde camilerde yapılan vaaz ve irşad faaliyetlerinin yanında cemiyet merkezinde halka açık konferanslar verildiği, yurt dışından gelen ilim adamlarının da bu faaliyetlere katıldığı, buralarda yapılan konuşmaların sözlü ve yazılı olarak değerlendirilmeye tâbi tutulduğu görülmektedir (Beyânülhak, III, 1135, 1512).

Cemiyetin en önemli faaliyetlerinden biri de örgün eğitim konusudur. Yıllardan beri tartışılan medreselerin ıslahı meselesini sistemli bir şekilde ele alan cemiyet, Beyânülhakk'ın ilk sayılarından itibaren bu konuya öncelik vererek medresenin hukukî ve malî esaslarını hür bir anlayışla tesbite çalışmış, buralarda okutulacak derslerin müfredatını, genel ve özel öğretim metotlarını belirleyen makaleler yayımlamıştır.

13 Şubat 1910 tarihinde neşredilen "Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi"nin hazırlanmasında cemiyetin önemli katkıları olmuştur. O günün şartlarına

göre çok ileri bir anlayışla medrese ıslahatı hakkında müderrislerden, hatta öğrencilerden görüş ve teklifler alan cemiyet aynı konuda özel komisyonlar kurmuş, topladığı görüş ve teklifleri yayın organlarında tartışmaya açmıştır. Cemiyetin öncülüğünde yapılan bu çalışmalar sonucunda 30 Kânunusâni 1325'te (12 Şubat 1910) Fâtih Tophâne Medresesi'nde, medreselerin yeni programını tanıtmak üzere düzenlenen ve gerek devlet ileri gelenleri gerekse ilim adamlarınca büyük ilgiyle karşılanan geniş çaplı bir toplantıdan (konuşmalar için bk. SM, III, 379-382; Türkiye Maarif Tarihi, I, 121) on üç gün sonra padişahın onayından çıkan "Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi" Beyânülhak'ta yayımlanmıştır (III, 1285-1300). O günkü basında cemiyetin medreselerin ıslahatında gösterdiği başarı övülmüş ve teşekkürle karşılanmıştır (SM, III, 378). Cemiyetin ayrıca kadınların öğretimine (Beyânülhak, III, 1455; V, 2095, 2265), din eğitim ve öğretiminde genel ve özel öğretim metotlarının araştırılmasına dair birçok çalışmaya girdiği anlaşılmaktadır (a.g.e., I, 453, 468; II, 1059; III, 1249).

Eğitim ve öğretimde öğrencilerin sosyal ve psikolojik şartlarını dikkate almanın gereğini zaruri gören cemiyet, Beyânülhak'ta bu konuyu ele alan yazılara da yer vermiştir. Özellikle Balkanlar'daki azınlık çocuklarının eğitimine gösterdiği ilgi, o bölgede yaşayan Osmanlı vatandaşları arasında memnuniyetle karşılanmış, birçok veli cemiyete bu çalışmalarından dolayı teşekkür etmiştir (a.g.e., II, 217; V, 2114).

1908 Meşrutiyeti'nden sonra o güne kadar hiçbir devirde görülmeyen kapsamda gündeme getirilen devlet, millet, aile, eğitim, bir ölçüde ekonomi (sigorta vb.), meclis ve yetkileri, kanun yapma yetkisi ve usulü, halifenin yetkilerinin sınırı, hükümet ve meclisle ilişkileri, şeyhülislâmın hükümet ve meclis nezdindeki yeri ve yetkisi gibi konular da cemiyet adına neşredilen bildiriler veya Mustafa Sabri, Küçük Hamdi, İbn-i Hâzım, Ferid ve Manastırlı İsmâil Hakkı gibi önde gelen üyelerin imzalarını taşıyan yazılarla tartışma konusu yapılmıştır (bk. Beyânülhak, I, 326, 371, 384, 399, 409, 445; II, 631, 633, 683, 719, 775, 815, 828).

Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye üyelerinin siyasî anlaşmazlıklara düşmesi, bir kısmı İttihat ve Terakkî Fırkası'nı desteklerken bazılarının bu partiye karşı kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na girmesi yüzünden dört yıl boyunca yürütülen başarılı çalışmalar devam ettirilememiş, üyeler çeşitli

takibata uğramış, cemiyetin şube ve teşekkülleri kapanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cem‘iyyet-i İlmiyye Nizamnâmesi, İstanbul 1326, s. 23; Beyânülhak, madde içinde gösterilen yerler; Osman Nuri [Ergin], Şehir Eminleri, İstanbul 1927, s. 304; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 121, 292-294; Tarık Z. Tunaya, İslâmcılık Akımı, İstanbul 1931, s. 134, 137; Cerîde-i İlmiyye, Islâh-ı Medârise Dâir Nusha-i Fevkalâde, İstanbul 1332; “Meclisi Umûmî-i Millî Kararnâmesidir”, SM, II/34 (1326), s. 115; “Yeni Gazete Refîkimizin 3 Safer 328 Tarihli Nüshasından Aynen: «Âlem-i İslâm’a Bir Tebşîr: Medâris-i İslâmiyye’de Bir Hatve-i Tekâmül”, a.e., III/76 (1326), s. 378, 379-382; Volkan Gazetesi (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992, s. 505, 530.

Halis Ayhan

CEM‘İYYET-i İLMİYYE-i OSMÂNİYYE

(جمعيت علميهء عثمانيه)

Tanzimat döneminde Osmanlı aydınları tarafından modern ilmi ve kültürü yaymak için kurulan cemiyet.

Tanzimat’ın getirdiği geniş çaptaki modernleşme hareketiyle Osmanlı Devleti’nde eğitimi yeniden düzenleme, bilim ve teknikte ilerleme hedefine yönelik olarak “meclis” ve “encümen” adı altında bazı resmî teşekküller kurulmuştur. Bunların ilki, Sultan Abdülmecid’in emriyle eğitim sisteminin ıslahı için kurulan Meclisi Muvakkat’tır. Bu mecliste alınan kararları uygulamak üzere bir de Meclisi Maârif-i Umûmiyye oluşturulmuş ve burada eğitimle ilgili bazı temel kararlar alınmıştır. Bu kararlar arasında İstanbul’da bir dârülfünun kurulması da vardı. 1851 yılında, dârülfünunda okutulacak ders kitaplarının telif ve tercümesi için Encümen-i Dâniş adıyla bir kurul oluşturulmuştur. Gerek Encümen-i Dâniş gerekse adları geçen meclisler devlet tarafından teşkil edilmiş ve devletin maarif politikasına uygun çalışmalarda bulunmuş kurumlardır. İlk defa bu sıralarda bazı Osmanlı aydınları meslekî olmayan, statü ve şekil itibariyle devlet tarafından daha önce kurulmuş meclis ve encümenlerden farklı yapıda olan Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye adlı bir cemiyet kurmaya karar vermişler, Petersburg sefiri Halil Bey’in imzasını taşıyan bir dilekçe ile sadârete başvurulması üzerine 24 Mayıs 1861’de çıkan irâde-i seniyye ile cemiyetin çalışmalarına izin verilmiştir.

Cemiyetin gayesi, Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye’nin yayın organı ve başlıca kalıcı eseri olan Mecmûa-i Fünûn*un ilk sayısında neşredilen otuz beş maddelik nizamnâmede şöyle belirtilmiştir: 1. Cem‘iyyet-i İlmiyye-i

Osmâniyye, kitap telif ve tercümesi ve umuma ders i‘tâsı, velhâsıl her türlü vesâit-i mümkine ile memâlik-i mahrûse-i şâhânede intişâr-ı ulûm ve fünûna sa‘y ü ikdâm edecektir. 2. Cemiyet ulûm ve maarife ve ticaret ve sanayie dair Mecmûa-i Fünûn unvanıyla beher mâh ibtidâsında bir gazete çıkaracak ve işbu mecmua... âzanın cümlesine meccânen birer nüshası i‘tâ olunacaktır. 3. Cemiyet mesâil-i dîniyye ve zamân-ı hâl politikası mebâhisinden ihtiraz edip kendisine takdim olunan lâyihaların dahi mevâdd-ı mezkûreden ârî olmasına dikkat ve itina edecektir (Mecmûa-i Fünûn, I/1, s. 2; İsmail Doğan bu maddeleri bazı yanlış okumalarla kitabına aktarmıştır, bk. Tanzimat’ın İki Ucu, s. 154). Cemiyetin gaye edindiği eğitim ve kültür faaliyetleri devletin benimsemiş olduğu faaliyetlere paralel mahiyettedir. Dâimî üye, dâimî olmayan üye ve muhabir üye olmak üzere üç ayrı statüde üyesi olan cemiyetin âzaları arasında din ve ırk farkı gözetilmemektedir. Ancak seçilebilmek için aranan şartların başında üyenin Arapça, Farsça ve Türkçe yanında Fransızca, Almanca, İngilizce,

İtalyanca ve eski Yunanca gibi Batı dillerinden birini bilmesi gelmektedir. Dâimî üyeler mutlaka Osmanlı tebaasından seçilecektir. Cemiyet’in kurucu üyelerine “ruûs” verilmiştir. Üyelerin görevleri şunlardır: Dâimî üyeler “vakit ve vukufları müsait olduğu takdirde” Mecmûa-i Fünûn’a makale yazacaklar, ayrıca kendi ihtisas alanlarında ders vereceklerdir. Diğer üyeler de isterlerse makale yazabileceklerdir. Kitap telif ve tercümesinde ise fark gözetilmeksizin bütün üyeler bilgileri nisbetinde eser yazmaya çalışacaklardır.

Cemiyetin otuz üç dâimî ve sekiz dâimî olmayan üyesi vardı. Dâimî üyelerin on altısı Tercüme Kalemi’nde memur ve mütercim, on biri çeşitli memuriyetlerde, üçü Mühendishâne hocası, ikisi kurmay subay, biri de Mektebi Harbiyye’de subaydı. Dâimî üyelerden on biri gayri müslimdi. Kurucu üyeler arasında ulemâdan hiç kimsenin bulunmaması dikkat çekicidir. Bu husus, Tanzimat’tan önce başlayan modernleşme süreci içerisinde yetişen yeni tip aydınların eski ulemâ sınıfının toplum ve devlet kademelerindeki yerlerini hızla aldığını gösterir. Mecmûa-i Fünûn’un yöneticisi Münif Mehmed Efendi (Paşa) cemiyetin başkanı olarak bilinirse de ilk başkan Petersburg sefiri Halil Bey olup Münif Paşa “reis kāimmakām-ı evvel”i idi.

Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye, tanınmış birçok ilim adamı ve devlet ricâli ile Joseph von Hammer, J. Redhouse gibi bazı yabancı bilginlerin üye olduğu Encümen-i Dâniş'in etrafında oluşan fikir hareketlerine karşı bir tavır geliştirmiştir. Encümen-i Dâniş'in en faal üyesi olan Ahmed Cevdet Paşa'nın temsil ettiği muhafazakâr ilim zihniyetine karşı Münif Mehmed Paşa fen zihniyetini öne çıkarmıştır. Türk kültür ve eğitim tarihinin önemli meseleleriyle ilgili daha sonraki bütün gelişmelerde bu iki zıt anlayışın tesiri görülmüştür (Berkes, s. 232).

Cemiyet belirli bir merkezi olmaksızın Mecmûa-i Fünûn'un ilk dört sayısını yayımlamış, ikinci sayının bir nüshasını devrin padişahı Sultan Abdülaziz'e takdim ederek onun dikkatini çekmiştir. 12 Ağustos 1862 tarihli irâde-i seniyyede Mecmûa-i Fünûn'un padişah tarafından görüldüğü belirtilmektedir. Daha sonra devrin sadrazamı Fuad Paşa tarafından Çiçekpazarı'ndaki Taş Mektep binası cemiyete merkez olarak tahsis edilmiştir.

Avrupa dilleri ve "fünûn-ı nâfia" ile ilgili ücretsiz derslerin de verildiği cemiyet merkezinde bir kütüphane ve okuma salonu açılmış, bu salonda otuzdan fazla Türkçe, Fransızca, İngilizce, Rumca ve Ermenice gazete ve dergi okuyuculara sunulmuştur. Ayrıca kütüphanede müsbet ilimlere dair yabancı dilde yazılmış 1000 kadar kitap bulundurulmuştur.

Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye, şimdiye kadar sanıldığı gibi Avrupa'da kurulan Royal Society ve Académie des Sciences benzeri, ilim adamlarının oluşturduğu bir ilmî cemiyet olmayıp daha ziyade Batı kültürünü tanıma imkânı bulan ve lisan bilen devlet adamlarından teşekkül eden bir kuruluştur. Müessese olarak da uzun süre devam edebilecek şekilde planlanmamıştır.

Cemiyetin faaliyetleri, Avrupa'da gelişen modern bilimleri genç aydınlara tanıtmak şeklinde özetlenebilir. Kuruluşun içinde mütehassıs ilim adamı ve araştırmacıların bulunmaması, faaliyetlerin daha verimli hale gelmesini engellemiştir. Esasen cemiyetin ilmî araştırmaları hedef alan bir gayesi olmamıştır. Aslî görevlerinden saydığı "ma‘lûmât-ı nâfia"ya dair kitap ve risâle telif ve neşri gibi faaliyetlerini ise yerine getirememiştir. Cemiyet başkanı Halil Bey'in ve diğer üyelerin memuriyetlerinden dolayı başka

yerlere tayini de cemiyetin çalışmalarını olumsuz yönde etkilemiş, bu sebeple cemiyet beş yılı aşkın bir süre faaliyet gösterdikten sonra kapanmıştır.

Büyük bir heyecan ve romantik üslûp içerisinde “ulûm ve fünûn”u her türlü problem ve sıkıntının çaresi sayan Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye üyeleri, modern fizik ilimlerini Türk okuyucusuna âdeta metafizik dogmatik gerçekler olarak sunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London 1961, s. 432; a.mlf., “Djemʿiyyet-i ʿIlmiyye-i ʿOthmāniyye”, EI² (İng.), II, 532; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1975, s. 66; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 232; Yeşim Işıl, Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmûa-i Fünûn (lisans tezi, 1986), İÜ Siyasal Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Cemiyeti İlmiye-i Osmaniye’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İstanbul 1987, s. 200-220; a.mlf., “Modernleşme Süreci İçinde Osmanlı Devletinde İlmî ve Meslekî Cemiyetleşme Hareketlerine Genel Bir Bakış”, a.e., s. 1-31; a.mlf., “Osmanlı Devletine 19. y.y.’da Bilimin Girişi ve Bilim-Din İlişkisi Hakkında Bir Değerlendirme Denemesi”, Toplum ve Bilim, sy. 29/30, İstanbul 1985, s. 79-102; İsmail Doğan, Tanzimat’ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul 1991, s. 154-155; Ebüzziya Tevfik, “Münif Paşa”, Yeni Tasvîr-i Efkâr, 28-30 Kânunusâni 1910/10-12 Şubat 1910, s. 251, 252, 253; Mecmûa-i Fünûn, sy. 1-47, İstanbul 1279-84; İsmail Eren, “Cemiyeti İlmiye-i Osmaniye’nin Faaliyet ve Tesirleri”, TTK Bildiriler, II (1973), s. 689-693.

Ekmeleddin İhsanoğlu

CEM‘İYYET-i MÜDERRİSÎN

جمعيت مدرسين

Müderrislerle ilgili bir meslek cemiyeti olarak 1919’da kurulan, aynı yıl Teâlî-i İslâm Cemiyeti adını alarak siyasî ve sosyal faaliyetlerde de bulunan cemiyet.

(bk. TEÂLÎ-i İSLÂM CEMİYETİ)

CEM'İYYET-i SÛFİYYE

(جمعيت صوفيه)

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra tarikat mensuplarının İstanbul'da kurdukları cemiyet.

II. Meşrutiyet'ten sonra çeşitli din, mezhep ve tarikat mensupları dernekler kurarak, gazete ve mecmualar yayımlayarak aralarındaki bağları kuvvetlendirmenin yollarını aramışlardır. Kendilerini bu cereyanın içinde bulan sosyal gruplardan biri de tarikat mensuplarıdır.

Cem'iyyet-i Sûfiyye, Topkapı Tramvay caddesi Molla Gürânî Camii'nin karşısında kendine ait binada 1327'de (1911) faaliyete geçmiştir. Cemiyetin reisi Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, ikinci reisi ise Kelâmî Dergâhı postnişini Esad (Erbilî) Efendi idi. Cemiyet nizamnâmesinin birinci maddesinde kuruluş gayeleri şöyle sıralanmıştır: 1. Kardeşlik bağlarını kuvvetlendirmek; 2. Tarikat ehlinin ahlâkını güzelleştirmek, maddî ve mânevî gelişmesine hizmet etmek; 3. Tarikatların şan ve şerefine yakışmayan halleri önlemeye çalışmak; 4. Dervişlerin ihtiyaçlarını karşılamak. Nizamnâmenin ikinci maddesinde cemiyetin siyasetle meşgul olmayacağı, üçüncü maddesinde de bütün dervişlerin cemiyetin tabii üyesi olduğu belirtilmiştir.

Cemiyetin yayın organı Mart 1327 (Mart 1911) tarihinde haftalık olarak yayımlanmaya başlanan Tasavvuf mecmuasıdır. Mecmuanın yöneticisi olan Şeyh Safvet (Yetkin) daha sonra cemiyetin ikinci reisi olmuştur. Belli aralıklarla cemiyetin merkez binasında verilen meslekî konferanslardan başka özellikle üzerinde durulan diğer konular şunlardır: 1. Başlangıçtan günümüze kadar tasavvufun bütün yönlerini ele alan bir tasavvuf tarihi hazırlamak; 2. Tasavvufla ilgili olarak yazılmış bütün eserleri içine alan

geniş bir kütüphane kurmak. Ancak tasavvuf tarihi hazırlama konusunda bazı şahıslarla yazışmalar yapıldığı Mehmet Ali Ayni'nin bir yazısından (bk. İntikad ve Mülâhazalar, s. 186) anlaşılıyorsa da kurulması düşünülen kütüphane için girişilen faaliyetler hakkında yeterli bilgi yoktur.

1908'de Meşrutiyet'in ilânından hemen sonra Şeyh Nâilî Efendi tarafından kurulmaya çalışılan Cem'iyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'nin tarafını tutan Muhibbân mecmuası ile Tasavvuf mecmuası arasında zaman zaman tartışmalar olmuştur. Muhibbân, özellikle Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin tasavvufa karşı olduğunu söyleyerek onun Cem'iyyet-i Sûfiyye'ye başkan seçilmesini tenkit ederken Tasavvuf da Mûsâ Kâzım'ın ehl-i tarîk olduğunu ve bazı tasavvufî eserler tercüme ettiğini yazmıştır. Diğer meşhur bir tartışma da Şeyh Safvet ile İzmirli İsmâil Hakkı arasında, tasavvuf kitaplarında yer alan hadislerin sıhhat derecesi konusunda cereyan etmiş, daha sonra tartışmanın sınırları tasavvufun birçok meselesini içine alacak biçimde genişlemiştir. Şeyh Safvet'in ikinci reis olduğu cemiyetin idare heyetinde, aynı zamanda Şâzelî hilâfetnâmesine sahip olan İsmâil Hakkı da üye olarak bulunmaktaydı. Bu ilmî tartışmalar daha sonra iki ayrı kitap halinde neşredilmiştir (İsmâil Hakkı İzmirli, Hakkın Zaferleri, İstanbul 1341; Şeyh Safvet, Tasavvufun Zaferleri, İstanbul 1343).

Bu tartışmalardan anlaşıldığına göre devrin şeyhülislâmını kendilerine reis seçen Cem'iyyet-i Sûfiyye daha çok devletin resmî görüşü çerçevesinde faaliyet gösterirken Muhibbân grubu daha geniş ve daha serbest bir ortam aramaktaydı.

Sonraki yıllarda cemiyetin idare heyetinde görev alan bazı isimler şunlardır: Şeyh Osman Efendi, Şeyh Kutbüddin Efendi, Tevfik Efendi, Şeyh Abdülbâki Efendi, Şeyh Ali Efendi, Şevketî Efendi, Saîd Efendi, İzmirli İsmâil Hakkı Bey, Mahmud Bey, Kâtib-i Umûmî Nûrullah Bey, Muhasebeci Şeyh Sâdeddin Efendi. Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin hangi tarihe kadar faaliyet gösterdiği tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Ali Ayni, İntikad ve Mülâhazalar, İstanbul 1339, s. 186; İsmâil Hakkı İzmirli, Hakkın Zaferleri, İstanbul 1340; Şeyh Safvet, Tasavvufun Zaferleri, İstanbul 1343; Türkiye Maarif Tarihi, I, 229, 300; Mustafa Kara, Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1980, s. 250; a.mlf., "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", Hareket, sy. 8, İstanbul 1979, s. 16-22; Muhibbân, İstanbul 1325-28 (muhtelif sayılar); Tasavvuf, İstanbul 1327-29 (muhtelif sayılar).

Mustafa Kara

CEM‘İYYET-i TEDRÎSİYYE-i İSLÂMİYYE

(جمعيت تدريسيهء اسلاميه)

Yetim ve fakir müslüman çocuklarını okutmak maksadıyla 1864’te kurulan, 1935’te Türk Okutma Kurumu, 1953’te Dârüşşafaka Cemiyeti adını alan cemiyet.

(bk. DÂRÜŞŞAFAKA)

CEM‘İYYET-i ULEMÂ FIRKASI

1917 yılında Türkistan’da faaliyet gösteren siyasî parti.

Şubat 1917 ihtilâli ile Rusya’da Çarlık’ın devrilmesi üzerine Moskova’da geçici hükümet iş başına geldikten sonra müessisân meclisi (kurucu meclis) için seçimlerin yapılması kararlaştırıldı. Bu hürriyet ortamında Rusya’da birçok siyasî teşekkül ortaya çıktı. Cem‘iyyet-i Ulemâ Fırkası da Haziran 1917’de, Türkistan Genel Valiliği’nin çeşitli dairelerinde tercümanlık ve hususi dava vekilliği yapan Akmescidli Şîr Ali Lapin önderliğinde Taşkent’te kuruldu ve temmuzda yapılan Taşkent Belediye Meclisi seçimlerinde oyların % 60’ını alarak altmış beş üye kazandı. Cedîdci Şûrâ-yı İslâm ve diğer Türk milliyetçileri ise % 10, sosyalist ihtilâlciler de % 25 nisbetinde oy elde ettiler. Bolşevikler’le beraber sosyal demokratlar ise ancak üç üyelik kazanabildiler.

Cem‘iyyet-i Ulemâ’nın Çarlık dönemi vali yardımcılarından olan monarşist Likoşin’i belediye başkanı seçmesi, millî ve ihtilâlci teşekküller tarafından tepkiyle karşılandı. Monarşist ve liberal bir Rus’u Cedîdci âlim ve münevverlere tercih edecek kadar siyasî hatalara düşen Cem‘iyyet-i Ulemâ Fırkası daha sonra yapılan kurucu meclis seçimlerinde bir varlık gösteremedi.

Şîr Ali Lapin, kendi cemiyeti adına geçici hükümetin Türkistan Komitesi’ne bir proje sundu. Buna göre mahallî meclis, şeyhülislâmın başkanlığında bir mahkeme-i şer‘iyye (senato) olarak teşekkül edecekti. Rusya’da Türkistan hakkında çıkarılacak her kanun mahkeme-i şer‘iyyenin tasdikinden geçecekti. Cemiyet ayrıca İslâm adliyesinin kurulması görüşünde idi. Kadıların verdikleri hükümler Türkistan müslümanları için kesin, davalının birisi Rus olması durumunda ise ihtiyarî olacaktı. Böylece Çarlık dönemine göre kadılıklara verilen işlerin sınırı genişletilmiş, şeriat mahkemelerinin verdiği hükümlerin de yüksek idarî ve adlî makamlar tarafından geri çevrilmesi durumu ortadan kaldırılmış olacaktı. Diğer taraftan Ekim 1917 ihtilâli ile Rusya’da komünistler iş başına geçerken Taşkent’te de 11 Kasım’da kurulan İhtilâl Komitesi iktidarı ele almıştı.

Buna karşılık Cem‘iyyet-i Ulemâ 515 delegenin katılmasıyla bir müslümanlar kongresi

düzenledi. Bu kongrede Türkistanlılar’ın kendi kendilerini idare etmesi hususunda on dört maddelik bir karar kabul edildi. Şîr Ali Lapin Taşkent’te toplanan Sovyet-Rus Kongresi’nde hazır bulundu; burada ülkesinde iktidarın Türkistanlılar’a devredilmesini talep ettiyse de bu husus kesinlikle reddedildi. Sovyetler’in de Türkistan’ın muhtariyetini tanımada istekli görünmemeleri üzerine Türkistan Millî Merkez Teşkilâtı Taşkent’i terkederek Hokand’ı millî davanın merkezi seçti. Ruslar’a karşı Türkistan’da mücadele veren çoğunlukla muhafazakâr çevrelerden meydana gelen ve anlaşmazlık içinde bocalayan Cem‘iyyet-i Ulemâ ile Cedîdci Şûrâ-yı İslâm Cemiyeti ortaya çıkan bu ümitsiz durum karşısında birleşmeye karar verdiler. 9 Aralık 1917’de Türkistan müslümanlarının IV. fevkalâde kongresi yapıldı. 10 Aralık’ta da Demokratik ve Federatif Rusya Cumhuriyeti çerçevesinde Türkistan’ın mahallî muhtar bir cumhuriyet olarak ilânına karar verildi. Şîr Ali Lapin Halk Şûrası başkanı seçildi. Halk Şûrası da icrayı yürütecek hükümeti seçti. Fakat bu hükümet 12 Şubat 1918’de komünistler tarafından ortadan kaldırıldı. Millî Merkez Teşkilâtı’nın üyeleri de dağıldı. Şîr Ali Lapin önce İstanbul’a, sonra da Berlin’e gitti. 1919’un sonlarında Türkistan’a tekrar döndü ve kısa bir müddet sonra vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Velidî Togan, Hatıralar, İstanbul 1969, s. 152-182; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 362-363; Mehmet Eröz, Marxizm-Leninizm ve Tenkidi, İstanbul 1974, s. 318; Baymirza Hayit, Türkistan Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 234-235, 245-251; S. A. Zenkovsky, Rusya’da Pan-Türkizm ve Müslümanlık (trc. İzzet Kantemir), İstanbul 1983, s. 197-199, 201, 239; Mustafa Çokay, 1917 Yılı Hatıra Parçaları, Ankara 1988, s. 18-19, 26-28, 49-50, 58-63, 70.

Ali Arslan

CEM‘İYYETÜ’l-ULEMÂİ’l-MÜSLİMÎN

(جمعية العلماء المسلمين)

Cezayir’de 1931 yılında kurulan dinî, kültürel ve sosyal amaçlı bir teşkilât.

Cezayir’in Fransızlar tarafından işgal edilmesinden (1830) sonra sömürge yönetimi halkın millî ve dinî kimliğinden uzaklaştırılması için sistemli bir şekilde çalışmıştı. Halkın her türlü dinî, sosyal, iktisadî hak ve hürriyetlerinin korunacağını teminat altına alan antlaşma hükümlerine rağmen arazi ve vakıflara el konulmuş, camilerin birçoğu yıktırılmış, bir kısmı da kilise, ahır, depo veya kışla haline getirilmişti. Düzenli eğitime maddî kaynak sağlayan vakıflara el konularak Cezayir gençliğinin büyük bir kısmı eğitim imkânlarından mahrum bırakılmıştı. Ayrıca özel eğitim kurumlarının gerek açılması gerekse bu kurumlarda uygulanacak programlar sömürge yönetiminin tekeline alınarak güç şartlara bağlanmıştı. Fransız yönetimi bir taraftan kendi varlığı için tehlikeli gördüğü İslâm inancının gerçek anlamda öğretilmesini engellerken diğer taraftan da yoğun bir Hıristiyanlık propagandası sürdürmekteydi.

Fransız sömürgeciliğine karşı başta Emîr Abdülkādir el-Cezâirî’nin hareketi olmak üzere girişilen silâhlı bağımsızlık ve direniş hareketlerinin hepsi etkisiz bırakıldı. Cezayir halkı ile Doğu İslâm dünyası arasındaki ilişkiler önceleri yalnız hac ve şahsî ziyaretler çerçevesinde kalmışken siyasî etkenler ve diğer bazı sebeplerle ülkeden kaçanlarla ilim tahsili için gidenler bu İslâm ülkelerindeki ıslahat ve uyanış hareketlerinden etkilendiler. Özellikle yayın vasıtalarının yaygınlaşmasıyla bu uyanış Cezayir’de de yankı bulmakta gecikmedi. XX. yüzyılın başlarından itibaren Abdülkādir el-Meccâvî, Mevlûd b. Mevhûb, Ebü’l-Kāsım el-Hafnâvî,

Muhammed b. Mustafa el-Hoca gibi âlimlerin İslâmî eğitim ve öğretim yolundaki çabaları ferdî çerçevede kalması sebebiyle fazla bir fayda sağlayamadıysa da Cem‘iyyetü’l-ulemâ’nın ortaya çıkmasında etkili oldu. Diğer taraftan I. Dünya Savaşı ve sonrasında milletlere kendi haklarını verme konusundaki gelişmeler Cezayir’de Emîr Abdülkādir’in torunu Emîr Hâlid’in liderliğinde ilk siyasî hareketin meydana gelmesine yol açtı (1919). Sömürge yönetimi bu hareketi derhal tesirsiz hale getirip liderini Fransa’ya sürdüyse de (1923) hareketin tohumları gelişerek Cem‘iyyetü’l-ulemâ’nın doğuşunu hazırlayan etkenlerden birini oluşturdu. Diğer taraftan I. Dünya Savaşı ve onu takip eden yıllarda çıkan el-Fârûk, Zülfikār, el-İkdâm ve özellikle 1925’ten itibaren yayın hayatına katılan el-Müntekıd, eş-Şihâb, el-Cezâ᾿ir, Sada’s-Sahrâ᾿, el-Berk, el-Islâh, gibi gazeteler Cezayir halkının haklarını elde etmeleri, millî ve İslâmî kimliklerini korumaları için mücadele veriyorlardı; bu çerçevede ıslahat partisi veya ulemâ cemiyeti gibi bir teşkilât kurulması gerektiği konusu da devamlı olarak işleniyordu.

Cem‘iyyetü’l-ulemâ’nın kuruluşunda en büyük pay Abdülhamîd b. Bâdîs’e aittir. Tunus’ta Zeytûne Üniversitesi’nde okuyan ve İslâm dünyasının içtimaî, siyasî ve iktisadî şartlarıyla problemleri üzerine bilgi sahibi olan İbn Bâdîs’in 1913 yılında yaptığı hac seyahati, bu konudaki bilgi ve müşahedelerini geliştirmesi için bir fırsat teşkil etti. Medine’de bulunduğu üç ay boyunca, Muhammed Beşîr el-İbrâhimî ile birlikte, Cezayir’e döndüklerinde Kur’an ve Sünnet esaslarına göre yetişmiş bir gençlik vücuda getirmek için plan ve programlar yaptılar; döndükten sonra da bu çalışmalarına devam ettiler.

Cem‘iyyetü’l-ulemâ’nın kurucuları ile, Cezayir halkının sosyal, iktisadî, kültürel ve ilmî alanlarda ilerlemesi için faaliyette bulunmak gayesiyle bir grup aydın tarafından 1927 Temmuzunda kurulan Nâdi’t-terakkı arasında baştan beri sıkı ilişkiler mevcuttu ve Abdülhamîd b. Bâdîs ile Tayyib el-Ukbî konuşmacı olarak bu kulübün faaliyetlerine katılmışlardı. Nitekim cemiyetin kuruluş çalışmaları da Nâdi’t-terakkī’de başlatılmış ve cemiyet 5 Mayıs 1931 tarihinde burada yapılan bir toplantıda Cem‘iyyetü’l-ulemâi’l-müslimîne’l-Cezâiriyyîn adıyla resmen teşekkül etmiştir. Çoğunluğu oluşturan ıslahatçıların yanında Fransız yönetiminde görevli ve bazıları tarikat mensubu olan âlimlerin de katıldığı bu toplantıda, aralarında başından beri cemiyetin kuruluşu için faaliyet gösteren Abdülhamîd b.

Bâdîs, Muhammed Beşîr elİbrâhimî, Tayyib el-Ukbî, Mübârek el-Mîlî ve Muhammed Emîn el-Amûdî'nin de bulunduğu on üç kişi idare heyeti üyeliklerine seçildi. Cemiyetin başkanlığına da Fransızlar'la iyi ilişkiler içinde bulunan ve köklü bir aileden gelmesi, halkın desteğini sağlaması sebebiyle toplantıya katılanların güvenini kazanmış olan Abdülhamîd b. Bâdîs getirildi. Tüzüğünde siyasî konularda faaliyet göstermeyeceği, sosyal ve eğitimle ilgili problemlere hal çaresi arayacağı ve ülkenin her tarafında şubeler, kulüpler ve ilköğretim için bağımsız okullar açacağı belirtilen cemiyet, sömürge yönetimi tarafından da 31 Mayıs 1931 tarihli resmî gazetede yayımlanan kararla tanınarak resmen faaliyete geçti.

Kuruluşundan hemen sonra eğitim, kültür ve sosyal alanlarda yoğun bir

faaliyete başlayan cemiyetin bünyesinde bulunan ve aynı zamanda çoğu devlet memuru olan çeşitli tarikat mensupları ile asıl cemiyete yön veren ve faaliyetlerini sürdüren ıslahatçı ulemâ arasında ilk yıl boyunca herhangi bir anlaşmazlık görülmedi. Ancak 23 Mayıs 1932 tarihinde yeni idare heyetini seçmek için yapılan genel kurul toplantısında bir süredir hissedilen fikir ayrılıkları su yüzüne çıktı. Açıktan açığa değilse de cemiyetin faaliyetinin temelde dinî-millî bir şuuru yaymak suretiyle sömürge yönetiminden kurtulmaya yönelik olması ve Muhammed Abduh'un yolunda ıslahatçı bir çizgi takip etmesi kısa zamanda ıslahatçılarla tarikatçıları karşı karşıya getirdi. İkinci genel kurul toplantısında yönetimi ele geçirme gayretleri sonuç vermeyince tarikat mensupları ayrılarak aynı yıl içinde Cem'iyyetü ulemâi's-sünne adlı yeni bir cemiyet kurdular ve çıkardıkları el-İhlâs, ve el-Mi῾ yâr adlı gazetelerle Cem'iyyetü'l-ulemâ'ya karşı mücadele başlattılar. Fransız işgalinin başlangıcından XIX. yüzyılın sonlarına kadar sürdürülen kurtuluş hareketlerinde önemli rol oynayan tarikatlarla sömürge yönetimi arasında bu tarihlerden itibaren bir yakınlaşma başladığı ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde selefî ıslahat hareketlerinin ortaya çıkması üzerine de buna karşı olan tarikatçılarla yönetim arasında bir iş birliğinin kurulduğu görülmektedir. Islahatçıları Vehhâbîlik'le itham eden tarikatçılar sömürge yönetimine başvurarak Cem'iyyetü'l-ulemâ'nın gösterdiği faaliyetlerle kuruluş gayesinden uzaklaştığını ve bunun için yöneticilerinin cezalandırılması gerektiğini bildirdiler, ayrıca camilerde konuşmalarına izin verilmemesini istediler. Sömürge yönetimi de bu yönde karar alarak camilerde resmî görevlilerden başkalarının konuşmasını yasakladı (1933).

Ancak Cemi‘yyetü ulemâi’s-sünne fazla devam edemeyerek dağıldı.

Mevcut düzen ve hukukî şartlar çerçevesinde faaliyetlerini sürdüren ve bundan âzami ölçüde faydalanma yolunu tutan Cem‘iyyetü’l-ulemâ’nın ülke çapında faaliyetlerinin ve gücünün artması üzerine sömürge yönetimi engelleme hareketlerini ve baskılarını arttırdı. Özel okulların açılması güç şartlara bağlandı, açılmış olanların bir kısmı kapatıldı ve bazı hocalar çeşitli bahanelerle tutuklandı. 1938 ve 1939 yıllarında cemiyet üyesi olan veya cemiyetle ilgisi bulunanların hacca gitmelerine izin verilmedi. Sömürge yönetiminin, II. Dünya Savaşı arefesinde Cezayir halkının desteğini sağlamak için bütün grup ve partilerden istediği devlete bağlılık ve savaşta kendilerine yardımcı olma ilânına birçok muhitten olumlu cevap gelirken Cem‘iyyetü’l-ulemâ ile Hizbü’ş-şa‘b buna karşı çıktılar. Bunun üzerine her iki teşkilâtın yöneticilerinin bir kısmı tutuklandı, bir kısmı da sürgüne gönderildi. Savaştan sonra tekrar faaliyete geçen cemiyet bazı partilerle de iş birliğine girerek sömürge yönetiminden siyasî haklar istedi ve Cezayir bağımsızlık savaşının başlamasında önemli bir rol oynadı.

Cem‘iyyetü’l-ulemâ’nın faaliyetlerini birkaç ana grupta ele almak mümkündür.

Eğitim ve Öğretim. Fransız işgalinden sonra geçen bir asır boyunca sömürge yönetiminin sürdürdüğü politikalarla Cezayir halkı sistemli bir şekilde kendi millî ve dinî değerlerinden uzaklaştırılarak cehaletin kucağına atılmıştı. 1929-1930 yılına ait bir istatistiğe göre ortaokul ve liselerde 4752 Avrupalı öğrenciye karşılık 296, üniversitede ise 2013 Avrupalı öğrenciye karşılık sadece doksan yedi Cezayirli öğrenci okuyordu. II. Dünya Savaşı öncesinde altı-on dört yaş grubundaki 1.150.000 çocuktan ilkokula gitme imkânını elde edenlerin oranı bu sayının onda birini dahi bulmuyordu. 1950’de bile Cezayir ilkokullarında 97.400 Avrupalı öğrenciye karşılık 82.864, ortaokul ve liselerde ise 15.177 Avrupalı öğrenciye karşılık 3214 Cezayirli öğrenci okuyordu. Cezayir nüfusunun 10 milyon, Avrupalı azınlığın ise 1 milyon olduğu düşünüldüğünde aradaki uçurum daha da belirginleşmektedir. Diğer taraftan ilköğretimde Avrupalı ve Cezayirli çocuklar ayrı ayrı okullarda eğitim görüyorlardı. Fransızca’nın resmî dil olmasına karşılık halkın kendi dili Arapça’ya yabancı dil muamelesi yapılıyor ve ancak orta öğretimde seçmeli ders olarak okutuluyordu.

Halkın ve özellikle genç nesillerin kendi millî ve mânevî değerlerine dönmedikçe ülkenin sömürge olarak kalmaya devam edeceğini ve ülke insanının kendi kimliğine kavuşmadıkça bağımsızlığın mümkün olamayacağını kavrayan Cem‘iyyetü’l-ulemâ mensupları eğitim ve öğretim meselesini faaliyetlerinin ağırlık merkezi yaptılar. Camilerde ve açtıkları okullarda özellikle Kur’an, Arapça, İslâm tarihi ve Cezayir tarihi öğretilmesine önem verdiler. Bu faaliyetlerin kısa zamanda etkisini göstermesi ve rakip kuruluş Cem‘iyyetü ulemâi’s-sünne’nin başvurusu üzerine resmî görevlilerin dışındaki kişilerce camilerde vaaz ve ders verilmesinin yasaklanmasının ardından cemiyetin faaliyetlerini zorlaştırıcı uygulamalar başlatıldı. 1938’den itibaren müsaade almadan okul açılması suç sayıldı ve mevcut özel okulların kontrol altında tutularak hocaları millî temayül gösterenlerin kapatılması hükme bağlandı. Ancak bütün güçlüklere rağmen cemiyet bu yöndeki faaliyetlerini sürdürmeye devam etti. Bazı Fransız belgelerine göre bu okulların sayısı 1934’te elli beş, 1936’da 130 ve 1939’da da 350’ye ulaşmış olarak gösterilmekte ise de cemiyetin kurucularından Muhammed Beşîr el-İbrâhimî’nin bizzat kaydettiğine göre bu sayı 1951 yılında 125 idi.

Sosyal ve Kültürel Faaliyetler. Cem‘iyyetü’l-ulemâ’nın önemli hedeflerinden biri de sömürge yönetimi altında Cezayir toplumunun içine düştüğü kötü şartların düzeltilmesiydi. Bunun için de çalışmayı, adaleti ve sosyal dayanışmayı emreden İslâm esaslarına dönmek gerekiyordu. Öncelikle fakir ve kimsesizlere yardım etmek, okul ve cami yaptırmak gibi amaçlarla şehirlerin birçoğunda hayır dernekleri kuruldu. 1933’te cemiyet mensuplarının resmî camilerde ders ve vaaz vermeleri yasaklanınca bağımsız camiler yaptırma yoluna gidildi, bu arada Kisintina’da tâcirler cemiyetinin kuruluşuna öncülük edildi. Diğer taraftan kapitalizm ve sosyalizm gibi Batı kaynaklı fikir akımlarına karşı İslâm esaslarının öğretilmesine gayret gösterildi. Sosyal, sportif ve sanata yönelik kulüpler açılarak cami muhitinde gerçekleştirme imkânı bulunmayan faaliyetlere hız verildi, böylece bilhassa gençliğin diğer sosyal ihtiyaçlarının karşılanmasına çalışıldı. Kadınların eğitim ve öğretimine özellikle önem verildi. Cemiyet kültürel faaliyetlerini Fransa’daki yurttaşlarına da götürdü, oradaki çeşitli kulüpler vasıtasıyla Cezayirliler’in yoğun oldukları bölgelere ilim adamları göndererek konferanslar verdirdi.

Cemiyet ayrıca hedeflerinin gerçekleşmesi ve toplumun şuurlandırılması için yayın hayatına atıldı. Ancak 1933 yılında

çıkmaya başlayan es-Sünnetü'n-nebeviyye, eş-Şerî῾atü'l-Muhammediyye ve es-Sırâtü's-sevî adlı gazeteler kısa süre sonra kapandı. İlk sayısı 1935'te çıkan el-Besâ᾿ir ise II. Dünya Savaşı sırasında yayımını durdurdu ve savaşın arkasından tekrar çıkmaya başlayarak 1956 yılına kadar devam etti.

Siyasî Faaliyetler. Cemiyetin kuruluş tüzüğünde her ne kadar siyasî faaliyette bulunmayacağı belirtilmişse de çalışmalarının tabii bir sonucu ve İslâmiyet'te din-siyaset ayırımı yapılmamasının gereği olarak siyasî bir talep fikri kendiliğinden oluştu. Yayın organlarında doğrudan değilse de bunu ihsas eden ifade ve yazılar yer alıyordu. Ancak asıl gaye toplumu içine düştüğü cehalet, ekonomik yetersizlik ve tefrikadan kurtarmaktı. Halkın maddî ve mânevî bakımdan güçlenmesi ise sömürge yönetimi için başlı başına bir tehlikeydi. Nitekim 1954 Ocak ayında Fransız yönetimine verilen bir raporda ulemânın nüfuzunun artmasının Fransız hâkimiyeti için gerçek bir tehlike teşkil ettiği ve bunların asıl hedefinin "müslüman insan" yetiştirmek olduğu belirtilmiştir.

Mahallî seçimlere fert fert katılarak kendi adaylarını destekleme yolunu tutan cemiyetin siyasî alandaki faaliyetlerinin en önemlisi, Arapça'nın yabancı dil olmaktan çıkarılıp Fransızca gibi resmî dil haline getirilmesi, camilerin yönetim ve bakımının vakıflarının gelirleriyle birlikte müslümanlara devri, İslâmî ilimler fakültesi açılması ve İslâmî yargı teşkilâtının kurulması gibi Fransız yönetimi nezdindeki isteklerini tartışmak amacıyla 7 Haziran 1936'da Cezayir İslâm Kongresi'ni toplamak oldu. Bu toplantıya Cezayir'deki bütün siyasî partilerin temsilcileri katıldı. Cemiyetin siyasî tavır ve faaliyeti, sınırlı ve hizip taassubuna dayalı parti faaliyeti gibi olmayıp ayırım yapmadan bütün toplumu kapsıyordu. Bu konuda siyasî partilerle ortak harekete de önem veriliyordu.

Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn, doğrudan doğruya Fransız sömürge yönetimini hedef almadan eğitim ve kültür faaliyetlerine ağırlık veren bir çizgi takip ederek halkın gerçek mânada İslâm'ı kavraması ve kendi millî değerlerini tanıması için çalışmış, programı ve politikası ile ülkede dinî

düşüncenin gelişmesinde ve sömürge yönetimine karşı bağımsızlık fikrinin yerleşmesinde en önemli etkenlerden biri olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Fudayl el-Vertelânî, el-Cezâ˒irü's-sâ˒ire, Beyrut 1375/1956, s. 130-143, 198-215, ayrıca tür.yer.; Muhammed el-Beşîr el-İbrâhimî, ˓Uyûnü'l-besâ˒ir, Cezayir 1979, s. 24, 210; Mahmûd Kasım, el-İmâm ˓Abdülhamîd b. Bâdîs, Kahire 1979, s. 22-27; Ahmed el-Hatîb, Cem˓iyyetü'l-˓ulemâi'l-müslimîne'l-Cezâiriyyîn (yüksek lisans tezi, 1980), el-Câmiatü'l-Lübnâniyye, Külliyyetü'l-Âdâbiyye ve'l-ulûmi'l-insâniyye; Râbih Türkî, eş-Şeyh ˓Abdülhamîd b. Bâdîs râ˒idü'l-ıslâh ve't-terbiye fi'l-Cezâ˒ir, Cezayir 1981, s. 102-104, 106, 109, 330; Abdülkerîm Bû es-Safsâf, Cem˓iyyetü'l-˓ulemâ˒i'l-müslimîne'l-Cezâ˒iriyyîn, Kosantîne 1401/1982; Ebü'l-Kasım Sa'dullah, el-Hareketü'l-vataniyyetü'l-Cezâ˒iriyye, Cezayir 1983, II, 90, 125-126, 145, 209-210, 216, 316, 359, 373-376; III (Kahire 1975), s. 48-49, 56-57, 89, 112, 115, 118, 119, 120, 133, 158, 179; Fehmî Sa'd, Hareketü ˓Abdilhamîd b. Bâdîs ve devruhâ fî yakazati Cezâ˒ir, Beyrut 1983, s. 59-64, 68-77, 98-108, 115-122; Ahmed Hamânî, Sırâ˓ beyne's-sünne ve'l-bid˓a, Kosantîne 1405/1984, s. 320-321; Allâl el-Fâsî, el-Harekâtü'l-istiklâliyye fi'l-Magribi'l-˓Arabî, Tanca, ts. (Dâru Cesûs li't-tıbâa), s. 12-13; Bessâm el-Aselî, ˓Abdülhamîd b. Bâdîs ve binâ˒ü kā˒ideti's-sevreti'l-Cezâ˒iriyye, Beyrut 1986, s. 109-121; Mâzin Salâh Mutabbakanî, Cem˓iyyetü'l-˓ulemâ˒i'l-müslimîne'l-Cezâ˒iriyyîn, Dımaşk 1408/1988; Nasr el-Cüveylî, "Cem˓iyyetü ˓ulemâ˒i'l-müslimîn bi'l-Cezâ˒ir beyne'd-dîn ve's-siyâse", el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Magribiyye, XV/49-50, Tunus 1988, s. 107-116.

Mâzin Salâh Mutabbakanî

CEMMÂÎLÎ

الجمّاعيلي

Ebû Muhammed Takīyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-Cemmâîlî (ö. 600/1203)

Hadis hâfızı.

Rebîülevvel 541’de (Ağustos 1146) Filistin’de Nablus yakınlarındaki Cemmâîl köyünde doğdu. 543 veya 544’te doğduğu da söylenmektedir. Dımaşkî ve Sâlihî nisbeleriyle de anılır. O dönemde Filistin Haçlılar’ın istilâsı altında bulunduğu için ailesi ve akrabaları Cemmâîl’den Dımaşk’a göç etti. Hanbelî mezhebinde olmaları ve Dımaşk’ta bu mezhebin başka mensupları bulunmaması dolayısıyla şehrin dışında Kasiyûn dağı eteklerinde, sonradan Sâlihiye diye anılacak olan bir mahalle kurarak oraya yerleştiler.

Cemmâîlî, teyzesinin oğlu ve kendisinden dört ay küçük olan İbn Kudâme el-Makdisî’nin babası ve Cemmâîl hatibi Ahmed b. Muhammed b. Kudâme’den ilk derslerini aldı. Bir müddet sonra İbn Kudâme ile birlikte diğer ilim merkezlerini dolaşmaya başladı. 561’de (1165-66) Bağdat’a gitti ve Abdülkadir-i Geylânî’nin medresesine yerleşerek ondan fıkıh ve hadis okudu. Elli gün sonra Geylânî’nin vefat etmesi üzerine Bağdat’ın diğer âlimlerinden dört yıl boyunca muhtelif ilimler tahsil etti. Son derece kuvvetli hâfızası onu hadise yöneltti. Daha sonra Dımaşk, Kahire ve İskenderiye’ye gitti. Üç yıl kaldığı İskenderiye’de Ebû Tâhir es-Silefî’den 1000 cüze yakın hadis yazdığı rivayet edilir. Bu bölgedeki âlimlerden faydalandıktan sonra tekrar Dımaşk’a ve Bağdat’a döndü. Oradan İsfahan’a geçti. Burada Ebû Mûsâ el-Medînî’den çok faydalandı. Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Maʿrifetü’s-sahâbe adlı eserini ilk defa görerek inceledi. Kitapta 190 kadar hata bulduğunu söylemesi bazı kimseleri kızdırdı. Bunların kendisini öldürmek istediklerini anlayınca İsfahan’ı gizlice terketti. Daha sonra bu görüşlerini Tebyînü’l-isâbe li-evhâmin hasalet li-Ebî Nuʿaym fî Maʿrifeti’s-sahâbe adlı eserinde bir araya getirmiştir. Ebû Mûsâ

el-Medînî (ö. 581/1185), hadis ilmini Cemmâîlî kadar iyi bilen pek az kimsenin İsfahan'a geldiğini belirterek bu tenkitlerinde onun haklı olduğunu söylemektedir. Cemmâîlî Musul'a geldiğinde İbnü'l-Haşşâb gibi âlimlerden faydalandı. Burada Ukaylî'nin, İmam Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki rivayetlere geniş yer veren el-Cerh ve't-taʿdîl adlı eserini okuttuğu için Hanefîler'i öfkelendirdi ve hapse atıldı (Ebû Şâme, s. 46). Kendisini seven biri tarafından Ebû Hanîfe'ye dair bölümün eserden çıkarılıp saklanması üzerine serbest bırakıldı. Dımaşk'a dönünce Dımaşk Camii'nde Hanbelîler'e mahsus kısımda hadis dersleri vermeye başladı. Duygulu bir insan olduğu için hadis okuturken hem ağlar, hem de halkı ağlatırdı. Derslerinin büyük rağbet görmesini kıskanan bazı Şâfiîler ve özellikle Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin takdirine mazhar olan Dımaşk Kadısı İbnü'z-Zekî Muhyiddin Muhammed b. Ali ile Dımaşk hatibi Ziyâeddin Abdülmelik b. Zeyd ed-Devlaî tarafından Dımaşk valisine şikâyet edildi (596/1199-1200); Selefiyye görüşünde olan Cemmâîlî'nin Allah'ın sıfatları hususunda teşbih yanlısı olduğu iddia edildi. Ahmed b. Hanbel'i çok seven ve Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olmadığı konusunda onun gibi düşünen Cemmâîlî'nin, yaygın kanaatin aksine görüşleri bulunduğu ileri sürüldü. Valinin huzurunda yapılan görüşmelerde Selef akîdesini savunan Cemmâîlî'nin camide vaaz edip hadis okutması yasaklandığı

gibi kendisinden kısa zamanda şehri terketmesi istendi. O da bunun üzerine önce Ba'lebek'e, daha sonra da Mısır'a gitti. Mısır'da da Şâfiî fakihlerinden bazıları onun Mücessime taraftarı olduğu ve halkın inancına zarar verdiği iddiasıyla öldürülmesine fetva verince Mağrib'e sürgün edilmesi kararlaştırıldı; fakat bu emir kendisine tebliğ edilmeden 23 Rebîülevvel 600'de (30 Kasım 1203) vefat etti ve Karâfe'de toprağa verildi.

Cemmâîlî'yi takdirle anan Zehebî, dinden çıktığına dair fetva veren kimselerin, akaid esaslarının açıklanması konusunda metot bakımından onunla anlaşamayan bazı Eş'arîler'den (kelâmcılar) ibaret olduğunu söylemektedir. Allah'ı insana benzettiği iddiasına gelince, bu naslarda, Allah'a nisbet edilen "inmek", "çıkmak" (nüzûl, istivâ) gibi kavramların (haberî sıfatlar) mecazi mânalarıyla te'vil edilmelerinin isabetli olmayacağı görüşünden kaynaklanmaktadır. Aslında bu görüş Hanbelîler ile bazı muhaddislerin müşterek bir kanaatidir.

Cemmâîlî'den hadis tahsil edenler arasında, her biri hadis hâfızı olan oğulları İzzeddin Ebü'l-Feth Muhammed, Cemâleddin Ebû Mûsâ Abdullah ile fakih olan oğlu Muhyiddin Ebû Süleyman Abdurrahman, ayrıca Ruhâvî, Muvaffakuddin diye bilinen Abdüllatîf el-Bağdâdî ve tanınmış muhaddis Ziyâeddin el-Makdisî gibi âlimler bulunmaktadır. Kıraat ve Arap dili âlimi, muhaddis Ebü'l-Yümn el-Kindî, Dârekutnî'den sonra Cemmâîlî gibi bir hadis hâfızının gelmediğini belirtmiştir. Ziyâeddin el-Makdisî'nin söylediğine göre de devrin muhaddisleri Cemmâîlî'nin bir benzerini görmediklerini itiraf etmişlerdir.

Cemmâîlî'nin heybetli bir görünüşü, sert bir tabiatı, son derece güçlü bir hâfızası vardı. Kendisine sorulan hemen her hadisin ne derece sağlam ve râvilerinin ne kadar güvenilir olduğunu ayrıntılarıyla bilirdi. Bununla birlikte gurura kapılacağı endişesiyle elinde kitap bulunmadan hadis rivayet etmezdi. Talebeleriyle çok ilgilenir, onları ilim öğrenmeye ve bu maksatla muhtelif ilim merkezlerini dolaşmaya teşvik ederdi. Doğru olduğuna inandığı bir şeyi çekinmeden söyleyen Cemmâîlî, haksızlığa dayanamaz, güçlü ve heybetli yapısıyla kötülükleri bizzat engellemeye çalışırdı. İsfahan'da ve Mısır'da bulunduğu sıralarda halkın kendisine gösterdiği saygı ve aşırı ilgiden ötürü yolda rahatça yürüyemezdi. Çok cömertti. Para biriktirmeyi sevmez, eline geçeni ihtiyaç sahiplerine gizlice dağıtırdı.

Eserleri. 1. ʿUmdetü'l-ahkâm*. el-ʿUmde fi'l-ahkâm fî meʿâlimi'l-helâl ve'l-harâm adıyla da anılan eser, Sahîh-i Buhârî ile Sahîh-i Müslim'deki ahkâmla ilgili 420 kadar hadisi konularına göre sıralayarak bir araya getirmiştir. Birçok şerhi bulunan kitap Mustafa Abdülkadir Atâ tarafından Beyrut'ta basılmıştır (1406/1986). 2. el-Mihne an imâmi Ehli's-sünne ve kāʾidihim ile'l-cenne. Ahmed b. Hanbel'e halku'l-Kur'ân* meselesinden dolayı yapılan eziyetlere dairdir (Kahire 1932). Eser Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî tarafından da Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1987). 3. en-Nasîha fi'l-edʿiyeti's-sahîha. Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Taberânî'nin mu'cemleri vb. eserlerden derlediği Hz. Peygamber'in muhtelif konulara dair 114 kadar duasını ihtiva etmektedir. Eser Abdülkadir el-Arnaût ve Mahmûd el-Arnaût tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır (1405/1985). 4. Sîretü'n-nebî ve ashâbühü'l-ʿaşere. Eseri H. ed-Denâvî neşretmiştir (Beyrut 1986). 5. el-Kemâl* fî esmâʾi'r-ricâl. el-Kemâl fî

maʿrifeti’r-ricâl adıyla da anılan eser, rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan râvilerin hal tercümelerini ihtiva eden ilk çalışmadır. Tanınmış birçok İslâm âlimi bu esere zeyil mahiyetinde kitaplar kaleme almışlardır. el-Kemâl’in yazma bir nüshası Millet Kütüphanesi’ndedir (Feyzullah Efendi, nr. 1506-1508). 6. el-Misbâh fî ʿuyûni’l-ehâdîsi’s-sıhâh. Sahîhayn hadislerini kendine ulaşan senedlerle bir araya getiren, Zehebî’nin kırk sekiz cüzden ibaret olduğunu söylediği bu müstahrec*in müellif hattıyla olan bir bölümü Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 30, vr. 217ª-244b). 7. ʿAkīde (Brockelmann, GAL, I, 438; Suppl., I, 607). 8. ed-Dürretü’l-mudîʾe fi’s-sîreti’n-nebeviyye (Brockelmann, GAL, I, 438). Kutbüddin el-Halebî diye tanınan Abdülkerîm b. Abdünnûr bu eseri el-Mevridü’l-ʿazbi’l-henî fi’l-kelâm ʿalâ sîreti ʿAbdilganî adıyla şerhetmiştir. 9. Ahbârü’l-Haseni’l-Basrî. Eserin müellif hattı bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi’nde mevcuttur (Mecmua, nr. 55, vr. 165ª-170ª).

Cemmâîlî’nin birer nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunan diğer eserleri de şunlardır: Ebü’l-ʿÂs b. Rebîʿ, Menâkıbü’s-sahâbe, Salâtü’n-nebî fi’l-enbiyâʾi leylete’l-isrâʾ, Hadîsü’l-ifk, Fezâʾilü ʿÖmer b. el-Hattâb (Brockelmann, GAL [Ar.], VI, 192). Bunlardan başka bazı kaynaklarda onun sünen*lere dair 200 cüze yakın bir hacimde ve müsvedde halindeki Nihâyetü’l-murâd min kelâmi hayri’l-ʿibâd’ı, 100 cüz hacminde olup halka okuduğu el-Ehâdîs ve’l-hikâyât’ı, iki ciltten ibaret Gunyetü’l-huffâz fî tahkıki müşkili’l-elfâẓ’ı, el-Erbaʿûn adlı dört ayrı çalışması ve her biri birer ciltten ibaret el-Yevâkıtü’l-fâhire, Tuhfetü’t-tâlibîn fi’l-cihâd ve’l-mücâhidîn, el-Âsârü’l-merdıyye fî fezâili hayri’l-beriyye, er-Ravza adlı kitapları, her biri bir veya birkaç cüz halinde olan et-Teheccüd, el-Ferec, es-Salât mine’l-ahyâʾ ile’l-emvât, es-Sıfât, Zemmü’r-riyâʾ, Zemmü’l-gıybe, et-Tergıb fi’d-duʿâ, Fezâʾilü Mekke, el-Emr bi’l-maʿrûf, Fezâʾilü ramazân, Fezâʾilü’s-sadaka, Fezâʾilü ʿaşri zilhicce, Fezâiʾlü’l-hac, Fezâʾilü receb, Vefâtü’n-nebî, el-Aksâmü’lletî akseme bihe’n-nebî,

İʿtikadü’ş-Şâfiʿî, Zikrü’l-kubûr, Dürerü’l-eser, Tebyînü’l-isâbe li-evhâmin hasalet li-Ebî Nuaʿym fî Maʿrifeti’s-sahâbe, Eşrâtü’s-sâʿa adlı çalışmaları zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, et-Tekmile, II, 17-19; Ebû Şâme, Terâcimü ricâli'l-karneyi's-sâdis ve's-sâbiʿ (nşr. İzzet el-Attâr), Beyrut 1974, s. 46-47; Melikü'l-Eşref er-Resûlî, el-ʿAscedü'l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Bağdad 1395/1975, s. 289-290; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 443-471; XXII, 42-43, 317-319; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1372-1381; a.mlf., el-ʿİber, III, 129; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 38-39; İbn Receb el-Hanbelî, ez-Zeyl ʿalâ Tabakati'l-Hanâbile, Kahire 1372/1953, II, 5-34; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 185; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 354, 480; Keşfü'z-zunûn, II, 1013, 1059, 1164, 2053; Îzâhu'l-meknûn, II, 69, 148, 196, 296, 308, 318, 329, 493; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 345-346; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 12, 49, 112, 113, 180, 182, 208; Brockelmann, GAL, I, 437-438; Suppl., I, 605-607; GAL (Ar.), VI, 185-192; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, V, 275-276; Sezgin, GAS, I, 132, 140, 143, 503-504, 592; Mv.Fs., III, 167.

M. Yaşar Kandemir

CEMRE

الجمرة

Hacda şeytan taşlama sırasında atılan taşlara ve bu taşların atıldığı yerlere verilen ad.

Sözlükte “kor parçası; çakıl taşı” gibi mânalara gelen cemre, bir fıkıh terimi olarak hacıların kurban bayramı günlerinde Mina’da attıkları küçük taşların her birini ve bu taşların atıldığı üç ayrı yeri ifade eder. Çoğulu cimâr ve cemerâttır. Bu yerlere taş atılması işine de remy-i cimâr denir. Cemrelerden Mina-Mekke yönündeki ilkine küçük veya birinci cemre (el-cemretü’s-suğrâ, el-cemretü’l-ûlâ), ikincisine orta cemre (el-cemretü’l-vüstâ), üçüncüsüne de büyük cemre veya Akabe cemresi (el-cemretü’l-kübrâ, cemretü’l-Akabe) adı verilir. Birinci cemre ile orta cemre arasında 156,40 m., orta cemre ile Akabe cemresi arasında 116,77 m. mesafe bulunmaktadır.

“Şeytan taşlama” diye de adlandırılan bu atışlar, Hz. İbrâhim’i Allah’ın emrini yerine getirmekten alıkoymak isteyen şeytanın yine onun tarafından Mina’da taşlanmasının hâtırasını yaşatmakta ve insanları daima günaha sokmaya çalışan şeytana karşı bir tür tepki ve direnmeyi temsil etmektedir. Bir hadiste rivayet edildiğine göre, Hz. İbrâhim Kâbe’nin inşasını tamamladıktan sonra Cebrâil’in yol göstermesiyle ilk haccını yaptığı ve oğlu İsmâil’i kurban etmeye götürdüğü esnada Mina’nın söz konusu üç yerinde önüne çıkan şeytanı taşlamıştır (Müsned, I, 297, 306-307; Hâkim, I, 466; Beyhakī, V, 153-154). Hz. Peygamber de Vedâ haccı sırasında bu cemrelere taş atmış ve özellikle bu esnada hac ibadetinin yapılış şeklinin kendisinden öğrenilmesini istemiştir (Müslim, “Hac”, 310-312). Bundan dolayı kurban bayramının birinci günü Akabe cemresine, diğer üç gün de her üç cemreye taş atılması fakihlerin ittifakı ile vâcip olup terkinden dolayı ceza kurbanı (dem) gerekir. Sahih hadislerde bu uygulamanın Hz. İbrâhim’in sünnetine dayandığı açıkça belirtildiği ve sembolik olarak şeytanın taşlandığı bilindiği halde Frantz Buhl’ün bunu Câhiliye âdetlerine dayandırması ve taşlama ile kimin tel‘in edildiğinin pek vâzıh olmadığını ileri sürmesi şaşırtıcıdır (bk. EI, II, 1012; İA, III, 89-90). F. Buhl ayrıca

bayramın son üç gününde taşların güneş battıktan sonra atıldığı, başkaları tarafından atılan taşların da kullanılabildiği şeklinde J. L. Burckhart'tan naklen verdiği tamamen yanlış bilgiler yanında cemretü'l-Akabe'ye ilk gün, diğerlerine de "bayramın pek mühim olmayan diğer günlerinde" taş atılmasının, bunların daha az önemli olduğunu düşündürdüğü şeklinde garip ve mesnetsiz bir yorumda da bulunur. Şeytan taşlama sırasında kadınların yüzlerini biraz açtıklarına dair verilen bilgi de gerçeğe aykırıdır; çünkü kadınların yüzlerini açık tutmaları ihramın gereklerinden olup cemreye mahsus bir şey değildir. Frantz Buhl'ün bu fahiş hatalarının Encyclopedia of Islam'ın yeni neşrinde yer almamasına karşılık şeytan taşlamanın eski putperest ibadetinden intikal ettiğine dair iddianın tekrar edilmesi (EI² [İng.], II, 438), müsteşriklerin İslâm'ın vahye dayanan bir din olmadığı şeklindeki ön yargılarının tabii sonucudur.

Arefe günü Arafat vakfesinden sonra Müzdelife'ye doğru yola çıkan hacılar sabah namazını Müzdelife'de, ilk vakti olan alaca karanlıkta kılarlar ve Meş'ar-i Harâm'daki vakfenin ardından güneş doğmadan Mina'ya hareket ederler. Mina'ya vardıkları zaman Akabe cemresinin yanında, ihrama girdiklerinden beri söyledikleri telbiye*yi kesip bu cemre için hazırladıkları yedi çakıl taşını "Bismillâhi Allahüekber" diyerek teker

teker Akabe cemresine atarlar. Birinci gün diğer cemrelere taş atılmaz.

Akabe cemresinin taşlanması işi, Hanefîler'e göre kurban bayramının birinci günü şafağın sökmesiyle başlar, aynı gün güneş batıncaya kadar devam eder. Ancak müstehap olan, taşlamanın güneşin doğmasından sonra yapılmasıdır. Gündüz atamayanlar hiçbir ceza gerekmeksizin gece de atabilirler. Mâlikîler'e göre taşlama güneş doğunca başlar, batınca son erer; geceye kalırsa hacının kurban kesmesi gerekir. Şâfiî ve Hanbelîler'de ise Akabe cemresine taş atma bayramın birinci günü gece yarısından başlamakla birlikte en faziletli zaman güneş doğduktan sonraki zamandır, bu süre güneş batıncaya kadar devam eder. Atamayanlar diğer teşrîk* günlerinde de atabilirler. Atılacak taşların nohuttan büyük, fındıktan küçük olması tavsiye edilmiştir. Taşların Müzdelife'den toplanması müstehap, cemrelerin civarından toplanması ise mekruhtur. Hatta Hanbelîler, buradan alınan taşlarla yapılan taşlamanın geçersiz olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca temiz olmayan yerlerden taş alınmamalıdır. Şâfiî, Mâlikî ve

Hanbelîler'e göre cemrelere atılacak nesnenin "taş" olması gerekir; demir, kurşun, toprak, tahta gibi şeyler atılamaz. Hanefîler'e göre ise üzerinde teyemmüm yapılan, yani toprak cinsinden olan her şey atılabilir. Taşları atmayıp elle koymak câiz olmadığı gibi bir defada hepsini veya birkaç tanesini atmak da tek taş atmak hükmünde sayılmıştır. Hastalık, yaşlılık vb. sebeplerden dolayı taş atacak durumda olmayanların yerine vekâlet verdikleri kimseler de bu işi yapabilir.

Hacılar Akabe cemresini taşladıktan sonra kurbanlarını kesebilir, traş olup Kâbe'yi tavafa ve sa'y etmeye gidebilirler. Bayramın birinci ve ikinci günlerinde geceyi Mina'da geçirmek Hanefîler'e göre sünnet, diğer üç mezhebe göre ise vâciptir. Yine bayramının ikinci, üçüncü ve Mina'da kalınması halinde dördüncü günleri sırayla birinci, orta ve Akabe cemrelerine yedişer taş atılır. Bu cemrelere taş atmanın vakti, müctehidlerin ittifakı ile her gün zevalde başlamakta olup daha önce atılması câiz değildir. Ancak Ebû Hanîfe'den zevaldan önce atmanın câiz olduğuna dair bir görüş de nakledilmiştir. Hanefî ve Şâfiîler'e göre bayramın ikinci ve üçüncü günlerinin taşlama vakti ertesi gün fecrin doğuşuna kadar devam eder. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise bu süre güneşin batmasıyla sona erer. Ancak Hanbelîler mazereti bulunan kimselerin geceleyin de taş atabileceklerini kabul etmişlerdir. Bayramın dördüncü günü güneşin batmasıyla taşlama vaktinin son bulduğu konusunda mezhepler görüş birliği içindedir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre teşrîk günleri olan bayramın son üç günü bir tek gün hükmünde olduğundan bunların ilk ikisinde taş atamayan kimse, son günün akşamına kadar bulduğu ilk fırsatta taş atabilir. Kurban bayramının dördüncü günü de kalınması halinde cemrelere toplam yetmiş taş atılmış olur. Hacıların birinci ve orta cemreye yedişer taş attıktan sonra her birinin yanında Kâbe'ye dönerek dua etmeleri, Akabe cemresine taş attıktan sonra ise beklemeden ayrılmaları sünnettir. Kurban bayramının ikinci ve üçüncü günleri zevalden sonra cemrelere taş atan hacılar, isterlerse dördüncü günün atışını terkederek Mekke'ye dönebilirler. Ancak bunun için Hanefî mezhebine göre dördüncü gün şafak sökmeden, diğer üç mezhebe göre ise üçüncü gün güneş batmadan önce Mina sınırlarından ayrılmış olmaları şarttır. Ayrılmayanlar, dördüncü günün atışlarını da yaparak Mina'dan ayrılırlar. Dördüncü taşlamanın yapılması daha faziletli kabul edilmekle birlikte hacılar bu konuda muhayyer bırakılmıştır.

Mina’daki cemrelerin yeri, İslâm öncesinden itibaren işaret taşları ile (taştan yapılmış silindirimsi yığmalar) belirlenmişti. Ancak XIX. yüzyıla kadar cemrelerin etrafında taşın düşüş mesafesini sınırlandıran bir işaret veya ihata duvarı yoktu. Bu yüzden dinen geçerli olacak mesafe konusunda fakihler arasında uzun tartışmalar olmuş, son dönem âlimleri bu mesafeyi 3 zirâ ile (yaklaşık 1,5 m.) sınırlandırmıştır. 1291 yılı Zilkade ayının sonlarında (Ocak 1875) cemretü’l-Akabe’nin çevresine demir parmaklıklar yapılmış, bu şekilde cemreye fazlaca yaklaşmaktan doğabilecek izdihamın önlenebileceği düşünülmüştür. Ancak halk tarafından taş atılacak mekânın genişletildiği şeklinde anlaşılabileceği endişesiyle bu parmaklıklar bir yıl sonra kaldırılmış ve her üç cemrenin etrafına taşların düşeceği yeri belirleyen havuz biçiminde duvarlar inşa edilmiştir. Öte yandan bir tepenin eteğinde bulunan Akabe cemresinin arkasından (tepe tarafından) taş atmak sünnete aykırı olduğundan eskiden cemrenin kuzeydoğu yönüne bir de duvar örülmüştü. Bu tepe yol yapımı sebebiyle 1956 yılında ortadan kaldırılırken buraya yine bir duvar yapılmıştır. 1975’te cemrelerin bulunduğu mevki, izdihamı önlemek için 40 ilâ 80 m. eninde ve 1 km. boyunda bir yolla iki katlı olarak yeniden düzenlenmiş, daha sonra yapılan bir tâdilât sırasında ise Akabe cemresindeki duvar ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “cmr” md.; Müsned, I, 297, 306-307; Müslim, “Hac”, 268, 305-314; İbn Mâce, “Menâsik”, 21, 63, 84; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56, 65, 73, 77; Tirmizî, “Hac”, 55, 61; Nesâî, “Hac”, 189, 204, 209, 215; Hâkim, el-Müstedrek, I, 466; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, V, 153-154; Şâfiî, el-Üm, II, 181; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 419-424; Kâsânî, Bedâʾi, II, 137-140; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 162; IV, 464-465; İbn Kudâme, el-Mugnî, Riyad 1401, III, 424-430, 450-456; Fâsî, Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’lbeledi’l-harâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 294; II, 9; Buhûtî, Keşşâfü’l-kınâʿ, II, 498-501, 508-511; Kalyûbî, el-Hâşiye ʿalâ Minhâci’t-tâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), II, 117-118; Haskefî, ed-Dürrü’l-muhtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr içinde), II, 148, 179-181; Mir’âtü’l-Haremeyn (Mekke), I/2, s. 1063-1065; İbrahim Rifat Paşa,

Mirʾâtü'l-Haremeyn, I, 48, 136-138, 328-329; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 385-386; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, "Kitâbü Hudûdi'l-meşâʿiri'l-mukaddese", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıkhi'l-İslâmî, sy. 3, Mekke 1407/1987, s. 1587-1594; Mv.F, XV, 275-279; F. Buhl, "Djamra", EI, II, 1012-1013; a.mlf., "Cemre", İA, III, 89-90; a.mlf. – J. Jomier, "al-Djamra", EI^{2} (İng.), II, 438.

M. Özgü Aras

CEMŞÎD

(bk. CEM)

CEMŞÎD ü HURŞÎD

جمشید و خورشید

İran ve Türk edebiyatlarında çeşitli şairler tarafından mesnevi olarak işlenen klasik aşk hikâyesi.

Eserden esere bazı farklılıklar göstermekle beraber konunun ana çizgileriyle esası şudur: Çin hükümdarının oğlu Cemşîd rüyasında gördüğü kıza âşık olur. Bu kız Rum kayserinin kızı Hurşîd'dir. Aşk derdiyle günden güne eriyen Cemşîd babasını razı edemeyeceğini anlayınca dostu bezirgân Mihrâb ile birlikte sevdiğine kavuşmak için yollara düşer. Başından geçen binbir güçlük, cenkler ve mücadeleler sonunda sevdiğine kavuşan Cemşîd, Hurşîd'le evlenerek Çin'e döner ve daha sonra da babasının tahtına çıkar. Konunun anlatıldığı mesnevilerde, zamanlarının çok güzel canlandırılan spor oyunları ile zengin savaş sahneleri de yer almaktadır.

İlk "Cemşîd ü Hurşîd", İranlı şair Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376) tarafından Celâyirli Hükümdarı Sultan I. Üveys'in isteği üzerine 763'te (1361) nazmedilmiştir. 2700 beyit civarında olan ve aruzun "mefâîlün/mefâîlün/feûlün" kalıbı ile yazılan mesnevi, Firdevsî'nin Şehnâme'sinden, Nizâmî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i ile Heft Peyker'inden, Unsurî'nin Vâmık u Azrâf adlı eserinden, Emîr Hüsrev'in Şîrîn ü Hüsrev'inden alınan çeşitli efsane ve hikâyelerle zenginleştirilmiştir. Eserin Nuruosmaniye (nr. 4188, 4189, 4190), İstanbul Üniversitesi (FY., nr. 442) ve Süleymaniye (Hüsrev Paşa, nr. 504, baş tarafı hayli eksik) kütüphanelerinde nüshaları vardır. Selmân-ı Sâvecî'nin Cemşîd ü Hûrşîd'inin Reşîd-i Yâsemî tarafından Külliyyât-ı Hâce Cemâleddîn Selmân-ı Sâvecî içinde neşri yapılmıştır (Tahran, ts.).

Türk edebiyatındaki ilk "Cemşîd ü Hurşîd" mesnevisi ise bilindiği kadarıyla Ahmedî (ö. 815/1412-13) tarafından yazılmıştır. Ahmedî'nin, Sâvecî'nin mesnevisindeki gibi aruzun "mefâîlün/mefâîlün/feûlün" kalıbıyla kaleme alınan 4798 beyitlik eseri, bizzat şairi tarafından yapılan geniş ilâvelerle Selmân-ı Sâvecî'ninkinin alelâde bir tercümesi olmaktan çıkmış, telif

denebilecek bir zenginliğe yükselmiştir. Emîr Süleyman'ın isteğiyle yaşlılık çağında yazdığı Cemşîd ü Hurşîd'i Ahmedî 806'da (1403) tamamlamış ve yer yer divanında bulunmayan çeşitli gazellerle de süslemiştir. Tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (TY, nr. 921) İskendernâme nüshası içinde mevcut olan eser Nihad Sâmi Banarlı tarafından bulunarak ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. TM, VI, 136-159). Daha sonra eser üzerinde Mehmet Akalın bir doktora çalışması hazırlamış (Atatürk Üniversitesi Ed.Fak., 1969) ve gramer özellikleriyle birlikte metin kısmını neşretmiştir (Ankara 1975).

"Cemşîd ü Hurşîd" yazan diğer bir Türk şairi de Cem Sultan'dır (ö. 1495). 883 (1478) yılında daha yirmi yaşlarında iken meydana getirdiği eserini babası Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf etmiştir. Cem Sultan eserine Âyât-ı Uşşâk adını vermiş, Cemşîd ü Hurşîd isminin ise ona lakap olduğunu bildirmiştir (İnce, Cem Sultan, s. 97). Bu eser de Ahmedî'ninki ile aynı vezinde nazmedilmiş olup yaklaşık 5300 beyit tutmaktadır. "İdüben tercüme Selmân sözünden/Velî zîbater ittük can sözünden" beytinde ifade ettiği üzere Selmân-ı Sâvecî'nin eserinin bir tercümesi olarak başladığı mesnevisini daha sonra hayli genişletmiş, gazeller ve kıtalarla süslemiştir. Selmân-ı Sâvecî'nin eserinin 2700 beyit civarında olduğu göz önüne alınırsa Cem Sultan'ınkinin sadece basit bir tercüme olmadığı anlaşılır. Bu mesnevinin biri eksik ve sayfaları karışık 124 varaklık (Kütahya Vâhid Paşa Ktp., nr. 1666), diğeri ise tam olmak üzere 188 varaklık iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan, varlığı önce Cahit Öztelli tarafından haber verilen ikinci nüsha Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 18.464). Kütahya nüshası üzerinde Gülcan Mamaş bir lisans tezi, öbür nüsha ile ilgili olarak da Adnan İnce bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

"Cemşîd ü Hurşîd" mesnevisi yazan şairlerden biri de II. Selim zamanında (1566-1574) yaşayan, hayatı hakkında kendi eserinde verdikleri dışında yeterli bilgi bulunmayan Abdî'dir (bk. İnce, TDl., nr. 410, s. 186-192). Eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Pertev Paşa, nr. 443). Son sayfasındaki kayıttan yazmanın müellif hattı olduğu anlaşılmaktadır. Abdî'nin II. Selim'e şehzadeliği sırasında takdim ettiği eser 5940 beyittir. Mesnevi, "Oldu tis'a mi'eyle sittü sittîn/Bu bâğ-ı dil-keşe târîh-i rengîn" (vr. 145^{a}) ve ebced hesabıyla "pes tamâm kitâb" gibi

tarih kayıtlarına göre 966’da (1558-59) telif edilmiştir. Bilinen Cemşîd ü Hurşîd mesnevileri içinde en hacimlisi Abdî’ninkidir. Bu eser üzerinde Nazan Kuloğlu tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.).

Bunların dışında Hubbî Ayşe Kadın’a (ö. 998/1589) nisbet edilen bir Cemşîd ü Hurşîd daha bulunmaktadır (Levend, s. 101). Kâtib Çelebi, tezkirelerin Amasyalı Hubbî Hatun’a nisbet ettikleri Cemşîd ü Hurşîd’in Ahmedî’ye ait olabileceğini kaydeder. Şeyhoğlu Mustafa’nın Hurşidnâme adıyla 789’da (1387) telif

ettiği mesnevide (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 550/4) Hurşîd yer almakla birlikte bunun konusu ötekilerden daha farklıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmedî, Cemşîd ü Hurşîd (İnceleme-Metin) (nşr. Mehmed Akalın), Ankara 1975; Keşfü’z-zunûn, I, 594; Gülcan Mamaş, Cemşîd ü Hurşîd Cem Sultan (lisans tezi, 1967), İÜ Ed.Fak., Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 730; Banarlı, RTET, I, 393-394; a.mlf., “Ahmedî ve Dâsitan-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman-Cemşid ve Hurşîdi”, TM, VI (1939), s. 136-159; Adnan İnce, Cem Sultan Cemşîd ü Hurşîd (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi, Ed.Fak., s. 3-113; a.mlf., “XVI. Yüzyıl Şairlerinden Abdî ve Eserleri”, TDl., nr. 410 (1986), s. 186-192; a.mlf., “Cemşîd ü Hurşîd Mesnevileri”, Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler), III/2, Ankara 1989, s. 109-139; Nazan Kuloğlu, Abdî, Cemşid ü Hurşid (İnceleme-Metin) (yüksek lisans tezi, 1989), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Münevver Okur, “Cem Sultan-Cemşid ü Hurşid”, TDl., VII/84 (1958), s. 612-614; A. S. Levend, “Divan Edebiyatında Hikâye”, TDAY Belleten (1967), s. 101; Cahid Öztelli, “Cem Sultan’ın Yeni Bulunan Cemşid-ü Hurşid Mesnevîsi”, TDl., XXVI/248 (1972), s. 124-128; İsmail Ünver, “Ahmedî”nin Cemşîd ü Hurşid Mesnevisi Üzerine”, TDe., VII [1977], s. 171-180; a.mlf., “Mesnevi”, TDl. Türk Şiiri Özel Sayısı, nr. 415-417 (1986), s. 442; TDEA, II, 3435, 43-44; CI. Huart – [H. Massé], “Djamshıd”, EI² (İng.), II, 438-439.

Hasan Aksoy

CEMŞÎD b. MES‘ÛD

(bk. KÂŞÎ)

CEM‘U’l-CEVÂMİ‘

جمع الجوامع

Tâceddin es-Sübkî’nin (ö. 771/1370) fıkıh usulüne dair eseri.

Sübkî, fıkıh usulü alanında devrinin ilmî geleneğinin de tesiriyle, önce Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) Minhâcü’l-vüsûl’ü üzerine babası Takıyyüddin es-Sübkî’nin başladığı el-İbhâc adlı şerhi tamamlamış, ardından İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) Muhtasarü’l-müntehâ adlı eserine Refʿu’l-Hâcib adıyla bir şerh yazmış, daha sonra da bu iki şerhin özeti mahiyetindeki, tam adı Cemʿu’l-cevâmiʿ fî usûli’l-fıkh olan bu eseri kaleme almıştır. Ancak eser plan ve muhteva bakımından Beyzâvî’nin Minhâcü’l-vüsûl’üne daha yakındır.

Müellif önsözde, eserin esas itibariyle adı geçen iki şerhi kapsadığını, bu arada bazı ilâvelerin yapıldığını, ayrıca kendi zamanına kadar yazılan 100 civarında usul kitabından çeşitli konuları derlediğini belirtmektedir (Cemʿu’l-cevâmiʿ, I, 25-26). Gerçekten müellif, o güne kadar yazılan usul kitaplarında yer alan görüşleri bazan birer kelimelik atıflarla da olsa başarılı bir şekilde özetlemiştir.

Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu’l-cevâmiʿde Hanefî ekolünün usul kitaplarına ve görüşlerine de yer vermekle birlikte eserini daha çok Şâfiî (mütekellimîn) ekolüne bağlı kalarak yazmıştır. Ancak kitap, kendinden önceki görüşlerin ve usul kitaplarının bir sentezi olması bakımından iki metodu birleştiren eserler arasında sayılır.

Cemʿu’l-cevâmiʿ, Minhâcü’l-vüsûl’de olduğu gibi bir mukaddime ile yedi ana bölümden (kitâb) oluşur. Mukaddimede bazı temel kavramların tanımı yapılıp şer‘î hükümle ilgili konular, teklifî ve vaz‘î hüküm, hükmün kaynağı, mevzuu ve muhatabı gibi meseleler ele alınır. Yedi bölüm ise sırasıyla kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istidlâl, teâdül-tercih, ictihad konularına ayrılmıştır. Müellif ara konulara bazan doğrudan doğruya, bazan da “Mes’ele” başlığıyla girmekte, delillere inmeden o konuda mevcut

görüşleri, çok defa görüş sahiplerini de belirterek vermektedir. Görüş sahiplerinin birçok yerde ayrı ayrı zikredilmesi, söz konusu görüşe katılan usulcüleri bir araya getirme gayreti kadar diğer eserlerde bu şahıslara yapılan yanlış atıfları tashih etme veya Minhâcü'l-vüsûl'de yer almayan isimleri ilâve etme maksadıyla izah edilebilir (Cemʿu'l-cevâmiʿ, II, 438-439).

Tâceddin es-Sübkî tercih ettiği görüşü genellikle önce verip ardından diğer görüşlere temas etmekte, bazan da hepsini ortaya koyup daha sonra tercihini belirtmektedir. Fakat müellifin tercihi Şâfiî ekolünde yaygın olarak kabul gören görüşten, bilhassa İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî'nin tercihinden genelde ayrı değildir. Eserde görüş ve tercihlerin gerekçelerine ve karşı itirazlara yer verilmez. Müellif, Minhâcü'l-vüsûl'de yer alan delilleri ihtisar amacıyla kitabına almadığını, sadece meşhur kitaplarda açıkça belirtilmeyen delilleri zikrettiğini ifade etmektedir (Cemʿu'l-cevâmiʿ, II, 438). Ancak Sübkî, çok az yerde de olsa İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî'ye aykırı görüş beyan etmekte ve muhalefetinin önemine dikkat çekmektedir (a.g.e., II, 438).

Eserde meşhur usulcüler isimlerinden çok, çağdaşı diğer kitaplarda olduğu gibi onlara alem olan lakaplarla anılır. Meselâ; "kadî" Ebû Bekir el-Bâkıllânî, "kādıyân" Bâkıllânî ve Kadî Abdülcebbâr, "üstâz" Ebû İshak el-İsferâyînî, "imam" Fahreddin er-Râzî, "imamân" İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile Fahreddin er-Râzî, "şeyh" Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî, "eş-şeyh el-imâm" babası Takıyyüddin es-Sübkî isimlerini ifade etmektedir.

Cemʿu'l-cevâmiʿ, daha önce telif edilen klasik usul kitaplarını muhtasar da

olsa derlediği için hem çağdaşları hem de sonraki âlimler tarafından itibar görmüş, medreselerde yüzyıllar boyunca okutulmuş, zamanla fıkıh usulünün klasik eserleri arasına girmiştir. Üzerinde birçok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışması yapılmış olan eser ayrıca nazma çekilmiş ve bu çalışmalarla birlikte defalarca basılmıştır.

A) Şerhleri. Esere ilk şerhi müellifin yazdığına dair kaydı (Brockelmann, GAL, II, 109; Suppl., II, 105) ihtiyatla karşılamak ve bunu bazı ilk devir kaynaklarda mevcut ifadenin (İbn Hacer, III, 140; İbnü'l-İmâd, VI, 222) yol açtığı bir yanılma olarak görmek gerekir. Kaynakların bir kısmı, müellifin

sonradan yazdığı Menʿu'l-mevâniʿ (Mısır 1322) adlı eseri Cemʿu'l-cevâmiʿin şerhi olarak göstermek temayülünde iseler de Menʿu'l-mevâniʿin bu kitaba o devirde yapılan itirazlara müellifin verdiği cevapları içine alan bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Eserin on beş civarındaki şerhinden belli başlıları şunlardır: 1. Bedreddin ez-Zerkeşî, Teşnîfü'l-mesâmiʿ (Kahire 1332). 2. Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Gazzî, el-Burûku'l-levâmiʿ. Gazzî bu eserde Cemʿu'l-cevâmiʿ ile ilgili bazı görüş ve tartışmaları yazıp Sübkî'ye göndermiş, müellif de onun soru ve itirazlarına verdiği cevapları Menʿu'l-mevâniʿ adlı eserinde toplamıştır. Kaynaklarda Gazzî'nin Teşnîfü'l-mesâmiʿ adıyla yaptığı bir başka şerhten de söz edilmektedir (Sehâvî, IX, 218; Keşfü'z-zunûn, I, 596). 3. Ebû Zür'a el-Irâkı, el-Gaysü'l-hâmi. Zerkeşî'nin şerhinin muhtasarı mahiyetindedir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 105). 4. Celâleddin el-Mahallî, el-Bedrü't-tâliʿ fî halli Cemʿi'l-cevâmiʿ. Eserin en güzel şerhlerinden biridir. Metinle ve hâşiyeleriyle birlikte defalarca basılmıştır (Bulak 1285, 1287; Kahire 1308, 1318, 1358; Mısır 1304; Fas 1327). Mahallî şerhi üzerine yapılan belli başlı hâşiyeler: a) İbn Hatîb el-Fahriyye diye tanınan Bedreddin Muhammed b. Muhammed'in hâşiyesi. Mahallî'nin öğrencisi olan müellif, hâşiyesinde İbn Ebû Şerîf'in hocasına yönelttiği tenkitleri cevaplandırmaya çalışmıştır (Sehâvî, IX, 25). b) Kemâleddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî, ed-Dürerü'l-levâmiʿ bi-tahrîri Cemʿi'l-cevâmiʿ (Fas 1312). Müellif 886 (1481) yılında tamamladığı bu hâşiyesini yazarken Molla Gürânî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿ şerhinden büyük ölçüde faydalanmış, ona tâbi olarak bazı aşırılıklara ve zorlamalara da düşmüştür (Sehâvî, IX, 66). c) Nûreddin es-Semhûdî, Sadhu's-sevâci (Brockelmann, GAL Suppl., II, 105). d) Zekeriyyâ el-Ensârî, Hâşiye ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ (TSMK, Revan, nr. 539). e) İbn Kasım el-Abbâdî, el-Âyâtü'l-beyyinât (I-IV, Bulak 1289; Kahire 1316). f) Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî'nin hâşiyesi. İbn Kasım el-Abbâdî'nin metoduyla fakat muhtasar olarak yazılmıştır (Bulak 1285, 1297; Kahire 1308). Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî de Mahallî şerhi ve Bennânî hâşiyesi üzerine ilâve ve notlar (takrîrat) yazmış, ikisi birlikte basılmıştır (Kahire 1358). g) Hasan b. Muhammed el-Attâr'ın hâşiyesi (Kahire 1316, 1358). h) Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî'nin hâşiyesi (Kahire 1341). 5. Molla Gürânî, ed-Dürerü'l-levâmiʿ. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 81; Yozgat, nr. 172) yazmaları ile bazı kaynaklarda (Keşfü'z-zunûn, I, 596; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 135) bu adla geçen eser, Brockelmann tarafından el-Budûrü'l-levâmiʿ

şeklinde kaydedilmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 106). Molla Gürânî eserinin birçok yerinde Mahallî'yi tenkit etmiş, buna karşılık Mahallî'nin öğrencileri de yazdıkları eserlerde Molla Gürânî'nin yanlışlarını ortaya koymaya çalışmışlardır (Sehâvî, I, 242; VII, 41). 6. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Halef b. Abdurrahman Halûlû el-Kayrevânî, ez-Ziyâʿü'l-lâmiʿ. Abdullah b. İbrâhim el-Alevî'nin Neşrü'l-bunûd adlı eserinin kenarında basılmıştır (I-III, Fas 1326). 7. Muhammed Bahît, el-Bedrü's-sâtıʿ ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ (Kahire 1332, I. cüz).

B) Manzum Hale Getirilmiş Şekilleri. 1. Radıyyüddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, ed-Dürerü'l-levâmiʿ fî nazmi Cemʿi'l-cevâmiʿ. Radıyyüddin'in oğlu Bedreddin el-Gazzî tarafından el-ʿİkdü'l-câmiʿ fî şerhi'd-Düreri'l-levâmiʿ adıyla şerhedilmiştir. 2. Süyûtî, el-Kevkebü's-sâtıʿ (Kahire 1923). Süyûtî bu manzumesini yine kendisi şerhetmiştir. 3. Ebü'l-Hasan Nûreddin el-Üşmûnî, el-Bedrü'l-lâmiʿ fî nazmi Cemʿi'l-cevâmiʿ (Kahire 1332). Bu eseri de müellifi şerhetmiştir. 4. Ahmed b. Abdürrezzâk b. Muhammed el-Mağribî er-Reşîdî, Nazmü'l-usûl. 5. Fas Sultanı Abdülhafîz el-Alevî, el-Cevâhirü'l-levâmiʿ fî nazmi Cemʿi'l-cevâmiʿ (Fas 1327).

C) Muhtasarları. 1. Zekeriyyâ el-Ensârî, Lübbü'l-usûl. Ensârî bu muhtasarını daha sonra Gayetü'l-vüsûl ilâ lübbi'l-usûl adıyla şerhetmiş ve ikisi birlikte basılmıştır (Kahire 1310, 1330). Şerh üzerine İbnü'l-Cevherî bir hâşiye yazmış, söz konusu metin, şerh ve hâşiye birlikte basılmıştır (Kahire 1360/1941). 2. Mahmûd b. Ömer el-Bâcûrî, el-Fusûlü'l-bedîʿa fî usûli'ş-şerîʿa (Kahire 1323).

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Bennânî hâşiyesiyle birlikte), Kahire 1358, I, 25-26; II, 438-439; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 140; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, I, 242, 343; VI, 5; VII, 40, 41; IX, 25, 66, 218; Keşfü'z-zunûn, I, 595-597; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 222; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 41; II, 255; Serkîs, Muʿcem, I, 208, 468-487, 510-511, 538-539, 591,

722, 936, 968, 1004; II, 1271, 1315-1316, 1336, 1536, 1568; Brockelmann, GAL, II, 109-110, 112, 124, 138, 624; Suppl., II, 105-106, 118, 223, 727; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 21-22, 135-136, 149, 163, 301, 343-344, 555-556, 739, 810; II, 233, 241, 254, 352-353; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi (trc. Hüseyin Atay), mütercimin girişi, s. 134-135.

Ali Bardakoğlu

CEM‘U’l-CEVÂMİ‘

جمع الجوامع

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) bütün hadisleri toplamak üzere kaleme aldığı eseri.

Süyûtî bütün hadislerin 200.000 civarında olduğunu düşünmekte ve bunları bir araya getirmeyi arzu etmekteydi. el-Câmiʿu’l-kebîr adıyla da bilinen ve müellifin vefatı üzerine yarım kalan Cemʿu’l-cevâmiʿ bu düşüncenin mahsulüdür. İki bölüm halinde tertip edilen eserin birinci bölümünde kavlî hadisler alfabetik olarak sıralanmakta, ikinci bölümde ise fiilî veya kavlî-fiilî hadisler bulunmaktadır. Bu kısım da aşere-i mübeşşereden başlamak üzere diğer sahâbî râvilerin adına göre alfabetiktir. Her hadisten sonra onu rivayet eden sahâbîlerin adları verilmektedir.

Eserde yetmiş bir kaynaktan derlenen 100.000’e yakın hadis bulunmaktadır. Bu kaynakların bir kısmı günümüze intikal etmemiştir. Bu sebeple Cemʿu’l-cevâmiʿ, aynı zamanda büyük bir kültür mirasının bir kısmını büsbütün kaybolmaktan kurtarmıştır. Süyûtî gerek Cemʿu’l-cevâmiʾdeki, gerekse ondan kısa metinli 10.000’den fazla hadisi seçerek meydana getirdiği el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr*deki hadislerin sahih, hasen ve zayıf oluşunu, mukaddimede kaynaklarını sadece sahih hadis ihtiva edenler; sahih, hasen, zayıf hadis ihtiva edenler; sadece zayıf hadis ihtiva edenler şeklinde üç grup halinde sınıflandırmak suretiyle

belirtmiştir. Yalnız güvenilir hadisleri değil ulaşabildiği bütün hadisleri toplamayı arzu etmiş, bu sebeple eserde birçok zayıf, hatta mevzû rivayetler de yer almıştır. Bunda müellifin, eserini yeniden gözden geçirme fırsatını bulamamasının da tesiri vardır.

Müttakī el-Hindî (ö. 975/1567), Cemʿu’l-cevâmiʿ ile el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i birleştirerek bazı ilâveler yaptıktan sonra hadisleri kitap ve bablara göre tertip etmiş, kitapları da isimlerine göre alfabetik sıraya koymak suretiyle Kenzü’l-ʿummâl* fî süneni’l-akvâl ve’l-efʿâl adlı eserini meydana

getirmiştir.

En eski yazma nüshası Süyûtî'nin vefatından otuz sekiz yıl sonraki bir tarihi (949) taşıyan Cemʿu'l-cevâmiʿ, 1970 yılına kadar yazma olarak çeşitli kütüphanelerde (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 95, 316.956; Hidiviyye Ktp., nr. 473; Mektebetü'l-Ahmediyye, Yûsuf Şerkavî bölümü, nr. 1411; Zâhiriyye Ktp., nr. 195) kalmıştır. Bu tarihte Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye (Ezher) tarafından kurulan üç kişilik bir komisyon eser üzerinde çalışmaya başlamış ve 1970'te Kahire'de eserin neşrine geçilmiştir. Sekiz veya on cilt olacağı tahmin edilen eserin IV. cildi 1992'de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cemʿu'l-cevâmiʿ el-maʿrûf bi'l-Câmiʿi'l-kebîr, Kahire 1390/1970, I (takdîm ve tasdîr yazıları); Muttakı el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, I, 1-22; Brockelmann, GAL, II, 186; Suppl., II, 183; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 633; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 182-183; Hüseyin Îsâ Abdüzzâhir, "Cemʿu'l-cevâmiʿ ev el-Câmiʿu'l-kebîr", el-Vaʿyü'l-İslâmî, sy. 90, Kahire 1972, s. 87-95.

İsmail L. Çakan

CEM‘U’l-CEVÂMİ‘

جمع الجوامع

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) nahiv ilmine dair eseri.

Süyûtî 100’e yakın eserden derlediği bu kitabına Arapça ile ilgili bütün konuları ihtiva ettiği için Cemʿu’l-cevâmiʿ adını verdiğini söylemektedir. Ondan önce de bu adı taşıyan birkaç kitap yazılmıştır (bk. Keşfü’z-zunûn, I, 595-598). Tâceddin es-Sübkî’nin (ö. 771/1370) usûl-i fıkha dair eseri bunların en eskilerindendir. Ayrıca Süyûtî’nin hadise dair aynı isimde bir eseri daha vardır. Cemʿu’l-cevâmiʿ “Mukaddemât” adlı bir girişle yedi bölüm (kitâb) halinde tertip edilmiştir. Giriş bölümünde kelime ve kısımlarından, kelâm, kelim (anlam ifade etsin etmesin üç veya daha fazla kelime grubu), cümle, kavl, i‘rab, binâ, munsarif ve gayri munsarif, nekre ve ma‘rifeden; birinci bölümde “el-umde” adını verdiği merfûâttan; ikinci bölümde “el-fadalât” dediği mansûbâttan; üçüncü bölümde mecrûrât, meczûmât, cezmetmeyen edatlar ve mâna harflerinden; dördüncü bölümde âmiller, iştigal ve tenâzû‘dan; beşinci bölümde tevâbi‘den ve terkiplerin i‘rabı ile ilgili ihbar, hikâye, tesmiye ve zarûrât-ı şi‘riyye gibi değişikliklerden bahsedilmektedir. Bu beş bölüm nahve dairdir. Altıncı bölümde kelimelerin vezinleri (ebniye); yedinci bölümde tasrif, iştikak, terkipleri oluşturan kelimelerdeki ziyade, hazif, ibdal, nakil ve idgam gibi sarfı ilgilendiren değişiklikler ele alınmaktadır. Eser hat ve imlâ kaidelerine dair bir hâtimeyle sona ermektedir.

Süyûtî eserini, mukaddimeler ve yedi bölüm halinde tertip etmesini, o zamana kadar kimsenin yapmadığı orijinal bir düzenleme olarak nitelemekte, eserde usulcülerin yolunu takip ettiğini söylemektedir. Ona göre bu çalışma muhtasar kitaplardaki özet bilgileri (cevâmi‘) ve farklı görüşleri kısa ve tutarlı bir şekilde ihtiva ettiği gibi İbn Mâlik’in (ö. 672/1273) et-Teshîl ve Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin (ö. 745/1344) İrtişâfü’d-darab adlı kitaplarının özetini de ihtiva etmektedir.

Eserinin hocası Şümünnî tarafından çok beğenildiğini, ona takriz yazıp

talebelerine tavsiye ettiğini söyleyen Süyûtî talebelerin bu eseri anlamakta güçlük çektiklerini öğrenince ona, "alelacele hazırlanmış bir kumanya"ya benzettiği Hemʿu'l-hevâmiʿ adlı bir şerh yazmıştır. Esasen Cemʿu'l-cevâmiʿ bu şerhle değer kazanıp şöhrete ulaşmıştır. Ömer b. Muhammed el-Fâriskûrî (ö. 1018/1610), Cemʿu'l-cevâmiʿ ve şerhini Cevâmiʿu'l-iʿrâb ve hevâmiʿu'l-âdâb adıyla 6000 beyit halinde nazma çevirmiştir. Ayrıca Ahmed b. Emîn eş-Şinkıtî de (ö. 1913) ed-Dürerü'l-levâmiʿ ʿalâ Hemʿi'l-hevâmiʿ adlı eserinde (Kahire 1328) Hemʿu'l-hevâmiʿi ve örneklerini (şevâhid) açıklamıştır.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Cemʿu'l-cevâmiʿ müstakil olarak basıldığı gibi (Kahire 1318) Hemʿu'l-hevâmiʿ ile birlikte de yayımlanmıştır (I-II, Kahire 1327-1328). Bu neşirden de Beyrut'ta tarihsiz bir baskı yapılmıştır. Ayrıca Hemʿu'l-hevâmiʿin I. cildi Abdüsselâm Muhammed Hârûn ile Abdül'âl Sâlim Mükerrem, diğer ciltleri ise yalnız Abdül'âl Sâlim Mükerrem tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (I-VI, Küveyt 1400/1980).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Hemʿu'l-hevâmiʿ şerhu Cemʿi'l-cevâmiʿ, Beyrut, ts.; a.mlf., Bugyetü'l-vuʿât, I, 282, 377; Keşfü'z-zunûn, I, 595-598; Serkîs, Muʿcem, I, 1078; II, 1148; Brockelmann, GAL, II, 155; Suppl., II, 194; Şevki Dayf, el-Medârisü'n-nahviyye, Kahire 1976, s. 363-365; Ahmed Şerkavî İkbal, Mektebetü'l-Celâl es-Süyûtî, Rabat 1397/1977, s. 165-166, 377-378; Mustafa Muhammed eş-Şek'a, Celâlüddîn es-Süyûtî, Kahire 1401/1981, s. 213-220; Maʿa'l-Mektebe, s. 283-284.

Mehmet Reşit Özbalıkçı

CEM‘U’n-NİHÂYE

جمع النهاية

İbn Ebû Cemre’nin (ö. 699/1300), Buhârî’nin el-Câmiʿu’s-sahîh’inden derlediği muhtasar hadis kitabı.

Muhtasaru İbn Ebî Cemre diye de bilinen eserin tam adı Cemʿu’n-nihâye fî bedʾi’l-hayri ve’l-gaye’dir. Hadis kitaplarındaki uzun senedler yüzünden müslümanların hadis ezberleme konusunda tembellik gösterdiğini söyleyen müellif, Sahîh-i Buhârî’den seçtiği, 297 (293 veya 296) hadisin sahâbî râvisi dışındaki senedlerini almamıştır. Buhârî’nin muhtelif bablarda mükerrer olarak zikrettiği hadislerden en kapsamlı olanları seçmiş, muhtasarın kendi içinde bütünlüğünü ön planda tutarak bunları bab başlıklarıyla ayırmamıştır. İbn Ebû Cemre bu çalışmayı, Allah’a yakınlık vesilesi kabul ettiği hadis ezberleme gibi önemli bir ibadeti canlandırmak maksadıyla ve müslümanların bid‘atlardan kurtulmasına vesile olması ümidiyle yaptığını söyler.

Kitabın adı bazı kaynaklarda Cemʿu’n-nihâye bi-baʿzi’l-hayr ve’l-gaye şeklinde yazılmış (Sezgin, I, 126), gaye kelimesi bazılarında cinâye şeklinde kaydedilmiştir (Serkîs, I, 28). İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1286, 1302, 1314, 1321, 1349).

Cemʿu’n-nihâye’nin şerhleri şunlardır: 1. Behcetü’n-nüfûs ve tehallîhâ bi-maʿrifeti mâ lehâ ve mâ ʿaleyhâ. Bizzat İbn Ebû Cemre tarafından tasavvufî ağırlıklı olarak yazılan, İstanbul’da ve dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan eser dört cilt halinde Kahire’de basılmıştır (1348, 1355). Müellif, eserini yazdıktan sonra kitabıyla ilgili olarak kendisinin ve samimiyetlerinden emin olduğu kişilerin gördüğü yetmiş rüyayı da el-Merâʾi’d-dâlle ʿalâ fazli muhtasari’l-Buhârî el-müsemmâ bi-Behceti’n-nüfûs adıyla bir kitapta toplamıştır. Bu eser el-Merâʿi’l-hisân adıyla Behcetü’n-nüfûs ile birlikte basılmıştır. 2. Şerhu Muhtasari İbn Ebî Cemre. Ali b. Muhammed el-Uchûrî’ye (ö. 1066/1656) ait olan bu eserin muhtelif

yazmaları mevcuttur (Sezgin, I, 127). 3. en-Nûrü's-sârî ʿ alâ metni Muhtasari'l-Buhârî. Ahmed b. Ahmed es-Sücâî (ö. 1197/1783) tarafından yazılan eser henüz basılmamıştır (Sezgin, I, 127). 4. Hâşiye. Muhammed b. Ali eş-Şenevânî'nin (ö. 1233/1817-18) bu eseri Kahire'de birçok defa basılmıştır (1274, 1285, 1286, 1297, 1304, 1314, 1317, 1325, 1326, 1327, 1332, 1347, 1353). 5. et-Taʿlîku'l-fahrî. Muhammed Abbas Ali Han'a ait olan eser Hindistan'da basılmıştır (1314). 6. Abdülmecîd eş-Şenûbî (ö. 1348/1929) tarafından yazılan bir diğer şerh de Kahire'de (1302), ayrıca hadislerin ve eserde geçen âyetlerin alfabetik fihristiyle birlikte Beyrut'ta (1406/1986) basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Cemre, Behcetü'n-nüfûs, Kahire 1355; Keşfü'z-zunûn, I, 599; II, 1989; Serkîs, Muʿcem, I, 28; II, 450; Sezgin, GAS, I, 126-127; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 633; Kasım Kufralı, "Buhârî", İA, II, 772.

İsmail L. Çakan

CEMÛM SERİYYESİ

سرية جموم

Cemûm’da bulunan Süleym kabilesi üzerine Zeyd b. Hârise’nin 6 (627) yılında düzenlediği seriye.

(bk. ZEYD b. HÂRİSE)

CENÂB

الجناب

Çeşitli terkiplerle birlikte saygı ifadesi olarak kullanılan bir tabir.

“Yaklaşmak” ve “uzaklaşmak” mânasında zıt anlamlı kelimelerden olan cenâbet kökünden isimdir. Sözlükte “bir şeyin yanı, yakını, çevresi” veya “bir şeyin uzağı” anlamına gelir. Cenb kelimesiyle eş anlamlı olan cenâb, mecaz olarak “himaye ve gözetim” mânasına da kullanılır. Cenâb kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekle birlikte eş anlamlısı olan cenb, bir yerde “Allah’ın civarı, yakını” veya “Allah yolu”, iki yerde “uzak (komşu)” ve “yan taraf” anlamlarında kullanılmıştır (bk. ez-Zümer 39/56; en-Nisâ 4/36; Yûnus 10/12). Hadislerde de sözlük mânalarında geçmektedir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “cnb” md.). Cenâb Türk-İslâm kültüründe “Cenâb-ı Hak, Cenâb-ı Allah, Cenâb-ı Kibriyâ”, ayrıca “Cenâb-ı Peygamber” ve “Cenâb-ı hilâfetpenâhî” terkiplerinde olduğu gibi daha çok Allah’tan ve Peygamber’den, bazan da padişahtan söz edilirken “hazret” anlamına gelen bir saygı ifadesi olarak kullanılır. Cumhuriyet’in ilânından önce müslüman olmayan yabancı diplomatlar hakkında da “cenapları” tabiri kullanılırdı (ayrıca bk. HAZRET).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cnb” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “cnb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “cnb” md.; Halil İbrahim Şener, Türk Edebiyatında Manzum Esmâʾü’l-hüsnâlar (doktora tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 102, 109, 206, 227; “Cenâb”, İA, III, 90; ML, II, 852.

Yusuf Şevki Yavuz

CENAB ŞAHABEDDİN

(ö. 1871-1934)

Serveti Fünûn dönemi şair ve nesir yazarı.

2 Nisan 1871'de Manastır'da doğdu. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında şehid düşen binbaşı Osman Şahabeddin Bey'in oğludur. Babasının ölümü üzerine altı yaşlarında iken ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti. Bir süre Tophane'de Mektebi Feyziyye'ye devam etti; daha sonra girdiği Eyüp Askerî Rüşdiyesi'nin yıkılması üzerine Gülhane Askerî Rüşdiyesi'ne geçti ve 1880 yılında buradan mezun oldu. Okulun benimsediği usul gereğince kura ile Tıbbiye İdâdîsi'ne girdi, iki yıl okuduktan sonra Askerî Tıbbiye'nin beşinci sınıfına kabul edildi. 1889'da doktor yüzbaşı olarak okulu bitirdi. İyi bir derece ile mezun olduğu için 1890 yılı başlarında cilt hastalıkları sahasında ihtisas yapmak üzere devlet tarafından Paris'e gönderildi. Burada dört yıl kadar kaldı. Avrupa dönüşü bir müddet Haydarpaşa Hastahanesi'nde hekimlik yaptı; takip edildiği korkusuyla İstanbul'dan uzak bir yerde görev almak için Karantina Dairesi'ne geçmeyi tercih etti. Mersin ve Rodos'ta karantina doktoru olarak çalıştı. 1896'da sıhhiye müfettişliği göreviyle Cidde'ye gönderildi. 1898'de Cidde'den merkez müfettişliği vazifesiyle İstanbul'a döndü. Bir ara

Suriye vilâyeti sıhhiye reisliğinde bulundu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Meclisi Kebîr-i Sıhhî üyeliği ve Dâire-i Umûr-ı Sıhhiyye müfettişliğiyle tekrar İstanbul'a döndü. I. Dünya Savaşı başladığı sırada kendi isteğiyle emekliye ayrıldı.

Aynı yıl Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Lisan Şubesi Fransızca tercüme müderrisliğine tayin edildi, iki ay sonra da Garp edebiyatı müderris vekili oldu. 30 Mayıs 1919'da Dârülfünun Osmanlı edebiyat tarihi müderrisliğine getirildi. Bir gün derste Yunanlılar'ı övüp Millî Mücadele'yi küçümseyen sözler sarfettiği ileri sürülerek Dârülfünun öğrencileri tarafından diğer bazı hocalarla birlikte aleyhinde nümâyişler düzenlendi. Cenab'ın o sözleri söyleyip söylemediği tesbit edilemediyse de önceki bazı siyasî yazıları onu

suçlu bulmaya yeterli görüldü. Ali Kemal, Rıza Tevfik, Hüseyin Dâniş ve Barsamyan Efendi ile beraber Dârülfünun'daki görevinden istifa etmek zorunda bırakıldı (Eylül 1922). Bu olaylar üzerine bir çeşit inzivayı tercih eden Cenab Şahabeddin, daha çok edebiyat ve sanat konularında yazı faaliyetine devam etti. Son yıllarında yoğun bir şekilde üzerinde çalıştığı sözlüğünü tamamlayamadan 13 Şubat 1934'te beyin kanaması sonucu öldü ve Bakırköy Mezarlığı'na defnedildi.

Cenab Şahabeddin, 1895 yılından başlayarak ölümüne kadar devam eden yazı faaliyetlerinde, özellikle Cumhuriyet dönemine kadar başta şiir olmak üzere edebiyatın çeşitli alanlarında otorite kabul edilmiş başlıca şahsiyetlerden biridir. Tanzimat'tan sonra Batı edebiyatı tesirinde gelişen Türk şiirinde Abdülhak Hâmid'in ardından en büyük yenilikleri yapanlar arasındadır. Çocuk denecek yaşta şiire ilgi duyan Cenab'ı bu alana çeken ve ona ilk şiir bilgileriyle şiir yazma zevkini aşılayanlar içinde Mustafa Âsım Efendi, Muallim Nâci ve mahalle komşuları olan Şeyh Vasfî zikredilir. Her üçü de dönemlerinde divan edebiyatı geleneğini sürdüren şairlerdendi. Cenab'ın ilk şiirlerinin de bu tarzda olması tabiidir. Nitekim on dört yaşlarında iken Saadet gazetesinde yayımlanan (1885) ilk şiiri bir gazeldir. İlk iki yıl yazdığı tesbit edilen on dokuz parça şiirin tamamı gazel, çoğu da Şeyh Vasfî, Muallim Nâci ve Nâmık Kemal'in gazellerine yapılmış nazîre veya tahmistir. Bu yıllardan sonra Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Mahmud Ekrem tesiri daha belirli hale gelir. Yeni şiirleri Saadet gazetesiyle beraber Gülşen, Sebat ve İmdâdü'l-midâd dergilerinde çıkar. Henüz tıbbiye öğrencisi iken daha çok A. Hâmid ve Recâizâde Mahmud Ekrem tarzındaki on sekiz parça şiirini Tâmât adıyla küçük bir kitap halinde yayımlar (1886).

Tıp ihtisası için Paris'te bulunduğu yıllarda daha çok edebiyata ilgi gösteren Cenab, kendi ifadesiyle parnasyen ve sembolist şairleri okumuş, özellikle Verlaine'den etkilenmiştir. Orta seviyede, genç ve yaşlı pek çok Fransız şairini tanımış, onlarla uzun süre beraber olmuştur. Kendisinden edebiyat dersi aldığını söylediği parnas şairlerinden Charles Brevet'nin "manzumenin elfâz ile resmedilen bir levha" olduğu görüşünü benimsemiş, yurda döndükten sonra da şiiri yavaş yavaş bu tesirler etrafında değişmeye başlamıştır. 1895 yılı sonlarında Hazîne-i Fünûn dergisinde yayımlanan "Benim Kalbim" başlıklı şiirini çevresindekiler Fransızca'dan tercüme sanmışlardı. Bu şiir ona Brevet'nin telkin ettiği, kelimelerle çizilen tablo

karakterindeki şiirlerinin de ilkidir. Serveti Fünûn şairlerinin çok kullandıkları, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına kadar hemen her şairin az veya çok denediği bir Fransız şiir formu olan sone tarzını da ilk defa Cenab "Şi'r-i Nânüvişte" adıyla yayımladığı şiirinde uygulamıştır (1895). Cenab bu yıllarda Mekteb, Hazîne-i Fünûn, Maarif, Ma'lûmat gibi dergilerde şekil, muhteva ve ifade bakımından hem kendisinin ilk şiirlerinden, hem de çevresinde benimsenmiş şiir tarzından farklı denemelere girişmiştir. Özellikle Mekteb dergisinde arka arkaya çıkan şiirleriyle (Şubat 1896-Şubat 1897 arasında kırk iki şiir) hem eski hem yeni tarzda yazan şairler arasında dikkati çekti, yankı uyandırdı, hakkında olumlu veya olumsuz yazılar yazıldı. İki tarz şiiri savunanların cepheler haline gelmesinin bir sonucu olan Serveti Fünûn dergisi de bir süre sonra onu kendi kadrosuna aldı. Cenab'ın bu dergiye girişi, Tevfik Fikret'in derginin edebî yönetimini ele alışından iki ay kadar sonrasına rastlamıştır.

Cenab Şahabeddin'in Türk şiirine getirdiği yenilikler arasında, o zamana kadar Türk edebiyatında kullanılmamış yeni ve orijinal terkiplere yer vermesi de zikredilmiştir. Üslûpçu bir yazar ve şair olma gayreti içinde bulunduğu şüphesiz olan Cenab, gerçekten de bu gayretini okuyucu zihninde yeni imajlar uyandıracak kavramlar, ibareler, isim ve sıfat tamlamaları aramaya sarfetmiştir. Bu yeni terkiplerin bazıları şunlardır: Sâât-i semenfâm (yasemen renkli saatler), tûf-ı tesliyet (avunma yankısı), nây-ı zümürrüd (yemyeşil ney), ûd-ı mükevkeb (yıldızlı ut). O zamana kadar bir arada düşünülmeyecek ve çok defa biri mücerret, diğeri müşahhas iki kavramın birleşmesinden meydana gelen bu yeni terkipler yadırgandı, tenkit edildi ve hatta alay konusu oldu. Önce Ahmed Midhat Efendi Cenab'ı ve dili bu yola sokan diğer Serveti Fünûncular'ı, o yıllarda Fransa'da benzer edebiyatçılar için kullanılan Fransızca bir sıfatla (dekadan=inhitat eden, çöken) suçladı. Bununla dil ve edebiyat zevkinde bir çöküntüye işaret etmek istiyordu. Cenab buna, zamanın değişmesiyle sanat anlayışlarında da değişiklik olabileceği, eski kelime ve deyimlerin yerine yenilerinin konulabileceği ve bu şekilde edebiyatta yenilik yapılabileceği şeklinde cevap verdi. Tartışma, konunun lehinde ve aleyhinde olanlarca genişletildi. Ahmed Midhat ve Cenab'dan başka İsmâil Safâ, Süleyman Nesib, Ahmed Hikmet, Hüseyin Cahid, Şemseddin Sâmi, Sâmih Rifat, Ali Ekrem ve Rıza Tevfik'in de katıldığı, karşılıklı atışmalara kadar varan münakaşa yalnız dil çerçevesinde kalmamış, sanat, edebiyat, sembolizm

gibi meselelere de uzanmıştır.

Serveti Fünûn şiirinin genel karakterinde olduğu gibi Cenab'ın şiirlerinde de tasvir ön plandadır. Varlığı bir fotoğraf gibi idrak etmek, renk ve şekilleri canlı tutmak, gerçeklik duygusu yaratmak Cenab'ın o dönem şiiri içinde keşfettiği bir özelliktir. Bu çığır, önce Avrupa basınında başlayan, o yıllarda da Türk dergilerinde bollaşan fotoğraf ve desen baskılarına paralel gelişen parnasizmin doğurduğu bir akımdır. Cenab'ın açtığı bu yola Tevfik Fikret ve diğerleri girmekte gecikmez, hatta daha sonraki yıllarda Ahmed Haşim, Yahya Kemal ve Tanpınar'da da Cenab'ın başlattığı bu tarzın izleri görülür. Cenab'ın şiirleri hakkında dikkate değer tahliller yapmış olan Mehmet Kaplan, onun şiirlerinin tabiat ve ev içi tasvirleriyle, alegorik ve sembolik imajlarla yoğunlaştığını belirtmiştir. Yalnız o da çağdaşları gibi hayatı ve insanları, aralarına girmeyerek uzaktan temaşa lezzetiyle yetinmiştir. Resim ve mûsiki kültürü olan Cenab Şahabeddin şiirini bu sanatlarla beraber yürütmüştür. Şiirine mûsiki sanatının girişinde Fransız sembolistlerinden faydalanmakla beraber bunu pek az şiirinde başarı ile uygulayabilmiştir.

"Elhân-ı Şitâ", "Yakazât-ı Leyliyye", "Temâşâ-yı Leyâl", "Temâşâ-yı Hazân" gibi şiirleri nesiller boyunca okunan Cenab Şahabeddin, şiirde âhenge önem verdiği için hece yerine daima aruzu tercih etmiş, makalelerinde ve tartışmalarında hece veznini küçümsemiştir. Bir kısım şiirleriyle T. Fikret'teki sathîliği aşmış, Fikret'in ısrar ettiği "nesre yaklaşan şiir"i tercih etmemiştir. Ancak Türkçe'yi aruza uygulamada Fikret kadar başarılı olamamıştır.

Şiirin tek gayesinin güzellik olduğunu savunan ve ona başka bir fonksiyon yüklemek istemeyen Cenab, tabiatı panteist bir duygu ile temaşa etmiş ve bir "rûh-ı kâinat" fikrine inanmıştır. Bu sebeple eşyada zaman zaman diğer sanatkârlardan farklı renkler görmüş ve onlara birtakım ruh halleri izâfe etmiştir. Hayat karşısında şüpheci bir tavır takınan şair, fikir ağırlıklı şiirlerinde sosyal konuları değil insanın kaderi ve kâinat içindeki yeri üzerinde durmuştur. Gece, mehtap ve sonbahar gibi daha çok hissî tabiat manzaralarını da saf bir şekilde ele almış, şiirlerinde tabiat, kadın ve aşk temalarını işlemiştir. "Münâcât I-IV", "Derviş" ve "Tevhid" gibi şiirlerinde panteist dinî duygulara, "Hilâl-i Giryân" başlıklı şiirinde ise millî duygulara yer vermiştir.

Cenab Şahabeddin roman ve hikâye yazmadığı, hatta birkaç tiyatro denemesinde de pek başarılı olmadığı halde nesir sanatında Serveti Fünûn edebiyatının ustaları arasında sayılmıştır. Cenab'a göre nesir hem bir beste hem de güftedir. Bu onun, nesirde de şiirinde olduğu gibi güzelliğe ve âhenge önem verdiğini gösterir. Daha çok II. Meşrutiyet'ten sonra nesir alanına dönen Cenab'ın bu türde kullandığı dil, kelime kadrosu ve üslûp bakımından şiirlerindeki hemen bütün özellikleri taşır. Ona göre nesir de şiir gibi anlatılan konulara uygun biçimde yapısı değişen cümle ve ibarelerle yazılmalıdır. Bir fikir veya duygunun ifadesinde kelimelerin ve terkiplerin okuyucu üzerindeki hem doğruluk hem güzellik tesirleri dikkate alınmalıdır. Cenab'ın nesre gösterdiği bu itina, çalakalem yazılan bir gazeteci dili yerine daha sanatkârane, fakat buna karşılık daha ağır bir Serveti Fünûn nesrinin doğmasına sebep olmuştur. Bununla beraber bu ağır ve anlaşılması güç ifade tarzı, onun ortaya koyduğu prensiplerle yeni Türk nesrinin doğuşundaki rolünü küçümsetmemelidir. Yahya Kemal, Cenab'ın bu üslûpçu nesrinin kendi çağdaşlarına bile bir acem halısı gibi parlak, renkli, fakat komplike göründüğünü, yalnız Evrâk-ı Eyyâm'ın vuzuhu ve sağlam mantığıyla bir şaheser olduğunu söyler.

Cenab nesir konusundaki fikirlerini, Meşrutiyet'ten sonra Türkçüler'in ortaya attığı "Yeni Lisan" hareketinden sonra da ısrarla devam ettirmiş, Arapça ve Farsça ile zenginleşen Osmanlıca'yı sonuna kadar savunmuştur. Bu konuda başlayan tartışmalara Cenab'la beraber Ali Canip, Ruşen Eşref, Köprülüzâde Fuad ve Süleyman Nazif de katılmış, mesele yalnız dil çerçevesinde kalmayıp Türkçülük bahislerine kadar uzanmıştır.

Lehinde ve aleyhindeki kanaatlerden çıkan sonuç, Cenab'ın Türk şiir ve nesir edebiyatı tarihinde seçkin bir yeri ve rolü olduğunu göstermektedir. Buna rağmen özellikle Cumhuriyet'ten sonra inzivayı tercihinde veya unutulmaya terkedilişinde hırçın, mücadeleci ve paradoksal bir münakaşacı olmasının payı vardır. Şiirlerinde ve sanat yazılarında sakinliğine rağmen politik yazılarında, hatta başladıktan bir süre sonra politik bir karakter kazanan edebî tartışmalarında Cenab'ın çok defa asabî, bazan da çelişkili bir tavır takınması, attığı adımları zamanla geri almaya çalışması, ona edebiyatta kazandığı otoriteyi kaybettirecek bir durum hazırlamıştır.

Cenab Şahabeddin'in gazetelerde siyasî yazılar yazması, II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a gelişiyle başlar. Önce on beş sayı çıkan Hürriyet'in başmuharriri oldu. Bu gazetede ve onun yerine çıkan Siper-i Sâika-i Hürriyet'te, daha sonra Şebab, Hak ve İctihad'da çoğu siyasî mahiyette yazılar yazdı. Bir ara Dahhâk-i Mazlûm takma adıyla Kalem dergisinde siyasî mizah yazıları kaleme aldı. Balkan Harbi'nden sonra ikisi Tasvîr-i Efkâr gazetesi hesabına olmak üzere birkaç defa Avrupa'ya gitti. Seyahat intibalarını aynı gazetede "Avrupa Mektupları" (11 Eylül 1915-13 Haziran 1916, kitap haline gelişi 1919) başlığı ile yayımladı. I. Dünya Savaşı yıllarında Dördüncü Ordu Kumandanı Cemal Paşa'nın davetiyle bir ara Suriye'de bulundu. Bu gezilerini de "Suriye Mektupları" (8 Ocak8 Şubat 1918) adıyla yayımladı. Millî Mücadele yıllarında, aleyhte yayın yapan Ali Kemal'in Peyâm ve Peyâm-Sabah gazetelerinde çıkan bazı yazılarında, ordunun I. Dünya Savaşı'nda basiretsiz kumandanlar yüzünden yenilgiye uğradığını hatırlatarak Anadolu'da savaşan askerin gücünü kırması talihsizliğinin başlangıcı oldu. Bundan sonra siyasette ileri veya geri her attığı adımda ona mâzisi hatırlatıldı: Dilde muhafazakârlığı, lisanî Türkçüler'le giriştiği tartışmalar, İttihatçılar'ı ve Enver Paşa'yı tutması, sonra yermesi, Cemal Paşa ile olan yakınlıklarının menfaate dayandığı, kadın hakları aleyhindeki yazıları vb. Bunların hemen hepsi Cumhuriyet sonrası yönetimine ters düşmüştü. Aleyhindeki yazılar savaştan ve Cumhuriyet'in ilânından sonra da durmadı. Falih Rıfkı ve Yakup Kadri sert tenkitlerine devam ettiler. Cenab bütün bunlar karşısında, ölümüne yakın yıllara kadar zaman zaman Cumhuriyet inkılâplarını benimseyen yazılar kaleme aldıysa da daima önceki yazıları hatırlatılarak suçlamalara devam edilmiştir.

Cenab Şahabeddin sosyal muhtevalı bir kısım yazılarında dinî konulara da temas etmiş, fakat İslâmî meseleler hakkında ileri sürdüğü görüşler devrin dinî dergilerinde tenkide uğramıştır. Özellikle taaddüd-i zevcât ve tesettür konusundaki "Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye" adlı yazısı (Peyâm-Sabah, 13 Kânunusâni 1337) infial uyandırmış, Mustafa Sabri ve İskilipli Mehmed Âtıf efendilerin tenkitleriyle konu Alemdar gazetesi, Mahfel mecmuası ve Peyâm-Sabah arasında uzun tartışmalara sebep olmuştur. Cenab Şahabeddin adı geçen makalesinde İslâmiyet'in heykeltraşlık gibi güzel sanatları takdir etmemiş olmasını da tenkit etmiştir. Mustafa Sabri "Bugünkü ve Yarınki Efkâr-ı İslâmiyye" adlı makalesinde (Alemdar, 15 Kânunusâni 1337) Cenab

Şahabeddin'e karşılık vermiş, o da cevap olarak kaleme aldığı "Hâtime-i Münâzara" adlı yazısında (Peyâm-Sabah, 17 Kânunusâni 1337), ne olursa olsun İslâmî konularda günün icaplarına göre birtakım ictihadlar yapılmasının şart olduğunu ileri sürmüştür. Mustafa Sabri ise cevabında (Alemdar, 19 Kânunusâni 1337), büyük sorumluluk isteyen böyle bir işte ne kendisinin ne de Cenab Şahabeddin'in söz sahibi olabileceğini söylemiştir. Aynı günlerde İskilipli Mehmed Âtıf da Cenab Şahabeddin'in İslâmî konulardaki görüşlerini ayrı ayrı ele alıp tenkit etmiştir ("Taaddüd-i Zevcât: Cenab Şahabeddin Bey'e Birinci Cevap", Mahfel, nr. 8, Cemâziyelâhir 1339, s. 130-133;

"İkinci Cevap: Tesâvîr ve Temâsîl", Mahfel, nr. 9, Receb 1339, s. 146-149; "Üçüncü Cevap", Mahfel, nr. 10, Şâban 1339, s. 161-164; "Diyânet-i İslâmiyye Ef'âl-i Beşeriyye ile Ölçülemez", Mahfel, nr. 17, Rebîülevvel 1340, s. 78-79; "Muhterem Muarızlara", Peyâm-Sabah, 24 Kânunusâni 1337; "Mahfel'e Cevap" , Peyâm-Sabah, 24 Şubat 1337; "Memleketimizde Yalan", Peyâm-ı Sabah, 26 Eylül 1337). Cenab'ın çeşitli yazılarından, bir kısım şiirlerinden ve özellikle Paris'ten gönderdiği 1912 tarihli iki mektubundan (Hisar, sy. 126, 129, Ankara 1974), din konusunda çok genel anlamı ile mistik ve panteist bir inanca sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. Şiirler. 1. Tâmât (İstanbul 1303). Yetmiş bir sayfalık bu küçük kitapta yer alan on sekiz manzume Cenab'ın ilk denemelerinden olmakla beraber aralarında o yıllarda dergilerde yayımladığı gazel tarzı şiirlerinden hiçbiri bulunmamaktadır. Buradakilerin hemen hepsinde Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Mahmud Ekrem'in tesirleri açık olarak görülmektedir. 2. Cenab Şahabeddin'in Bütün Şiirleri (İstanbul 1984). M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, N. Birinci ve A. Uçman tarafından yapılan bu çalışma, Cenab'a ait evrak ve müsveddelerin incelenmesi, yayımlanmış olan şiirlerin müsveddelerdeki ilk şekilleri, yayımlandığı yer ve tarihlerin gösterilmesi suretiyle meydana getirilmiştir. 1934'te Sadeddin Nüzhet'in topladığı şiirlerinin sayısı yetmiş üçten ibaretken bu kitapta 429 şiir yer almıştır. Bunlardan 203'ü yayımlanmış, yetmiş altısı yayımlanmamış, 150'si de yarım kalmış şiirlerdir. Seyahat Yazıları. 1. Hac Yolunda (İstanbul 1325, 1341). Cenab'ın 1896'da sıhhiye müfettişi olarak İstanbul'dan Cidde'ye kadar gidişini anlattığı bu eserde sanatkârane bir üslûpla yazılmış on yedi mektup bulunmaktadır. Onun hemen bütün nesir yazılarında görülen zengin

kültürü bu mektuplarından itibaren dikkatleri çekmiştir. Eser Serveti Fünûn'da tefrika edildikten sonra (nr. 312-388) basılmıştır. 2. Avrupa Mektupları (İstanbul 1335). Cenab'ın Tasvîr-i Efkâr gazetesi hesabına Avrupa'ya yaptığı iki seyahatin intibalarını anlatan bu eserde Bulgaristan, Romanya, Macaristan, Çekoslovakya, Almanya ve Avusturya hakkında, içinde bulundukları I. Dünya Savaşı çerçevesinde ve Cenab'a mahsus müşahedelerle verilmiş bilgiler vardır. Yine sanatkârane bir üslûp kullanılmış olan eserde yirmi iki parça yazı yer almaktadır. Tiyatrolar. 1. Kör Ebe (İstanbul 1333). Evlilik konusunda değişmeye başlayan örf ve âdetleri konu alan tek perdelik küçük bir piyestir. 1917'de Tepebaşı Tiyatrosu'nda oynanmıştır. Müellifin Yalan ve Küçük Beyler adlı oynanmış, fakat basılmamış iki piyesi daha vardır. Diğer Kitapları. 1. Evrâk-ı Eyyâm (İstanbul 1331). Cenab'ın diğer yazılarına oranla daha sade ve mantıkî bir üslûpla yazdığı makalelerini ihtiva etmektedir. 2. Nesr-i Harb, Nesr-i Sulh ve Tiryâki Sözleri (İstanbul 1334). Bu kitapta da bazı makaleleri ve seyahat yazıları yer alır. Son bölüm, Serveti Fünûn'da ve Tasvîr-i Efkâr'da yayımladığı Fransız "maxime"lerine benzer kısa, özlü, vecize karakterinde sözlerden meydana gelmiştir. Eser Cenap Şahabeddin ve Vecizeleri (haz. Mehmet Saka – Vasfi Şensözen, Ankara 1959) ile Tiryaki Sözleri (haz. Orhan Köprülü – Reyan Erben, İstanbul 1975) adıyla yeniden yayımlanmıştır. Cenab'ın Vilyam Şekspiyer (İstanbul 1931) adlı bir incelemesi de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Cahit [Yalçın], Kavgalarım, İstanbul 1326, s. 119-130; a.mlf., Edebî Hatıralar, İstanbul 1935, s. 58-61; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 230-233; Sadeddin Nüzhet Ergun, Cenab Şehabettin: Hayatı ve Seçme Şiirleri, İstanbul 1934; a.mlf., Türk Şairleri, s. 996-1015; Halit Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, tür.yer.; a.mlf., Sanata Dâir, İstanbul 1955, III, 234, 250; Ahmet Reşit Rey, Gördüklerim-Yaptıklarım, İstanbul 1945, s. 323-329; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara 1958, s. 265-296; Hikmet Dizdaroğlu, Cenap Şehabettin: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1964; Veli Behçet Kurdoğlu, Şair Tabibler,

İstanbul 1967, s. 321-327; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, İstanbul 1969, s. 187-212; Yahya Kemal Beyatlı, Edebiyata Dair, İstanbul 1971, s. 180-185; Celal Tarakçı, Cenâb Şehabeddin'de Tenkid, Samsun 1986; İnci Enginün, Cenap Şahabettin, Ankara 1989; Hasan Akay, Cenap Şahabettin'in Şiirleri Üzerinde Bir Araştırma (doktora tezi, 1989), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. THT 64; İskilipli Âtıf Hoca Nasıl İdam Edildi?, İstanbul 1991, s. 311-325; Filorinalı Nâzım, "Edebiyât-ı Cedîde Nesl-i Şâiriyyetinin En Mümtaz Sîmâsı: Cenab Şahabeddin Bey Efendi", Süs, sy. 23, İstanbul 30 Teşrînievvel 1923; Hüseyin Suat, "Cenab Şahabeddin", Akşam, İstanbul 21 Mart, 23 Nisan 1934; Mehmet Kaplan, "Cenap Şehabeddin'in Şiirlerinde Pitoresk", TDED, V (1953), s. 15-31; a.mlf., "Cenab Şehabeddin'in Şiirlerinde Ses ve Musiki", a.e., VII/1-2 (1956), s. 45-60; a.mlf., "Cenab Şahabeddin ve Nesir Sanatı", a.e., VIII (1958), s. 16-17; Ali Cânip Yöntem, "Cenâb Şahabeddin", AA, I, 298-299; Mustafa Kutlu, "Cenab Şahabeddin", TDEA, II, 44-48.

Celal Tarakçı

CENÂBET

الجنابة

Bazı temel ibadetlerin yerine getirilmesine engel olan mânevî kirlilik hali, cünüplük.

Sözlükte “uzaklaşmak” mânasına gelen cenâbet kelimesi, fıkıh terimi olarak cinsî münasebette bulunan veya başka sebeplerle cinsî zevk duyarak menisi akan kimsenin durumunu ifade eder. Kişiyi bazı ibadetleri yerine getirmekten uzaklaştıran bu duruma cenâbet, bu halde olan kimseye de cünüp denilmiştir.

İslâm öncesi dinlerinde, başta cinsî münasebet olmak üzere belli hallerin insanları mâbedlere girmekten, ibadet etmekten, kutsal kitap veya eşyaya el sürmekten ve toplumun arasına karışmaktan alıkoyduğu görülmektedir. Bu tür hallerden kurtulabilmek için dinlerce belirlenen temizlik şartlarını yerine getirmek mecburiyeti vardı. Yahudilik’te cüzzam hastalığına yakalanmak, cinsî münasebette bulunmak, insan veya hayvan ölüsüne dokunmak suretiyle kirliliğin oluştuğu kabul edilmiştir. Bu kirliliklerden temizlenmenin başlıca yolları da belirli bir süre toplumdan uzaklaşıp inzivaya çekilmek, yıkanmak ve kurban sunmaktır. Temizlenmek için beklenen süre kirlenmenin türüne göre farklı olmaktadır. Cinsî münasebet ve ölü hayvana dokunmanın bekleme süresi bir gün, ölü insana dokunmanın süresi ise yedi gündür. Bu süre bazan on dört, kırk ve seksen güne kadar çıkabilmektedir. İnzivadan sonra yıkanmak mecburiyeti vardır. Yıkanmanın açıkça şart koşulmadığı kirlilik hallerinde bile yıkanma genel bir temizlenme vasıtası olarak kabul edilmiştir. Kadının âdet görmesi de ayrı bir kirlilik sebebidir ve bu durumdaki kadın yedi gün kirli kabul edilir. Onun kirliliği dokunduğu kimselere de geçer. Bugünkü Yahudilik’te son durum hariç diğerleri Tevrat’ın açık hükümlerine rağmen terkedilmiştir. Hıristiyanlık’ta ise ilk dönemlerde cüzzamlı olmak veya cinlerin hâkimiyeti altına girmiş bulunmak (saralı olmak vb.) kirlilik sebebi sayılmışsa da bu dinde dış sebeplerle meydana gelen kirlilikten ziyade mânevî kirlilik ve bunun temizlenmesi önem kazanmaktadır. Cinsî münasebette bulunma ve

hayızlı olma gibi hususlar, bugün Hıristiyanlık'ta ibadetten ve ibadethânelerden uzaklaşmayı gerektirecek durum olarak görülmemektedir.

İslâm dininde kadın erkek bütün insanların doğuştan mânevî bir temizliğe (fıtratullah) sahip oldukları kabul edilmekle birlikte temel ibadetler için bazı maddî temizliklerin yerine getirilmesi şart koşulmuştur. Bu temizliklerden biri de cenâbetten temizlenmek için yıkanmaktır. Bu mânevî kirlilik cinsî tatmin esasına dayanır ve başlıca iki şekilde, cinsî münasebette bulunulması veya meninin herhangi bir sebeple cinsî zevk vererek gelmesi (inzâl vâki olması) şeklinde gerçekleşir. Cinsî münasebette bulunulduğu halde -ki bunun, "haşefe"nin kadının cinsel organına girmesiyle gerçekleştiği kabul edilir-meni gelmemişse fakihlerin büyük çoğunluğuna göre hükmen cinsî tatmin vuku bulduğundan yıkanmak gerekir. Ashaptan itibaren bazı fakihlerle Zâhirî fıkıhçıları bu durumda yıkanmayı gerekli görmemişlerdir. Çünkü benzer bir durumla karşılaşan ashaptan birine Hz. Peygamber, "Yıkanmak sadece meninin gelmesiyle icap eder" anlamında, "Su (gusül) sudan (meni) ötürü gerekir" (Müslim, "Hayız", 80-81) diyerek bu tür hallerde yıkanmanın zaruri olmadığını ifade etmiştir. Çoğunluk ise ihtiyatla hareket etmenin yanı sıra söz konusu hadisin içerdiği hükmün ilk zamanlar tanınan bir ruhsat olup sonradan kaldırıldığına ve cinsî münasebette meni gelmese bile guslün gerektiğine dair diğer hadisleri (Müslim, "Hayız", 87-89; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 83) esas almıştır. Ayrıca bu konuda icmâ bulunduğu da kaydedilmiştir (Şevkânî, I, 259-262). Meninin ilişki dışında cinsî zevk vermek suretiyle gelişinin rüya ile olması veya bakma, öpme, hayal etme gibi bir sebepten doğması sonucu değiştirmez. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri, meninin dışarı çıkmasında şehvet unsurunun bulunmasını şart koştukları ve hastalık, düşme vb. sebeplerle çıkan meninin cünüplük hali doğurmayacağını kabul ettikleri halde Şâfiîler, ister şehvetle ister şehvetsiz olsun, herhangi bir sebeple meninin dışarı çıkmasıyla kişinin cünüp olacağını belirtmişlerdir.

Cünüplük "büyük kirlilik" (hades-i ekber) sayıldığından bu hali devam eden kimsenin farz veya nâfile herhangi bir namaz kılması, tilâvet secdesi yapması, Kâbe'yi tavaf etmesi câiz değildir. Aynı şekilde mushafa ve üzerinde Kur'an sûreleri yazılı bulunan kâğıt parçalarına dokunması da câiz görülmemiştir. Ancak zaruret halinde bunlar kılıf içinde taşınabilir. Ebû Hanîfe, cünüp olan kişinin tefsir kitaplarına dokunmasını haram kabul

etmişken Şâfiîler bu konuda azlık çokluk oranını göz önünde bulundurmuşlar ve bir kitapta Kur'an âyetleri diğer yazılardan daha fazla ise cünüp kimsenin ona dokunmasının haram olacağına hükmetmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelî âlimleri ise böyle bir kitabın mushaf sayılmayacağı gerekçesiyle cünüp tarafından buna dokunulmasının câiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca dört mezhep fakihlerinin çoğunluğuna göre cünübün ezberden bile olsa Kur'an okuması haramdır. Ancak cenâbet hali zikir, tesbih ve dua gibi amellere engel teşkil etmediğinden cünüp olan kimsenin Kur'ân-ı Kerîm'de yer almış olsa bile bu tür metinleri dua ve zikir niyetiyle okuyup tekrar etmesinde sakınca görülmemiştir.

Cünüp olan (veya abdestsiz bulunan) kimsenin mushafa dokunmasının haram olduğunu kabul eden fakihler, delil olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki bir âyeti ve bazı hadisleri ileri sürerler. "Ona sadece temiz olanlar dokunur" (el-Vâkıa 56/79) meâlindeki âyetin metninde yer alan ve "dokunulmama" kavramını yönlendiren zamirin, önceki iki âyette geçen mushaf anlamındaki "Kur'an"a mı, yoksa levh-i mahfûz anlamındaki "kitâb"a mı râci olduğu bilginler arasında ihtilâflıdır. Eğer zamir Kur'an'a râci ise âyetten, "Kur'an'a sadece cünüplükten, abdestsizlikten ve maddî kirliliklerden temizlenmiş olanlar dokunabilir", levh-i mahfûza râci ise, "Levh-i mahfûzdaki kitaba sadece melekler dokunabilir" şeklinde bir mâna çıkar. Müfessirler, ikinci mânanın Kur'an üslûbuna daha uygun düştüğünü belirtirler (bk. Taberî, XXVII, 118-119; krş. Râzî, XXIX, 194-195). Fakihlerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'den nakledilen, "Kur'an'a ancak temiz olanlar dokunabilir" (el-Muvatta᾽, "Kur᾽ân", 1; Nesâî, "Kasâme", 46) meâlindeki hadisi de delil kabul etmişlerdir. Ancak cünüp kimsenin mushafa dokunmasının câiz olmadığı konusunda icmâ bulunduğu kaydedilmekle birlikte bu hadisin sıhhati ve birden fazla mânaya gelen "temiz" (tâhir) kelimesinin buradaki anlamı konusunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Bu sebeple bazı sahâbîler ve tâbiîn âlimleri, abdestsiz kimsenin mushafa dokunabileceğini belirtmişler, Dâvûd ez-Zâhirî ve diğer bazı fakihler, cünüp kimsenin de mushafa dokunmasında sakınca bulunmadığını ileri sürmüşlerdir (bk. Şevkânî, I, 243-245).

Cünüp kimsenin camiye girmesi veya orada kalması haramdır. Caminin içinden geçmenin zaruri olduğu durumlarda ise Hanefî ve Mâlikîler teyemmüm yapılmasını gerekli görürken Şâfiîler'le Hanbelîler geçişte bir

zaruret bulunmasa bile bunun şart olmadığını belirtmişlerdir. Bu hükmün tabii bir sonucu olarak cünüp kimsenin mescidde itikâfa girmesi de câiz değildir.

Cenâbet halinin devamı süresince yiyip içmek, uyumak veya yeniden cinsî münasebette bulunmak isteyen kimsenin abdest alması, Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamasını (bk. Buhârî, "Gusül", 27; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 88) göz önüne alan Şâfiî, Hanbelî ve bazı Mâlikî âlimleri tarafından müstehap kabul edilmiş, Mâlikî fakihlerinin bir kısmı da bunun vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefîler ise abdest almadan uyuma veya yeniden cinsî münasebette bulunmada bir sakınca bulunmadığını, yemek içmek için el ve ağzı yıkamanın müstehap olduğunu belirtmişlerdir.

Oruçlu kimsenin cinsî münasebet, istimnâ* vb. bir yolla cünüp olması orucu bozmakla birlikte ihtilâm olması orucu bozmaz. Oruç vakti başlamadan meydana gelen cünüplük hali oruca zarar vermediğinden geceleyin cünüp olan bir kimse sahurdan sonra gusül yapmadan uyumuşsa sabah uyandığında yıkanır. Ancak böyle bir kimse gusledip sabah namazını kılmadığı için günah işlemiş olur.

Cünüplüğün giderilmesi gusül abdestiyle mümkündür (bk. GUSÜL). Su bulunmadığı veya suyun kullanılması için engel mevcut olduğu takdirde teyemmümün de cünüplüğü giderdiği ittifakla kabul edilmişse de bu gidermenin keyfiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîler'le bazı Şâfiî ve Mâlikî fakihleri, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin de tercih ettiği bir rivayetinde Ahmed b. Hanbel, teyemmümün su bulununcaya kadar guslün yerine geçen mutlak bir bedel olarak cenâbeti tamamen giderdiği görüşünü benimsemişlerdir. Mâlikî mezhebinde meşhur, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde sahih kabul edilen görüşe göre ise teyemmüm mânevî pislik olan cenâbeti

izâle etmemekte, sadece su bulununcaya kadar zaruret sebebiyle kabul edilen geçici bir temizlik sağlamaktadır. Bu anlayış farkından çıkan netice şudur: Son görüşe göre, teyemmüm eden kişi özür* sahibine benzediğinden namaz vakti girmeden yapacağı teyemmüm muteber sayılmayıp farz namazların her biri için vakti girdiği andan itibaren yeniden teyemmüm yapması gerekir. Diğer görüşte ise teyemmüm her yönüyle yıkanma yerine

geçtiği için vakit girmeden önce teyemmüm yapmak câiz olduğu gibi bir teyemmümle birden fazla vakit namazı kılmak da mümkündür. Her iki görüşe göre, gerek abdest gerekse gusül yerine yapılan teyemmümün, su bulunduğunda veya kullanma engeli ortadan kalktığında bozulması sebebiyle bu temizliklerin su ile yeniden yapılması gerekir (ayrıca bk. TEYEMMÜM).

İslâm'a göre gerek hayız gerekse cünüplük hali kişiyi necis kılmaz. Bu sebeple cünüplük veya hayız halinde bulunan kişilerle birlikte bir mecliste oturup sohbet etmenin, yemek pişirmenin, beraber yiyip içmenin vb. muaşerette bulunmanın herhangi bir sakıncası yoktur. Geçmiş bazı dinlerde ve Câhiliye inançlarında mevcut bu tür telakkileri Hz. Peygamber söz ve fiilleriyle kaldırmıştır (meselâ bk. Buhârî, "Hayız", 3, "Gusül", 23-24; Tirmizî, "Tahâret", 89, 100).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cnb" md.; el-Muvatta, "Tahâret", 71, 73, 78, 85, "Kurʾân", 1; Müsned, I, 84, 109, 125; II, 90, 178, 222; V, 115, 146, 147; VI, 26, 85, 91; Dârimî, "Vudûʾ", 75; Buhârî, "ʿİlim", 50, "Gusül", 22, 23, 24, 27, 28, "Teyemmüm", 5, 6, "Savm", 22, 25, "Hayız", 3, "Cenâʾiz", 8; Müslim, "Hayız", 11, 12, 21, 22, 80-81, 87-89, 115, 116; İbn Mâce, "Tahâret", 99, 111; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 82, 83, 87, 88, 89, 91, 103, 123; Tirmizî, "Tahâret", 80, 89, 92, 100; Nesâî, "Tahâret", 129, 130, 162, 165, 171, 203, "Kasâme", 46; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXVII, 118-119; İbn Hazm, el-Muhallâ, I, 77-78; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 36-37, 44-45, 55; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXIX, 194-195; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), I, 199, 204-206, 252; Nevevî, el-Mecmûʿ, II, 134-139, 159, 210; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 114-116; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, I, 75, 97-98; Buhûtî, Keşşâfü'l-kınâʿ, I, 28-29; a.mlf., Şerhu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 7475; Harâşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, I, 161, 162; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, I, 243-245, 259-262; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 57, 58, 159; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 5; Saîd Ebû Ceyb, el-Kamûsü'l-fıkhî,

Dımaşk 1402/1982, s. 67-68; “Cenâbet”, İA, III, 90; “Clean and Unclean”, IDB, I, 641-648; “Purity and Impurity”, EJd., XIII, 1405-1414; Mv.F, XIV, 268-269; XVI, 47-58.

Salim Öğüt

CENÂBÎ AHMED PAŞA CAMİİ

Mimar Sinan'ın Ankara'daki tek eseri.

Ulucanlar caddesi üzerinde bulunan cami, Tezkiretü'l-bünyân, Tezkiretü'l-ebniye ve Tuhfetü'l-mi'mârîn gibi Mimar Sinan'ın hayatını ve eserlerini topluca veren üç yazmada da kaydına rastlandığı ve üslûbundan açıklıkla anlaşıldığı üzere bir Mimar Sinan eseridir. Cümle kapısı üzerinde yer alan kitâbe, caminin Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Ankara'da Anadolu beylerbeyi olarak görev yapan Cenâbî Ahmed Paşa tarafından 973 (1565-66) yılında yaptırıldığını göstermektedir. Kuzeydoğusunda bir hazîre içinde Cenâbî Ahmed Paşa'nın türbesiyle XVIII. yüzyıla tarihlenen Azîmî Türbesi yer alır. Cami ile aynı tarihe ait olduğu kabul edilen türbeden başka yakın çevrede bir mevlevîhâne ile bir çeşme ve bugün tamamen ortadan kalkmış olan bir hamamın varlığına rastlanmakta ve bunlardan caminin tek başına tasarlanmayıp bir külliye fikri çerçevesinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Bugün bakımlı ve ibadete açık durumda olan yapının, giriş kapısının yanlarındaki pencerelerin üzerinde yer alan kitâbelerden 1217 (1802) ve 1305 (1887) tarihlerinde onarılarak yenilendiği öğrenilmektedir; Cumhuriyet döneminde ise 1940'ta ve 1959-1970 yılları arasında onarımdan geçirilmiştir.

Plan olarak kare mekân üzerine tek kubbeli bir şema gösteren yapı kesme taştan inşa edilmiştir; eğimli bir arazi üzerine kurulduğu için güney cephesi kuzey cephesine oranla daha yüksektir. Kuzey cephesini kaplayan ve dört mermer sütuna oturan üç kubbeli bir son cemaat yeri ile dışa açılmaktadır. Yanlarda tek, cephede ise üç sivri kemerli açıklığı olan son cemaat yeri zeminden iki basamakla yükseltilmiştir. Cephenin ortasında yer alan kemer diğerlerinden daha geniş ve yüksek tutulmuştur. Kemer örgülerinde iki renkli taş işçiliği uygulanmıştır. Üst örtü sisteminde iki yan kubbeye karşılık ortadaki kubbenin daha büyük inşa edildiği ve göbek kısmına da yakın tarihlerde yenilenmiş kalem işi büyük bir madalyonun işlendiği görülmektedir. Son cemaat yerinin ortasında yer alan mukarnas kavsaralı ve geometrik geçmeli geniş bir bordürle çevrili mermer taçkapı eksenden biraz sağa kaymıştır. Girişin üzerini örten hafif basık kemer iki renkli taş

işçiliğine sahiptir ve üstünde kartuş içine alınmış olan sülüs hatlı inşa kitâbesi yer almaktadır. Son cemaat yerine kapının iki yanına gelecek şekilde simetrik olarak ikişer dikdörtgen pencere açılmıştır. Dıştan demir parmaklıkla örtülü pencerelerin sivri kemerlerinde yine iki renk taş işçiliği göze çarpar. Pencerelerin aralarına mukarnaslı birer mihrabiye yerleştirilmiştir.

Yapının düzgün bir kesme taş işçiliği gösteren cephelerini üçlü silmeden oluşan kalın bir korniş kademeli olarak ikiye ayırmaktadır. Altta kalan duvar yüzeylerine üç cephede de iki sıra halinde dörder pencere açılırken üst kısımlara yalnızca ikişer pencere yerleştirilmiştir. Mihrap duvarının orta kısmında ayrıca yuvarlak bir pencereye daha yer verilmiştir. Kesme taştan silindirik gövdeli ve tek şerefeli minare kuzeybatı köşesinde yükselmektedir. İç mekâna girildiğinde istiridye biçimindeki tromplarla geçilmiş bir kubbe ile karşılaşılır. Trompların üzerini örten sivri kemerlerde iki renkli taş işçiliği görülür. Kubbenin oturduğu sekizgen kasnağa on altı pencere açılmıştır. Kubbe göbeğinde kalem işinden

bugün yenilenmiş olan bir madalyon süslemesi yer alır. Mermer mukarnaslı mihrap sade bir işçilik gösterir; yine mermerden olan minber ile geometrik geçmeli mermer korkuluk levhalarıyla dikkat çeken iki katlı müezzin mahfili de bu sade üslûbu sürdürür. Minberde 1305 (1887) tarihini veren sülüs bir kitâbe mevcuttur. İç mekânda süslemede aşırılıktan özenle kaçınılarak sadeliğe yönelindiği dikkat çeker. En önemli süsleme unsuru, kubbenin içi ile birlikte pencerelerin üzerinde görülen kalem işi bezemelerdir.

Cenâbî Ahmed Paşa tarafından yaptırılan ve cami ile aynı tarihlerde (1565-1566) tamamlandığı sanılan türbe caminin kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Mimar Sinan veya onun üslûbunu sürdüren bir mimar tarafından yapıldığı kabul edilen türbe, kesme taştan sekizgen planlı kubbeli bir yapıdır. Caminin avlu zemininden biraz daha yüksekte kalan türbe, mimari açıdan klasik Osmanlı türbelerinin karakteristik özelliklerini tekrarlar.

Cenâbî Ahmed Paşa Camii, Mimar Sinan döneminde değişik denemelerle uygulanmış bir plan şeması olan tek kubbeli yapı tipinin ilginç bir örneğidir ve klasik Osmanlı mimarisinin Ankara’daki tek temsilcisi olması

bakımından önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 169; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 26, 81; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 55-57, 117-118; İ. Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 92-101; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 399-407; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 274; Zeki Sönmez, Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 31, 67, 84; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Ankara'da Cenabî Ahmed Paşa Camii ve Cenabî Ahmed Paşa", VD, II (1942), s. 213-220; A. Saim Ülgen, "Ankara'da Cenabî Ahmed Paşa Camii ve Türbesi", a.e., s. 221-222.

Selda Kalfazade

CENÂBÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 999/1590)

el-ʿAylemü'z-zâhir adlı eseriyle meşhur olan Osmanlı tarihçisi.

Halep, Mekke, Bursa ve Edirne kadılıklarında bulunan Niksarlı Emîr Hasan Efendi'nin oğlu olup aynı zamanda Anadolu seyyidlerindendir. "Fahrü'l-müderrisîn" ve "Emîrzâde" olarak da anılan Cenâbî Efendi, daha önce pek çok âlim yetiştirmiş bir aileden gelmektedir. Tahsilini İstanbul'da çeşitli medreselerde tamamladı. Devrin meşhur müfessir ve şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi'nin hizmetine girerek bir süre ondan ders gördü. 1573'ten itibaren Dâvud Paşa, Kariye, Sahn, Süleymaniye ve Selimiye medreselerinde müderrislik yaptı. 1586 yılında Remzizâde'nin Kudüs'e tayini üzerine boşalan Halep kadılığına gönderildi. 1588'de azledildi; 1590'da Halep'te vefat etti.

Cenâbî Mustafa Efendi, kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan Kınalızâde Hasan Çelebi ile Beyânî tarafından doğruluktan ayrılmayan bir kişi olarak tanıtılmaktadır. Şiirlerinde Cinânî mahlasını da kullandığı için zaman zaman Bursalı Mustafa Cinânî (ö. 1595) ile karıştırılan Cenâbî, özellikle Arap edebiyatı ve tarih konularında kaleme aldığı eserlerle tanınmıştır. Rumeli kazaskerliği rûznâmçe defterlerinden, İstanbul'da kendi adıyla anılan 20 akçeli bir medresesi olduğu anlaşılmaktadır (Rûznâmçe Defteri, Şerʿiyye Sicilleri, İstanbul Müftülüğü Arşivi, nr. 4, s. 7, 31; Rûznâmçe Defteri, Nuruosmaniye Ktp., nr. 5193/4, vr. 54ª).

Eserleri. Cenâbî'nin en meşhur eseri, el-ʿAylemü'z-zâhir fî ahvâli'l-evâʾil ve'l-evâhir adlı umumi tarihidir. el-Hâfilü'l-vasît ve'l-ʿaylemü'z-zâhirü'l-muhît, el-Bahrü'z-zehhâr ve'l-ʿaylemü't-tayyâr, el-Bahr, Târîhu'l-Cenâbî adlarıyla da anılan, ancak daha çok "Cenâbî Tarihi" diye meşhur olan bu eser, kendisine umumi tarih yazan ilk Türk tarihçisi olma niteliğini kazandırmıştır. Bütün İslâm devletlerinin ayrı ayrı ele alındığı eser Arapça yazılmış bir İslâm tarihi olup günümüze ulaşmayan birçok kaynaktaki bilgileri de ihtiva etmektedir. Devletlerden hareketle ve her birine bir bölüm

(bab) ayrılmak suretiyle bir mukaddimeden sonra seksen iki devletin ele alındığı eser, Hz. Peygamber devrinin de ilâvesiyle seksen altı bölüm olarak düzenlenmiştir. el-ʿAylemü'z-zâhir'in başlıca bölümlerini peygamberler tarihi, İslâm öncesi devletler ve kavimler, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devri, Şam ve Endülüs Emevîleri, Abbâsîler, İdrîsîler, Ağlebîler, Muvahhidler, Tolunoğulları, Fâtımîler, Eyyûbîler, Tâhirîler, Saffârîler, Gazneliler, Büveyhîler, Selçuklular, Karamanoğulları, Osmanlılar, Hârizmşahlar, Çobanoğulları, Karakoyunlular, Akkoyunlular vb. devletlerin tarihleri teşkil eder.

Metot bakımından klasik Arap tarihçiliği geleneğine uygun şekilde yazılan eserde başvurulan kaynakların tenkidine yer verilmesi ve nerelerde hangi kaynakların kullanıldığının belirtilmesi, Cenâbî'nin tarih anlayışını göstermesi bakımından önemlidir. 1587'de tamamlanan eser Sultan III. Murad'a ithaf ve takdim edilmiştir. 997 (1588-89) yılına kadar gelen Osmanlı tarihi bölümü eserin

yaklaşık beşte birini oluşturur. Her hükümdar devrinin sonunda o dönemde vefat eden ulemânın biyografileri de bulunmaktadır. Bu biyografiler özellikle Osmanlı tarihine ait kısımda oldukça ayrıntılıdır. Münasebet düştükçe coğrafî bilgiler de verilmiş ve esere yer yer şiirler serpiştirilmiştir. Kâtib Çelebi'nin belirttiği üzere eserin tamamı müellifi tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği gibi Nihâyetü'l-merâm adlı Arapça muhtasarı da Dürr-i Meknûn veya Gülşen-i Tevârîh adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. TSMK, Revan, nr. 1136). el-ʿAylemü'z-zâhir daha sonra yazılan birçok tarih kitabına kaynak olmuş ve örnek teşkil etmiştir. Başta Kâtib Çelebi olmak üzere (bk. Fezleketü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10.318) Âlî Mustafa Efendi, Süheylî Çelebi, Mehmed b. Mehmed, Müneccimbaşı ve Hezarfen Hüseyin Efendi Cenâbî'nin tarihinden faydalanarak yeni eserler meydana getirmişlerdir. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî'nin Ahbârü'd-düvel'i de bu eserin bir hulâsası gibidir.

Henüz yayımlanmamış olan eserin sadece İstanbul kütüphanelerinde yirmiye yakın nüshası vardır (eserin Arapça yazmaları Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 831, 832, Reîsülküttâb, nr. 608-609, Ayasofya, nr. 3033, Hamidiye, nr. 896; Râgıb Paşa Ktp., nr. 983, 985-986; Köprülü Ktp., nr. 1031-1032; Murad Molla Ktp., nr. 1429-1430, 1454; TSMK, nr. III.

Ahmed, 2958, Revan, 1568; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3098, 3099-3100, 3101-3102’de; Türkçe muhtasar tercümesi TSMK, nr. Revan, 1136, Hazine, 1607; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3097 ve 3107’de kayıtlıdır; yurt dışında bulunan çeşitli nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 300; Suppl., II, 411-412; C. Zeydan, II, 319-320; Babinger, s. 122). E. Fagnan eserin Mağrib ve İspanya’nın coğrafyasıyla ilgili kısımlarını özet halinde İngilizce’ye çevirmiştir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü’nde Egemen Tülek, eserin mukaddimesiyle II. Selim ve III. Murad dönemlerine ait kısmın tenkitli metnini mezuniyet çalışması olarak hazırlamıştır (1975, Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 232).

Cenâbî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Risâle fî binâʾi Ayasofya ve kalʿati Kostantiniyye, es-Sebʿu’s-seyyâr, Nihâyetü’l-merâm ve bahru cevâhiri’l-kelâm (Keşfü’z-zunûn, I, 851; II, 976; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 436-437; Îzâhu’l-meknûn, II, 692; Osmanlı Müellifleri, III, 39-41; GAL Suppl., II, 411-412; Kehhâle, XII, 246-247).

BİBLİYOGRAFYA

Rûznâmçe Defteri, Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Müftülüğü Arşivi, nr. 4, s. 7, 31; Rûznâmçe Defteri, Nuruosmaniye Ktp., nr. 5193/4, vr. 54ᵃ; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 22ᵃ; Kınalızâde, Tezkire, I, 262-265; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 118, 308-309; Keşfü’z-zunûn, I, 26, 224, 291, 851; II, 976, 1181; Kamûsü’l-a‘lâm, III, 1838; Sicill-i Osmânî, II, 88; Osmanlı Müellifleri, III, 39-41; Brockelmann, GAL, II, 300; Suppl., II, 411-412; Îzâhu’l-meknûn, II, 692; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 436-437; Ziriklî, el-ʿAlâm, VIII, 231; Babinger (Üçok), s. 120-122; C. Zeydan, Âdâb, II, 319-320; “Cennabî”, İA, III, 100; F. Rosenthal, “al-Djannabı”, EI² (İng.), II, 452.

Mehmet Canatar

CENÂHİYYE

الجناحيّة

Hz. Peygamber’in “zü’l-cenâhayn” lakabını verdiği Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in oğlunun torunu Abdullah b. Muâviye’yi (ö. 129/746-47) imam kabul edenlere verilen ad.

(bk. ABDULLAH b. MUÂVİYE)

CENÂİB

الجنائب

Henüz Allah'ta seyr (seyr fillâh) haline ulaşmamış, Hakk'a yürüme (seyr ilallah) halindeki sülûk ehli için kullanılan bir tasavvuf terimi.

(bk. SEFER; SÜLÛK)

CENAZE

الجنازة

Arapça'da cenâze ve cinâze hem "ölü" hem de "tabut" anlamında kullanılır. İslâm literatüründe ölmek üzere olan kişiye muhtazar, ölü için genel olarak yapılması gereken hazırlıklara teçhiz, yıkanmasına gasil, yıkandıktan sonra kefenlenmesine tekfin, tabuta konulup namazının kılınacağı yere ve daha sonra kabrine taşınmasına teşyî, kabre konulmasına da defin denilmiştir.

İslâm'ın Dışındaki Dinlerde Cenaze. Tarih öncesi dönemlerden bugüne kadar pek çok kültürde ölüm ve cenaze ile ilgili çeşitli kültlerin varlığı bilinmekte ve en erken dolaylı belgelere, Yontma Taş devrinin orta safhasından (paléolithique moyenne: m.ö. 150.000-35.000) itibaren Avrupa'daki Homo Neandertalensis mezarlarından çıkan buluntular arasında rastlanmaktadır. Yazılı kaynaklardan öğrenildiğine göre de Sumer, Asur, Hitit ve Mısır uygarlıklarında bu kült mevcuttu.

Grek-Roma dünyasında, ölen kişi yıkanıp yağlanarak beyaz bir giysiyle yatağa yatırıldıktan sonra etrafında özel ağlayıcılar tarafından "ağlama seremonisi" yapılırdı. Bu kültürlerde ölüler bazan yakılmış, bazan da gömülmüştür (Mathews, s. 126).

Hindistan'da ölü kültüyle ilgili en eski bilgilere, Rig Veda'nın X. kitabının 14-15. cümlelerinde rastlanır. Buna göre Hinduizm'in başlangıç dönemlerinde ölüler özel bir merasimle gömülmekteydiler. Bugün Güney Hint kastları ve Lingayet mezhebi dışında bütün Hindûlar ölülerini

yakmaktadırlar. Bir Hindû ölümünün yaklaştığını hissettiğinde yakınlarıyla helâlleşir. Ölüm gerçekleştiğinde cesedin tırnakları ve saçları kesilir; temiz bir elbise giydirilip başı güneye döndürüldükten sonra etrafında üç ateş yakılır. Ölen Brahman kastından ise Aranyakalar'dan, başka bir kasttan ise Vedalar'dan dualar okunur. Daha sonra ceset bir odun yığını üzerine yatırılarak yığın ateşlenir. Cesedin tamamıyla yanmasından sonra artakalan kemikler toplanır ve saklanır (ERE, IV, 476-477).

Budizm'de törenler ölüm olayından itibaren üç-yedi gün içerisinde yapılır. Budistler ölü yakma geleneği yanında Seylan'da olduğu gibi ölü gömme geleneğini de benimsemişlerdir. Mahaparinibbana Sutta'ya göre Buda yakılmıştır. Çin'de ve Japonya'da önceleri cenaze tabut içinde defnedilirken Budizm'in benimsenmesinden sonra yakılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte çağdaş toplumlarda geleneksel anlayış da devam etmektedir.

Zerdüştîliğe göre ceset murdar sayıldığından onu gömmek toprağa, yakmak ise ateşe saygısızlık kabul edilir ve bu sebeple ölüler "sessizlik kuleleri" denilen yüksek mekânlarda çıplak olarak yırtıcı kuşlara terkedilirdi (Noss, s. 356).

Yahudilik'te cenaze geleneği İsrâiloğulları dönemine kadar uzanır. İbrânî dilinde ölmekte olan kişi için goses kelimesi kullanılır. Goses durumunda olan biri yakınlarını yanına çağırarak onlarla helâlleşir. Gosesin "mvt" (ölüm) hali gerçekleştiğinde elleri, ayakları, çenesi bağlanarak gözleri en yakını tarafından kapatılır ve göbeğine metalden bir nesne konulup evdeki aynalar ters çevrilir. Daha sonra vücut kılları tıraş edilen ve tırnakları kesilen ceset yıkanır; keten bir kefene sarılır ve bir teskere üzerine yatırılarak defnedilmeye hazır hale getirilir. Erken dönemlerde Hz. Yûsuf'tan başkası tabuta konulmamış olup (Tekvîn, 50/26) bu âdet çok geç dönemlerde benimsenmiştir. Yahudilerde cenazeler Ortaçağ'a kadar kaya kovuklarına bırakılırken daha sonra mezarlara gömülmeye başlanmıştır. Tabut mezara konulduğunda herkes üzerini kapatmak için bir parça toprak atar ve bu sırada Tevrat'tan dualar okunur. Definden sonra orada bulunanlar hızla mezarlığı terkederler. Geleneğe göre bu kaçış, cemaatin mezar sorgusuna gelen meleklerin sesini duymaması içindir (Gardner, I, 676).

Hıristiyanlar ilk dönemlerde yahudi geleneğini uygulamışlardır. Ölmekte olan kişi yakınlarını yanına çağırır ve onlarla helâlleşirdi. Ölümün vuku bulmasından sonra genellikle bir yaşlı kadın tarafından gözleri kapatılıp çenesi, elleri ve ayakları bağlanarak yıkanan ceset keten bir beze sarıldıktan sonra şehir dışında kayalara oyulmuş basit bir mekâna defnedilirdi (Resullerin İşleri, 9/37; Markos, 15/46; Yuhanna, 11/44). XI. yüzyıldan itibaren yahudi geleneklerinden kopma baş gösterdi. Cenazenin taşınması sırasında çan çalma âdeti benimsendi ve törene katılanlarla yas tutanların

tamamı siyahlar giymeye başladı. Bugünkü Hıristiyanlığa göre yakınları ölüm halindeki kişinin etrafına toplanır; rahip, ağzına “viaticum” (aşa-i rabbânî, Hz. Îsâ’nın son akşam yemeğini sembolize eden son lokma) koyar ve istavroz çıkarttırarak şahsı son defa takdis ettikten sonra “extreme unction” adı verilen el ve ayakların yağ ile meshedilmesi işlemini yapar (yalnız Katolikler’de). Ceset tabut içinde kiliseye götürülür; burada rahip tarafından son dua ve tabut üzerinde “son tövbe” işlemi yapılır. Kilisedeki törenin arkasından mezarlığa götürülen tabut, başında kutsal kitaptan parçalar okunduktan sonra gömülür. Ayrıca ölü istek üzerine yakılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Mathews, A Dictionary of Religion and Ethics, London 1921, s. 126; J. B. Noss, Man’s Religions, London 1969, s. 356; F. Brandon, A Dictionary of Religion and Ethics, London 1970, s. 224, 225; J. Gardner, Faiths of the World, London, ts., I, 676; H. Rabinowicz, “Death”, EJd., V, 1420-1426; W. G. Walshe v.dğr., “Death and Disposal of the Dead (Chinese-Hindu-Jewish)”, ERE, IV, 450-454, 475-479, 497-500.

Kürşat Demirci

İslâm’da Cenaze.

İslâm dinine göre insan kâinatın küçük bir parçasını oluşturmasına rağmen büyük bir değer taşır. Kur’ân-ı Kerîm’de, ilk insan Âdem’in bizzat Allah tarafından yaratılıp O’nun ruhundan kendisine üflendiği, meleklerin tâzim ve hürmetini kazandığı ifade edildikten başka yeryüzünde bulunan her şeyin insan için yaratıldığı, hatta göklerde ve yerde yani evrende mevcut olan imkânların onun emrine verildiği belirtilir. Çünkü insan duygu ve düşünce yeteneklerine sahiptir; kendini, çevresini ve yaratanını tanıyan bir canlıdır. Bu kadar yüceltilen inançlı insanın yok olmaması, fenâ bulmaması gerekir. Ölüm, maddî şartların çevrelediği fâni hayattan ebediyete geçişi sağlamak için işleyen bir mekanizmadır. Kur’an’da, Allah yolunda öldürülenlerin

gerçekte ölü değil diri oldukları ifade edilmiş (el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169), ayrıca Allah ve Resulü'ne itaat eden, yani mümin olan herkesin fenâ bulmaktan kurtulup ebedîleşen peygamberler, sadık kullar, şehidler, sâlihlerle beraber olacağı ve ebedî mutluluğa ulaşacağı haber verilmiştir (en-Nisâ 4/69). Buna göre ölüm, Allah ile münasebetlerini kesmeyen insanlar için saadetlerle dolu yeni ve ebedî bir hayatın başlangıcıdır. Bu sebeple ölen kişi, cenazesinin yıkanması, beyaz kefene büründürülmesi gibi maddî ve abdest aldırılması, namazının kılınması gibi mânevî temizlikle yola çıkmaktadır. İslâm'a göre insan dünya hayatında da öldükten sonra da sevgi ve hürmete lâyıktır. Dolayısıyla cenazeye saygı duygularını rencide edecek hareketlerden kaçınılmalıdır. İslâm dininin cenazeye karşı gösterdiği bu ihtimamın onun geride kalan yakınları, komşu ve dostlarına yönelik teselli edici tarafları da vardır. Ölülere saygı göstermek, yaşayanlara karşı saygılı olmanın bir başka ifadesidir.

Ön Hazırlıklar. Ana fıkıh kitaplarında büyük çapta Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî sünnetine dayanılarak tesbit edilen ahkâma göre ölmek üzere bulunan kişi, mümkünse yüzü kıbleye gelecek şekilde sağ yanına çevrilir veya başı hafifçe yükseltilip ayakları kıbleye doğru uzatılarak sırt üstü yatırılır. Yanında bulunanlardan sevdiği biri, duyacağı şekilde kelime-i tevhid getirerek hastanın da söylemesine imkân sağlar (Müslim, "Cenâ᾿iz", 1; Ebû Dâvûd, "Cenâ᾿iz", 20). Ancak sıkıntılar içinde bulunan hastaya kelime-i tevhid getirmesi teklif edilmemelidir. Ölüm halindeki hastanın yanında Yâsin sûresinin okunması da uygundur. Çünkü Hz. Peygamber'in, ölülere Yâsin sûresini okumayı tavsiye eden hadisinin (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 20; Müsned, V, 26) ölmek üzere olan kişileri de kapsamı içine aldığı kabul edilmiştir. Hasta ruhunu teslim ettikten sonra göz kapakları ve ağzı kapatılarak çenesi bağlanır. Başka bir durumda ise sırt üstü yatırılır ve elleri iki yana uzatılır. Elbisesi bu sırada çıkarılır ve üzeri boylu boyunca örtülür. Yanında güzel koku bulundurmak veya etrafını buhur ile tütsülemek tavsiye edilmiştir. Hanefîler'e göre yıkanıncaya kadar, Şâfiîler'e göre ise defnedilinceye kadar ölünün yanında Kur'an okumak mekruhtur.

Câhiliye döneminde ileri gelenlerden biri öldüğü zaman kabilelere haberciler gönderilip "Filân öldü, Araplar mahvoldu" gibi ifadelerle ölüm haberini vermek, yaka paça yırtarak ağlamak âdet haline

gelmişti. Hz. Peygamber bu tür ölüm ilânlarını yasaklamıştır (bk. Tirmizî, "Cenâʾiz", 12). Ancak bir kişinin ölümünden yakınlarını, dostlarını, komşularını ve diğer müslümanları haberdar etmek, onların cenaze için yapılacak işlere katılmalarını sağlamak amacıyla duyuruda bulunmakta sakınca görülmemiş, hatta tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber'in, Habeş Kralı Ashame'nin ölümü ile Mûte Savaşı'nda şehid düşen Zeyd b. Hârise, Caʻfer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha'nın şehâdetlerini ashabına duyurduğu bilinmektedir. Fakat bu konuda maksadın dışına çıkılmaması, ölüm ilânının övgü ve övünme gibi davranışlara vesile yapılmaması gerekir. Öte yandan sabretmenin daha güzel olduğu belirtilmekle birlikte aşırıya kaçmamak şartıyla ölü için ağlamakta da bir sakınca yoktur. Ölen kişinin borcu varsa en kısa sürede -mümkünse namazı kılınmadan-geride bıraktığı mallarından ödenmesi veya borcuna kefil olunması, yine vasiyeti varsa bekletilmeden yerine getirilmesi veya terikeden vasiyet miktarının ayrılması müstehaptır. Hz. Peygamber'in, ölene ait borcun bir an önce ödenmesiyle ilgili hadisleri (Tirmizî, "Cenâʾiz", 76; İbn Mâce, "Sadakat", 12; Müsned, V, 11), bu konuda elden geldiğince acele edilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Yıkanıp Kefenlenmesi. Cenazenin yıkanması farz-ı kifâyedir, bu konuda çocukla yetişkin arasında fark yoktur. Ancak ölü doğan çocukların yıkanması hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Mâlikî mezhebine göre bu çocukların yıkanması ve dolayısıyla namazlarının kılınması mekruhtur. Hanbelîler'e göre çocuğun anne karnındaki hayatı dört aydan fazla sürmüşse yıkanır ve namazı kılınır. Şâfiîler, aynı durumdaki çocuğun yıkanıp yıkanmayacağı konusunda iki farklı görüş belirtmişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre çocuğun organları belirgin ise yıkanır, fakat namazı kılınmaz; belirgin değilse yıkanması da gerekli değildir. Herhangi bir sebeple tamamı mevcut olmayan cesedin Şâfiî ve Hanbelîler'e göre mevcut kısmı yıkanır ve namazı kılınır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise vücudun yarıdan fazlası varsa yıkanır ve namazı kılınır. Savaşta şehid düşenler yıkanmaz. Yanan veya suda boğulan kişilerin, yıkandıkları takdirde vücutlarının parçalanması söz konusu ise yıkanmayıp üzerlerine sadece su dökülür. Bu da zararlı olacaksa mümkün olduğu takdirde teyemmüm ettirilir. Ölen erkek erkekler tarafından, kadın kadınlar tarafından yıkanır. Eşlerin birbirini yıkaması câizdir. Ancak Hanefîler, erkeğin ölen eşini yıkayamayacağı görüşündedirler. Küçük çocukları karşı cins de yıkayabilir.

Cünüp kişilerin ve hayız halindeki kadınların cenaze yıkaması mekruh kabul edilmiştir. Su bulunmadığı takdirde cenazeye teyemmüm ettirilir.

Cenazenin yıkanacağı yerin kapalı olması ve burada cenazeyi yıkayanla yardımcılarından başkasının bulunmaması gerekir. Cenazeyi en yakın akrabası veya onun görevlendireceği ehil bir kişi yıkar. Mümkünse ayakları kıbleye gelecek şekilde teneşir üzerine yatırılan cenazenin göbekle diz kapağı arası örtülü bulundurulur. Önce ele bir bez sarılarak cenazenin tahareti yapılır, sonra temyiz çağını geçmişse namaz abdesti aldırılır. Ağzına ve burnuna su verilmez; parmağa bir bez sarılarak dudakları, dişleri, burun delikleri ve göbeği meshedilir. Ceset sabunlu ılık su ile iki defa yıkanır, ardından hafifçe kaldırılarak karnı sıvazlanır ve bir şey çıkarsa temizlenir. Bundan sonra kâfur vb. güzel koku ilâve edilmiş su ile üçüncü defa yıkanır. Ölünün saçı sakalı taranmayıp olduğu gibi bırakılır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre cenazenin karnını sıvazlama işi abdestten önce yapılır. Yıkama işlemi tamamlandıktan sonra cenaze havlu veya bezle silinip kurulanır, sonra da kefenlenir.

Sünnete uygun kefen erkek için üç, kadın için beş parçadan oluşur. Erkeğin cesedine sarılacak ilk parça yakasız, yensiz ve dikişsiz bir gömlek (kamîs) olup omuzdan ayaklara kadar uzanır. Onun üstüne gelecek parça baştan ayağa kadar uzanan bir örtü (izâr), en üst kat ise ondan biraz daha uzun olan bir başka örtüdür (lifâfe). Kefeni oluşturan bu parçalar hazırlandıktan sonra mümkünse güzel bir koku ile kokulandırılır. Yıkanıp kurulanan cenazeye önce gömlek giydirilir, elleri iki yana bırakılır. Saçına, sakalına, secde âzaları olan alnına, burnuna, ellerine, diz kapaklarına ve ayaklarına kâfur veya benzeri güzel bir koku sürülür. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'de cenazenin ağzına, burnuna, kulaklarına, hatta avret yerine kokulu pamuk konur ve avret yeri enli bir bezle sarılır. Hanefîler'e göre de avret yerleri hariç belirtilen yerlere pamuk konmasında bir sakınca yoktur. Bu işlemlerden sonra kefenin ikinci parçası örtülür, daha sonra da üçüncü parça ile cenazenin vücudu sarılır. Üst kat kefenin baş ve ayak tarafları birer bezle bağlanır ve daha sonra kabirde çözülür. Taşınırken kefenin açılmaması için kabirde çözülmek üzere belinden de bir kuşakla bağlanır.

Kadının kefenlenmesinde ise gömlek giydirildikten sonra baş örtüsüyle başı ve yüzü örtülür. Kefenin ikinci ve üçüncü parçaları sarıldıktan sonra da

kefenin açılmaması için göğüs örtüsü, enlemesine göğüsle göbek arasına gelecek şekilde kuşak gibi sarılır. Bu örtünün dize kadar olacağı, kefenin ikinci ve üçüncü parçaları arasında bağlanacağına dair görüşler de vardır. Kefenleme sırasında yapılacak diğer işler erkek için yapılanların aynıdır. Bu kefenleme şekilleri sünnete uygun olanlardır. Erkeğin kefeninin iki, kadının kefeninin üç parça olması da câizdir ki buna “kefen-i kifâye” denir. Bütün vücudu kaplayan herhangi bir örtü zaruret halinde kefen olarak yeterlidir. Buna da “kefen-i zarûret” adı verilir. Kefenin beyaz renkte olması menduptur.

Cenaze Namazı. Hanefî mezhebine göre namazı kılınacak cenazenin müslüman olması, cesedinin tamamının veya çoğunun mevcut bulunması, yıkanmış veya teyemmüm ettirilmiş olması gerekir. Namaz esnasında cenazenin eller üzerinde, omuzlarda veya binek üzerinde tutulması câiz değildir. Kılacakların önünde hazır bulunmayan (gaib) cenaze üzerine namaz kılınmaz. Hz. Peygamber’in Habeş Necâşîsi Ashame’nin namazını kılması, Hanefî ve Mâlikîler’e göre Resûlullah’ın şahsına ait bir husustur. Şâfiî ve Hanbelî fakihleri ise cenaze başka bir yerde de olsa gıyabında namazının kılınabileceğini kabul ederler. Ayrıca Şâfiîler ile Mâlikîler, cenazenin el veya omuz üzerinde tutulması yahut bir binek üzerinde bulunmasında sakınca görmezler. Hanefîler dışındaki mezheplere göre şehidler yıkanmadan ve namazları kılınmadan defnedilir, Hanefîler ise yıkanmamakla birlikte namazlarının kılınacağı görüşündedirler. Âsilerin ve yol kesenlerin namazlarının kılınıp kılınmayacağı konusu ihtilâflıdır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre bunlar yıkanır, kefenlenir ve namazları kılınır; Hanefîler’e göre ise yıkanır, kefenlenir, fakat namazları kılınmadan defnedilirler. Öte yandan Ebû Yûsuf’tan farklı bir görüş rivayet edilmekle birlikte intihar edenlerin de cenaze namazı kılınır.

Birden fazla cenaze için tek namaz kılmak câizse de her biri için ayrı ayrı kılmak daha faziletli kabul edilmiştir. Eğer tek namaz kılınacaksa cenazeler yan yana veya arka arkaya dizilir. Cenaze namazını kıldırmadaki yetki sırası mezheplere göre farklıdır. Hanefîler’e göre birinci derecede yetkili devlet başkanıdır, daha sonra sırasıyla onun vekili

durumunda olan vali, kadı, onun tarafından görevlendirilen kimseler, mahalle imamı ve nihayet ölen şahsın yakın akrabaları gelir. Şâfiîler, yakın

akrabaları birinci derecede yetkili sayarlar. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise ölünün, namazını kıldırmasını vasiyet ettiği kişi birinci derecede yetkilidir. Ardından devlet başkanına, onun vekiline ve nihayet yakın akrabaya sıra gelir. Hanefîler'e göre cenaze namazı bir defa kılınır, ikinci defa kılınması mekruhtur. Mâlikîler'e göre bir defa cemaatle kılınmışsa tekrarı mekruh, fakat cemaat halinde kılınmamışsa iadesi menduptur. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise cenaze namazını daha önce kılmayan kişilerin kılması câizdir. Herhangi bir sebeple namazı kılınmadan defnedilen cenazenin namazı, cesedi henüz bozulmadığı kanaati devam ettiği sürece kabri başında kılınır. Güneş doğarken, batarken ve zeval vaktinde cenaze namazının kılınması Hanefîler'ce mekruh, Mâlikî ve Hanbelîler'ce haram kabul edilmiştir. Şâfiîler ise bütün vakitlerde kılınabileceğini belirtmişlerdir. Hanefîler'le Mâlikîler'e göre yağmur vb. bir mazeret yoksa cenaze namazı cami içinde kılınmaz. Şâfiî ve Hanbelîler bunda bir sakınca görmezler. Diğer namazlar için söz konusu olan taharet, kıbleye dönmek gibi hususlar cenaze namazında da şarttır. Namazı bozan şeyler cenaze namazını da bozar.

Cenaze namazını kıldıracak olan imam Hanefîler'e göre cenazenin göğsü hizasına durur. Diğer mezhepler, cenazenin erkek veya kadın oluşuna göre bu konuda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmam cenazenin erkek, kadın veya çocuk oluşuna göre niyet edip yüksek sesle tekbir alır. Cemaat de aynı şekilde niyet eder ve imamla birlikte tekbir alır. İmam ve cemaat Sübhâneke duasını sessizce okurlar. Şâfiîler'le Hanbelîler'de Sübhâneke yerine Fâtiha sûresi okunur. Bundan sonra Hanefî ve Mâlikîler'e göre eller kaldırılmadan ikinci tekbir alınır. Şâfiîler'le Hanbelîler her tekbirde ellerini kaldırırlar. Bu tekbirden sonra "Allahümme salli" ve "Allahümme bârik" duaları, üçüncü tekbirin ardından da cenaze duası okunur; bu duayı bilmeyenler başka bir dua okuyabilirler. Dördüncü tekbir alındıktan sonra sağa ve sola selâm verilir. Hanefîler'e göre her iki tarafa selâm verilmesi vâcip olduğundan ellerin de sol tarafa selâm verildikten sonra bırakılması uygundur. Diğer üç mezhepte ise sadece sağa selâm verilmesi vâciptir. Cenaze namazı için cemaat şart değildir, bir kişinin kılmasıyla bile farz yerine getirilmiş olur. Namaz başladıktan sonra cemaate katılan kimseler, eksik kalan tekbirleri imam selâm verdikten sonra dua okumaksızın peşpeşe alıp namazlarını tamamlarlar.

Defin ve Sonrası. Hanefî ve Hanbelîler'e göre sünnete uygun olan şekil,

tabutun dört kişi tarafından taşınmasıdır. Şâfiîler'e göre bu şekilde taşınması câiz olmakla birlikte biri önde, ikisi arkada olmak üzere üç kişi tarafından taşınması efdaldir. Mâlikîler ise bunun için belli bir sayının bulunmadığını, iki, üç veya dört kişinin cenazeyi taşıyabileceğini belirtmişlerdir. Cenazeyi teşyî eden kimsenin tabutu her taraftan taşımasının sünnet olduğuna dair rivayeti (İbn Mâce, "Cenâ᾿iz", 15) dikkate alan fakihler, bunun en uygun şeklinin, tabutu önce sağ omuzla önden sonra arkadan, daha sonra sol omuzla önden sonra arkadan bir müddet taşımak olduğunu belirtmişlerdir. Cenazenin musallâya ve kabristana taşınmasına katılmak (teşyî etmek) sünnettir. Bu sırada cenazenin arkasından veya önünden sessizce yürünür. Yüksek sesle Kur'an okumak veya zikir yapmak mekruh kabul edilmiştir. Uzaklığı sebebiyle cenazeyi kabristana araba ile götürmekte bir sakınca yoktur. Küçük çocuğun cenazesini yalnız bir kişi elleri üstünde taşıyabilir.

Namazı kılındıktan sonra cenazeyi bekletmeden defnetmek gerekir. Bununla beraber kendi memleketine veya bir başka yere nakli sebebiyle defnin geciktirilmesi de mümkündür. Nakil konusunda mezhepler iki farklı görüş benimsemişlerdir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleri belirli şartlarla cenazenin naklini câiz görmüşlerdir. Hanefîler'e göre cenazenin vefat ettiği yerde defnedilmesi müstehap olmakla birlikte cesedin bozulup kokması tehlikesi bulunmuyorsa başka bir yere naklinde sakınca yoktur. Gasbedilmiş bir yere defnedilmiş olması, defnedildiği yerin daha sonra şüf'a ile alınması gibi haller dışında definden sonra cenazenin nakli haramdır. Mâlikîler ise nakil sırasında cesedin bozulup dağılmaması, cenazeye saygısızlık edilmemesi ve naklin belli bir fayda sağlaması şartıyla definden önce ve sonra bunu câiz görmüşlerdir. Kabrin su altında kalmasını önlemek, sâlih kişilerin kabristanına veya mukaddes beldelere, ailesi ve yakınlarının ziyaret edebileceği yakın bir yere defnetmek nakil için muteber mazeretlerdir. Hanbelîler'e göre de mukaddes yerlere veya sâlih kişilerin kabristanına defnedilmesi gibi meşrû bir maksatla ve cesedin bozulup kokmamasından emin olunması şartıyla definden önce de sonra da cenazenin nakli câizdir. Başka yerlerde vefat eden sahâbîlerden bazılarının Medine'ye getirilip defnedilmesi bu hususun meşruiyetine delil teşkil etmektedir. Şâfiîler'e gelince, cesedin bozulmamasından ve kokmamasından emin olunsa bile cenazenin bulunduğu yerden başka bir yere nakledilmesi haram, bir görüşe göre de mekruhtur. Ancak yakın

yerlere nakledilmesi veya Mekke, Medine ve Kudüs civarında vefat eden bir kişinin yıkanıp namazı kılındıktan sonra kokmayacağından emin olunduğu takdirde adı geçen yerlere götürülüp defnedilmesi câizdir. Definden sonra ise bir zaruret olmadıkça nakil haramdır.

Cenaze kabre öncelikle yakın akrabaları tarafından ve kıble yönünden yavaşça indirilir. Kabre koyan kimse bu esnada, “Bismillâh ve alâ milleti Resûlillah” (بسم الله وعلى ملّة رسول الله) der. Kadın cenazeyi en yakın mahremi, yoksa diğer akrabaları, bunlar da yoksa yakın komşuları kabre indirir. Cenaze, kıble ile 90 derecelik bir açı oluşturacak şekilde uzunlamasına kazılan kabre, sağ yanına yatırılmak ve yüzü kıbleye getirilmek suretiyle konur. Lahdin üzeri kerpiç, tahta perde vb. malzemelerle kapatıldıktan sonra üstü toprakla örtülür. Cenaze defnedildikten sonra kısa bir süre bekleyip ölü için dua etmek ve Kur’an okumak müstehap kabul edilmiştir (Ebû Dâvûd, “Cenâ᾿iz”, 69). Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre ölen kişiye kabirde karşılaşacağı suallerle ilgili olarak telkinde bulunmak müstehaptır. Mâlikîler de telkini meşrû kabul ederler. Hanefî mezhebinde ise definden sonra telkinin yapılmayacağı belirtilmiş, ancak yapılması halinde bir sakıncası olmadığı da ifade edilmiştir (bk. TELKİN). Cenazenin gündüz defnedilmesi tercih edilmekle birlikte gece defenedilmesi de mümkündür.

Tâziye. Ölünün yakınlarına tâziyede bulunmak menduptur. Tâziye mümkünse üç günden sonraya bırakılmamalı ve tekrar edilmemelidir. Ölünün yakınlarının bu süre zarfında tâziyeleri kabul etmek için evde veya başka bir yerde oturup beklemeleri Hanefîler’e ve Mâlikîler’e göre mubah, Şâfiîler’e ve Hanbelîler’e göre ise mekruhtur. Tâziyenin ölünün defninden sonra yapılması daha uygun bulunmuştur. Akraba ve komşuların yemek hazırlayıp cenaze evine götürmeleri müstehaptır. Cenaze sahiplerinin yemek hazırlayıp başkalarına ikramda bulunması ise hem uygun olmayan bir zamanda külfet getirdiği, hem de Câhiliye devri âdetlerinden olduğu için İslâm âlimleri tarafından mekruh görülmüş, hatta haram olabileceği ileri sürülmüştür. Vârisler arasında hukukî işlemler bakımından ehliyetsizlerin veya eksik ehliyetlilerin bulunması halinde terikeden bu tip harcamaların yapılması da câiz değildir. Ancak uzaktaki akraba ve dostlardan cenazede bulunmak üzere gelenlere ikramda bulunmak ve onları yedirip barındırmak câizdir.

Cenazeyle İlgili Bid‘atlar. Toplum ve fert hayatında işgal ettiği önemli yer dolayısıyla cenaze ile ilgili dinî merasimlere bilgisizlik, menfaat temini, bazan da eski din ve kültürlerin etkisinden kurtulamama sebebiyle bid‘at ve hurafelerin karıştığı görülmektedir. Cenazeye çelenk gönderilmesi, cenazenin katafalka konularak saygı duruşunda bulunulması, görev yaptığı yer veya yerlere götürülürek başında nutuk çekilmesi, bando vb. eşliğinde teşyî edilmesi, bid‘atların en çok dikkat çekenleri arasındadır. Cenaze hizmetlerinin yaşayanlara yönelik amaçlarından biri ölümü hatırlamak, âhiret âlemini düşünmek ve ibret almaktır. Hatta bu maksadı ihlâl edeceği endişesiyle cenazeyi teşyî ederken yüksek sesle Kur’an okumak, tekbir getirmek ve zikir yapmak bile bazı âlimlerce hoş karşılanmamıştır. Bundan dolayı tevazuun ve samimi davranışların hâkim olması gereken cenaze hizmetlerinde gösterişin ve israfa sebep olan merasimlerin icra edilmesi doğru değildir. Defin sırasında veya daha sonra ölü için para karşılığında Kur’an okutmak, hatim indirtmek, yine ölü için muhtelif gün ve yıl dönümlerinde mevlid okutmak, ziyafet vermek bid‘at sayılmıştır. Ölüm münasebetiyle Kur’an okunmasının, okuyan için sevaba vesile olabileceği gibi ölene de fayda sağlayacağı umulmaktadır. Ancak bunun başkasına para ile yaptırılması ve Kur’an okuyanların Allah rızâsını değil parayı amaçlaması, fiilin ibadet olma niteliğini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca ölünün yedinci, kırkıncı veya elli ikinci gecesi gibi belli gün ve gecelerde düzenlenen mevlid ve hatimler hususunda da Kur’an’a veya hadislere dayanan herhangi bir bilgi ve tavsiye mevcut değildir. Cenazenin defninden sonra yapılan devir ve iskat da bid‘at türüne giren işlemlerdendir (bk. ISKAT). Kabrin yanında namaz kılmak, üzerine mescid inşa etmek, buralarda mum yakmak ve bez bağlamak, bir kısmı geçmiş dinlerin kalıntısı olan bid‘atlardandır.

Ölümün geride kalanlar için üzücü bir hadise olduğu şüphesizdir. Yakınlarının, dostlarının ve iyi insanların ölümü dolayısıyla peygamberler bile hüzün duymuşlardır. Resûl-i Ekrem’in amcası Hz. Hamza şehid edildiği ve oğlu İbrâhim henüz bebekken öldüğü zaman Hz. Peygamber üzülmüş ve gözleri yaşarmıştır. Bu hali bazı sahâbîler tarafından yadırganınca da şöyle demiştir: “Bu engel olunmaz bir merhamet duygusudur. Göz yaşarır, kalp üzülür; ancak bizim ağzımızdan rabbimizin rızâsı hilâfına bir söz çıkmaz” (Buhârî, “Cenâ᾽iz”, 43; Müslim, “Fezâ᾽il”, 62-63). İslâm âdâbına göre ölüm münasebetiyle yüksek sesle ağlayıp

sızlanmak, feryat etmek, aşırı hareketlerde bulunmak, siyah elbiseler giyip yas tutmak doğru değildir. Bu tür davranışlar ilâhî takdire rızâ göstermemek, Allah'tan şikâyetçi olmak mânasına geldiği gibi yaşayan insanları, hatta ölülerin ruhlarını da rahatsız eder (bk. Buhârî, "Cenâ˒iz", 23, 33; Müslim, "Cenâ˒iz", 11, 16-28). İman ve iyi amel sahibi kişiler için ölüm en büyük saadet, imansız kimseler için de en büyük felâkettir. Geride kalanların ağlayıp sızlamasına ölülerin ihtiyacı olmadığı gibi bu davranışların dirilere de faydası yoktur. Hz. Peygamber'in, "Kul Allah'a kavuşmayı severse Allah da ona kavuşmayı sever; eğer kul bunu istemezse Allah da onu istemez" dediğini duyan bazı hanımları, insanların ölümden hoşlanmadığı realitesini kendisine hatırlatınca şöyle cevap vermiştir: "Durum söylediğiniz gibi değildir. Şunu iyi bilin ki mümine ölüm geldiği zaman Allah'ın rızâsı ve lutufları kendisine müjdelenir; artık ona göre ölmekten daha büyük bir saadet yoktur. Kâfire de ölüm gelip çattığı zaman karşılaşacağı ilâhî azap ve ceza kendisine hatırlatılır; artık ona göre de ölmekten büyük bir felâket olamaz" (Buhârî, "Rikāk", 41; Müslim, "Zikir", 14, 16-18).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-˓Arab, "cnz", "chz", "şy" md.leri; Tâcü'l-˓arûs, "cnz", "chz" md.leri; Miftâhu künüzi's-sünne, "Cenâ˒iz" md.; Müsned, V, 11, 26, 136; Buhârî, "Rikāk", 41, "Cenâ˒iz", 2, 4, 8, 9, 21, 23, 33, 43, 55, 57, "Havâle", 3, "Kefâle", 3, "Mezâlim", 5, "Megāzî", 44; Müslim, "Fezâ˒il", 62-63, "Cenâ˒iz", 1, 11, 16-28, 36, 62, 63, 66, 67, "Libâs", 3, "Selâm", 4, 5, "Zikir", 14, 16-18; İbn Mâce, "Cenâ˒iz", 15, 59, "Sadakāt", 12; Ebû Dâvûd, "Cenâ˒iz", 20, 24, 30, 32, 69, "Hammâm", 2; Tirmizî, "Cenâ˒iz", 12, 18, 21, 76; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 133-147; Serahsî, el-Mebsût, II, 56-74; Kâsânî, Bedâ˒i˓, I, 299-325; Kādîhân, el-Fetâvâ, I, 195; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 191-207; İbn Kudâme, el-Mugnî, II, 302-433; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, II, 103-105; İbn Nüceym, el-Bahr, II, 183-215; Harâşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, II, 113-147; Desûkı, Hâşiye ˓ale'ş-Şerhi'l-kebîr, I, 407-430; Tahtâvî, Haşiye ˓alâ Merâkı'l-felâh, Bulak 1318, s. 362-387; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, IV, 17-127; İbn Âbidîn, Reddü'l-

muhtâr, I, 570-612; İbnü’l-Hâc, el-Medhal, Kahire 1401/1981, III, 229-281; Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Ahkâmü’l-cenâʾiz ve bideʿuhâ, Beyrut 1388/1969; Cezîrî, el-Mezâhibü’l-erbaʿa, I, 500-541; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ fî medârri’l-ibtidâʿ, Kahire 1956, s. 218, 222, 226-227, 231; Hayreddin Karaman, İslamın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1982, I, 64-126; Seyyid Sâbık, Fıkhü’s-sünne, Beyrut 1405/1985, I, 505, 508, 521, 536 vd.; A. S. Tritten, “Djanāza”, EI² (İng.), II, 441-442; Mv.F, XVI, 5-46.

Mehmet Şener

CENAZE GÜLBANGI

Mevleviyye tarikatı mensuplarının defin merasimleri sırasında okunan gülbank.

“Gül sesi” anlamında Farsça bir terkip olan gülbank veya gülbenk, özel olarak tertip edilmiş bazı dualar hakkında kullanılan genel bir tabirdir.

Saraylarda belirli bazı merasimler sırasında, tekkelerde çeşitli vesilelerle okunan gülbanklara daha çok Mevleviyye tarikatında rastlanmakta olup cenaze gülbangı bunlardan biridir. Vefat eden Mevlevîler’in defninden sonra kabrin başında halka olunarak şeyh efendi veya diğer bir tarikat büyüğünün idaresinde ism-i celâl çekilir, bunu zikri idare eden kişi tarafından yüksek sesle okunan gülbank takip eder, daha sonra hep bir ağızdan “hû” denilir ve baş kesilerek (bk. SEMÂ) kabirden dönülürdü.

Cenaze gülbangının metni şöyledir: “Vakt-i şerîf hayrola, hayırlar fethola, şerler defola, derviş (...) merhum karındaşımızın rûh-i revânı şâd ü handân, mazhar-ı afv ü gufrân, garka-i garîk-i rahmeti Yezdân, dâhil-i ravza-i rıdvân (nâil-i ravza-i rıdvân), hâcesi hoşnûd ola; medârında râhatı müzdâd ola (mekânında istirâhatı müzdâd ola), menzili mübârek ola,

bâkîler selâmette kala, dem-i Hazret-i Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm Alî hû diyelim hûûû”.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1661, vr. 71b; Pakalın, I, 279, 685; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 19, 131; a.mlf., Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 424.

Nuri Özcan

CENAZE HASAN PAŞA

(bk. HASAN PAŞA, Kethüdâ)

CENAZE SALÂSI

Osmanlı teşrifatında cenaze alaylarıyla önemli vefat haberlerinin duyurulması için okunan salâ.

Dinî mûsikinin cami mûsikisi formlarından biri olan salâ, Hz. Peygamber'e övgü ifade eden ve salâtü selâm adıyla da anılan Arapça ibarenin belli beste ile okunmasına denir. Bu ibare bazı değişikliklerle okunduğu yere, zamana, besteye ve makama göre farklı adlar almıştır (bk. SALÂ). Cenaze salâsı, ölüm haberinin duyurulması maksadıyla minarelerden okunan salâtü selâm ile cenazenin kabrine götürülüşü sırasında tertip edilen cenaze alayında ve definden sonra okunan salâ olmak üzere iki çeşittir.

Hz. Peygamber ölüm haberinin eş dost ve sâlih kişilere duyurulmasını tasvip etmiş, Habeşistan Necâşîsi'nin vefatını, Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha'nın şehâdet haberini bizzat duyurmuştur. Osmanlılar'da eski devirlerden beri önemli kişilerin ölüm haberleri şehirlerin büyük camilerinin minarelerinden salâ verilmek suretiyle halka duyurulmuştur. Tarihî kaynaklarda, özellikle vak'anüvis tarihlerinde padişahların vefat haberlerinin bu şekilde duyurulduğuna dair kayıtlar mevcuttur (bk. Selânikî, II, 433; Râşid, III, 117). Bu kayıtların çoğu XVI. yüzyıl ve sonrasına ait olmakla birlikte bunlarda cenaze salâsı vermenin "de'b-i kadîm, mu'tâd-ı kadîm" olduğu ifade edilmiştir. Esad Efendi, padişahlarla hânedan mensupları ve devlet ricâlinin ölümlerinin, İstanbul kadısına veya müezzinbaşılara buyruldu çıkarılarak Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymaniye ve Fâtih gibi selâtin camilerinde okunan salâlarla ilân edildiğini ve ayrıca dellâl ve münâdîler vasıtasıyla halka duyurulduğunu belirtmektedir (Teşrîfât-ı Kadîme, s. 121).

Cenaze salâsı bir nevi ölüm ilânı mânasını taşımakla birlikte ölenin kimliğinin bilinmesine ayrıca ihtiyaç olduğundan bu bilgiler salâ verildikten sonra dolaştırılan dellâl ve münâdîlerle duyurulurdu. Bu görevliler şehrin belli başlı yerlerini dolaşarak ölenin isim, şöhret, nesep ve mesleğine ait özlü bilgileri ve cenazenin nereden, ne zaman kaldırılacağını kalıplaşmış ifadelerle tekrarlayarak bildirirlerdi. Otuz kırk yıl öncesine kadar bilhassa

Anadolu şehirlerinde devam eden bu salâ, dellâlın bir çeşit makamla, "Vakt-i salâ! Ey cemâat-i müslimîn, hâzır olun! (...) Camii'nde öğle namazında filân oğlu filânın cenaze namazı vardır. Sevabından gafil olmayın! Rahmet ile anana Teâlâ rahmet eyleye!" gibi ifadeleri yüksek sesle söylemesi şeklindeydi. Vefat eden ulemâdan biri ise şehrin birkaç camiinde salâ verilirdi.

Minarelerde okunan cenaze salâsı cuma salâsı ile aynı metne dayanır. Bu sebeple cuma namazı için verilen salâ, cenaze salâsı yerine de geçtiğinden bu vakitte ayrıca cenaze için salâ okunmazdı. Nitekim Selânikî, II. Murad'ın vefatı üzerine II. Mehmed Manisa'dan İstanbul'a gelerek tahta çıktığında müezzinlerin cuma salâsı okumakta olduğunu söyledikten sonra, "Merhum padişahın dahi cenaze salâsı onunla iktifa olundu" diyerek ayrıca salâ verilmediğini belirtir (Târîh, II, 433). Cenaze salâsının sonuna ölüm hakkındaki bazı âyetlerin eklendiği ve cuma salâsından bu şekilde ayırt edildiği de bilinmektedir. Bazı kayıtlar, minarelerde salâ vermenin, belli bir vakti olmayan cenaze namazının kılınacağı zamanı haber vermek maksadıyla okunduğunu, bu âdetin ilk olarak Mısır'da Fâtımîler zamanında başladığını göstermektedir. Günümüzde de salâ, namaza katılacak kimselerin hazırlanması için cenazenin kaldırılacağı vakit namazından bir saat önce okunmak suretiyle devam etmektedir.

Cenaze namazından sonra teşkil edilen cenaze alayı sırasında okunan salâ ise bir nevi zikir şeklinde ve cemaatin de katılmasıyla icra edilir. Bazı farklı metinleri olmakla birlikte en yaygın salâ şöyledir:

لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا نظير له (ولا مثال له)، محمّد رسول الله (أمين الله) حقاً وصدقاً
اللهم صل على سيدنا محمّد وعلى آل محمّد، وصل وسلم على أسعد (وأشرف) نور جميع الأنبياء
والمرسلين والحمد لله رب العالمين

Cenaze alayında salâ şu şekilde okunurdu: Birinci safhada cenaze alayı yola koyulunca bir kişi "لا إله ...سيدنا محمّد"

kısmını okur, güzel sesli bir grup da "وعلى آل محمّد"der. Bu sırada cemaat yürüyüş temposunda hep bir ağızdan "hû" ism-i şerîfini zikreder. Kabre varılıncaya kadar salâ ve zikir tekrarlanır. İkinci safha definden sonradır. Defni takiben okunan aşr-ı şerîfin ardından yine bir kişi baştan "والمرسلين"e

kadar olan bölümü okur, ardından cemaatin tamamı “والحمد لله رب العالمين” cümlesini bestesine uygun bir şekilde söyler. Bu şekilde salâ sona erer.

Hüseynî makamındaki bu eserin Muzıkalı Hâfız Yaşar (Okur) ve Eyyûbî Hâfız Ali Rıza’dan (Şengel) derlediği notasını Nazarî-Amelî Türk Musikisi adlı eserinde neşreden Subhi Ezgi, herhangi bir kaynak göstermeden bestekârının Hatîb Zâkirî Hasan Efendi olduğunu kaydeder. Halil Can ise bu eserin Buhûrîzâde Mustafa Itrî tarafından bestelendiğini belirtmektedir.

Cumhuriyet’ten sonra bazı resmî zevatın ve önemli kişilerin cenaze alayları bando-muzıka eşliğinde cenaze marşı çalınarak yapılmakta, diğer ölülerin kabre götürülüşü sırasında cenaze salâsı okunmamaktadır. Ancak bazı şeyhlerin ve ünlü kişilerin cenazelerinin salâ okunarak kaldırıldığı da görülmektedir. Nitekim Hâfız Burhan, Hâfız Mecid Sesigür ve Hüseyin Sebilci gibi mûsikişinaslarla Şeyh Muzaffer Ozak’ın (ö. 1985) cenaze merasimleri bu şekilde icra edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), II, 433; Râşid, Târih, III, 116-117; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 115-116, 121, 125; Ezgi, Türk Musikisi, III, 64-65; a.mlf., Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1946, s. 12-13; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 54-55; Hayrettin Karaman, Ebediyet Yolcusunu Uğurlarken, Ankara 1988, s. 30; Halil Can, “Dînî Türk Musikisi Antolojisi: Cenâze Salâsı”, MM, sy. 217 (1966), s. 14; Pakalın, I, 279; R. Ekrem Koçu, “Cenâze Salâsı”, İst.A, VII, 3492; Öztuna, BTMA, I, 183.

Nuri Özcan – Mustafa Uzun

CENCÎRE

Hindistan'ın batı sahilinde kurulmuş olan eski bir devlet.

Adını Bombay'ın 48 km. güneyindeki Danda Rajpuri Limanı'nın girişinde bulunan küçük adadan alır. Cencîre, Arapça'da "ada" mânasına gelen cezîre kelimesinin Marata dilindeki bozulmuş şeklidir. Devletin merkezi olan adanın önemi, burada Umman denizine hâkim bir kalenin yer almasından kaynaklanmaktaydı. Nizamşâhîler Devleti'nin kurucusu Melik Ahmed Bahrî'nin (1490-1509) hizmetinde bulunan Yâkut adlı bir Habeşî'nin adayı işgal etmesi ve kalenin yönetimini ele geçirerek Habeş askerlerinden ve ücretli Maratalar'dan oluşan bir donanma kurmasıyla bölgenin önemi daha da arttı. Bölge dilinde Habeşîler'e sîdî (seyyid) denilirdi; bu sebeple ada hâkimine Sîdî, torunlarına da Sîdîler adı verildi. Daha sonra resmî unvanı vezir ve nevvâba dönüşen ada hâkimi, Hindistan'ın batı sahilindeki Konkan denilen bazı bölgelerde timar* sahibi oldu ve bu topraklara da Habsân denildi.

Sîdîler 1492'den sonra Âdilşâhîler, 1670'ten sonra da Babürlüler'le iş birliği yaptılar. İmparator Evrengzîb, Cencîre donanmasının hacı taşıyan ve ticaret yapan Bâbürlü gemilerini korsanlardan korumasına karşılık Sîdîler'e 400.000 rupi veriyordu. 1680'den sonra Konkan kıyılarında hüküm süren Marata beylerinden Şâhcî ve yerine geçen oğlu Sîvâcî Cencîre'ye saldırdılarsa da Bâbürlüler'le aralarında çıkan savaş yüzünden adayı alamadılar. Sîvâcî'den sonra hükümdar olan oğlu Sambhâcî de saldırılarında muvaffak olamadı. Bundan dolayı Sîdîler Maratalar'a yenilmemekle övünmüşlerdir. XVIII. yüzyıl başlarında Peşva ve Angri kabilelerinin birbirleriyle anlaşarak başlattıkları Cencîre'nin mukavemetini kırma gayretleri başarısızlıkla sonuçlandığı gibi Sîdîler daha sonra Câferâbâd'ı zaptedip Cencîre Devleti'ne kattılar. Hükümdarları ünlü Sûret Kasrı'na yerleşerek 1759'da İngilizler tarafından çıkarılıncaya kadar burada oturdu. Cencîre Devleti bağımsız durumunu 1870'e kadar korudu. Bu tarihten sonra idare iyice zayıfladı ve Sîdîler İngiliz hükümetiyle anlaşarak Hindistan'daki İngiliz birliğine dahil oldular.

Cencîre Devleti idarî taksimatta Murud, Şrivarzan ve Câferâbâd adlarıyla üç beldeye ayrılmıştı. XX. yüzyılın başlarında 85.000 kişi olan nüfusunun % 17'si müslümandı. 1947'de Hindistan birliğine katılan Cencîre bugün Maharaştra eyaletinin Murud şehrine bağlı bir ada durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 292-294, 312; III, 38-39; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India, New York 1964, s. 219; J. Sarkar, A Short History of Aurangzib, Calcutta 1979, s. 163-164, 242; Irfan Habib, An Atlas of the Mughal Empire, New Delhi 1982, harita 14 A; J. Douglas, Bombay and Western India, Delhi 1985, I, 22, 54; S. A. A. Rizvi, The Wonder That was India, London 1987, s. 141; TA, X, 169; J. S. Cotton, "Cencîre", İA, III, 90; W. Irvine, "Evrengzib", İA, IV, 413-414; T. W. Haig, "Maratha", İA, VII, 315-316; Abdus Subhan, "Djandjīra", EI² Suppl. (İng.), s. 246.

Recep Uslu

CEND

جند

Siriderya kıyısında bugün mevcut olmayan tarihî bir şehir.

İslâm coğrafyacıları, bugün Kazakistan sınırları içinde yer alan Siriderya'nın aşağı mecrasında Oğuzlar'ın yaşadığı üç şehirden bahsederler. Bunlar Oğuz yabgu*sunun kışlık merkezi olan Yenikent (Şehrkent, el-Karyetü'l-hadîse, Dih-i Nev), Huvâre ve Cend şehirleridir. Cend, nehrin sağ kıyısında Hârizm'e on günlük mesafede ve bugünkü Kızılorda şehrinin yakınında kurulmuştu. Kaynaklarda Huvâre şehri hakkında bilgi yoktur. Bu şehirlerin ne zaman ve kimin tarafından kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Barthold, İç Asya bozkırlarındaki ticarî faaliyetlerde önemli bir ambar görevi üstlenen bu şehirlerde IV. (X.) yüzyılda müslümanların yaşadığını, müslüman tüccarların daha önce Soğdlular'ın Türk bozkırlarında kurduğu kolonizasyonu devam ettirdiklerini ve bu üç müslüman şehrinin bu şekilde meydana geldiğini söyler (Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, s. 79).

IV. (X.) yüzyılda Cend halkı gayri müslim Oğuz yabgusuna tâbi olup ona her yıl haraç ödemekteydi. Ancak giderek artan nüfuz ve kudreti sebebiyle Oğuz yabgusu ile arası açılan Subaşı Selçuk b. Dukak maiyeti (Kınık boyu), aile efradı ve sürüleriyle birlikte Cend yöresine geldi. Burada İslâmiyet'i kabul ederek müslüman halkı gayri müslim Oğuz yabgusuna haraç vermekten kurtardı. Selçuk'un Cend'e IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında geldiği kabul edilmektedir.

Selçuk b. Dukak, Cend ve diğer şehirlerdeki müslümanlarla birlikte gayri müslim Türkler'e karşı başlattığı cihad harekâtı ile büyük bir şöhrete kavuştu ve "el-Melikü'l-Gāzî" unvanıyla anılmaya başlandı. Selçuk'un oğlu, Tuğrul ve Çağrı beylerin babası Mîkâil de böyle bir cihad harekâtı sırasında şehid olmuştu. Selçuk 100 yaşını aşkın olduğu halde Cend'de vefat etti ve burada defnedildi. Selçuklular, atalarının ölümünden bir süre sonra Karahanlılar'la Ebü'l-Fevâris Şah Melik b. Ali el-Berânî'nin baskıları

yüzünden Cend'den ayrılarak Sâmânîler tarafından kendilerine tahsis edilen Buhara ve Semerkant arasındaki Nur kasabasına yerleştiler. Cend şehri Selçuklular'ın

ayrılmasından sonra onların "kadîm düşmanı" Ebü'l-Fevâris Şah Melik'in eline geçti. Şah Melik muhtemelen son Oğuz yabgusu Ali Han'ın oğlu olup Gazneli Sultanı Mesud, Karahanlılar'a ve âsi Hârizm valilerine karşı onunla ittifak yapmıştı. Şah Melik 429'da (1038) Sultan Mesud tarafından Hârizm valiliğine tayin edilmiş ve Hârizmşah Altuntaş'ın oğlu İsmâil'i buradan uzaklaştırmıştı. İsmâil de ona karşı Selçuklular'dan yardım istemek zorunda kalmıştı. Yardıma gelen Çağrı Bey'i de mağlûp eden Şah Melik daha sonra Tuğrul Bey tarafından bozguna uğratıldı ve Gazneliler'e sığınmak için Dihistan üzerinden Mekrân'a kaçtı. Şah Melik'in bu bozgundan sonra Cend'e gitmeyip Mekrân'a kaçması, Cend'in bu sırada onun hâkimiyetinden çıktığını ve tekrar Selçuklular'ın eline geçtiğini göstermektedir. Şah Melik 434'te (1042-43) yakalanarak öldürüldü.

Selçuklular'ın daha sonraki yıllarda Cend'den ayrılarak hâkimiyet sahalarını İran'a ve batıya doğru genişletmeye başlamalarıyla şehir Kıpçaklar'ın eline geçti. Fakat Cend'i "devletlerinin mebdei ve menşei olan aziz bir belde" olarak kabul eden Selçuklular burayı hiçbir zaman unutmadılar. Nitekim Sultan Alparslan 457'de (1065) çıktığı Hârizm ve Mangışlak seferi sırasında, hânedana adını veren dedesi Selçuk'un kabrini ziyaret maksadıyla Cend'e kadar gitmiştir. Cend hanı kendisine itaat arzederek bağlılığını bildirmiş, sultan da onu görevinde bırakmıştır. Sultan Sencer de bir gazâ ve cihad merkezi olarak kabul ettiği Cend şehrini tahkim etmiş ve Abbâsî halifesine gönderdiği bir mektupta Cend sınırında çok sayıda kâfirin kılıçtan geçirildiğini müjdelemiştir. Sultan Atsız devrinde (1128-1156) Hârizmşahlar'ın kontrolüne geçen Cend, bu dönemde de Orta Sirideryа mecrası ve Mangışlak yarımadası ile birlikte gayri müslim Kıpçaklar'a karşı yapılan gazâlarda en önemli uç şehirlerinden biri olarak kabul edildi. Hârizmşah Atsız'ın 1138'de isyana teşebbüs etmesi sebebiyle Sultan Sencer Hârizm üzerine sefere çıkarken Atsız'ı, müslüman vilâyetlerin sadık muhafızları olan ve kâfirlere karşı devamlı savaşan gazileri yok etmek ve Cend ve Mangışlak'ta müslüman kanı dökmekle suçluyordu. Atsız 1138'de yapılan savaşta Sencer'e fazla mukavemet edemeyip yenildi ve savaş meydanından kaçtı. 538'de (1143) ikinci defa

isyan ettiyse de başarılı olamadı ve sonunda ona tâbi olarak hüküm sürmeyi kabul etti. Atsız o dönemde “ümmehât-ı bikā‘-ı dünyâ ve muazzamât-ı sugūr-ı İslâm”dan biri olarak anılan Cend’i 540 Rebîülâhirinde (Ekim 1145) tekrar zaptetmiş, ancak Sencer’in 542 (1147-48) yılındaki seferinden sonra şehir Hârizmşahlar’ın hâkimiyetinden çıkmış ve Selçuklular’ın kontrolüne geçmiştir. Atsız’ın 547’deki (1152) Kıpçak seferi sırasında Cend Karahanlılar’dan Arslan Han Muhammed’in torunu Kemâleddin b. Arslan Han Mahmûd’un elindeydi. Kemâleddin Atsız’ın büyük bir ordu ile yaklaşmakta olduğunu duyunca kaçtı. Atsız onu çeşitli vaadlerle geri getirtip hapsetti ve Kemâleddin hapiste iken öldü. Atsız tekrar ele geçirdiği Cend’e veliaht olan oğlu İlarslan’ı vali tayin etti. Bu tarihten itibaren Hârizmşahlar tahta aday olan “ekber evlât”larını Cend’e vali tayin etmeyi gelenek haline getirdiler. İlarslan’dan sonra aynı göreve Alâeddin Tekiş getirildi. Atsız’ın 527 (1133) ve 547’deki (1152) seferlerinden sonra 591’de (1195) Alâeddin Tekiş, 606 (1209) yılında da Alâeddin Muhammed Kıpçaklar’a karşı düzenledikleri seferlerde burayı bir üs olarak kullandılar.

Cend 1220’de Cengiz Han’ın orduları tarafından işgal edildi. Hârizmşahlar’ın Yenikent ve Cend valisi Kutluğ Han Moğollar’a mukavemet gösteremedi. Cengiz Han’ın sadık taraftarlarından Ali Hoca Cend’e vali tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. Cengiz Han’ın büyük oğlu Cuci de Gürgenç’e yaptığı seferlerde burayı bir üs olarak kullandı. Cend, Moğol büyük hanları (1206-1370) ve Çağataylar (1227-1370) zamanında orta halli bir şehir olarak varlığını sürdürdü. XIV. yüzyıldan sonra ise kaynaklarda Cend hakkında bilgiye rastlanmaz.

Aral gölü daha çok Cend gölü olarak bilinir. Hârizm’e ulaşan ana ticaret yolu üzerinde bulunan ve önemli bir ileri karakol görevi üstlenen Cend’in bölgenin ticarî hayatında mühim bir yeri vardı. Ayrıca Selçuk’un mezarının burada bulunması sebebiyle Selçuklular nezdinde kutsal bir hâtırası olan Cend’i Yâkut VII. (XIII.) yüzyılda büyük bir şehir olarak tanıtır ve halkının Sünnî ve Hanefî olduğunu söyler (Muʿcemü’l-büldân, II, 168).

Cend’de yetişen meşhur bilginler arasında, Zemahşerî’nin talebesi kadı ve şair Ya‘kub b. Şîrîn el-Cendî, Ebû Nasr Ahmed b. Fazl b. Mûsâ el-Cendî ve Nefhatü’r-rûh ve tuhfetü’l-fütûh, müellifi Müeyyidüddin el-Cendî zikredilebilir. Ayrıca yöre halkının çok sevdiği, Şeyh Baba diye meşhur

Kemâleddîn-i Hârizmî de 1273’te Cend’de ölmüş ve burada defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü’l-arz, s. 461-462, 512; Hudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 72, 81, 122, 371; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, III, 1115-1117; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 318; Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 87-88; Reşîdüddîn-i Vatvât, Ebkarü’l-efkâr fi’r-resâʾil ve’l-eşʿâr, İÜ Ktp., FY, nr. 424, vr. 31b-34a; Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed-i Bağdâdî, et-Tevessül ile’tteressül (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1315 hş., s. 12-15, 29, 84, 120, 155, 158-159, 174-175, 225, 235; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkiyye (Lugal), s. 2, 28; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 168; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 43-54, 134-136, 354; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 474-475; X, 49; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 123, 140, 143-145, 171, 173, 192; II, 11-12, 14-15, 28, 31-33, 66; III, 48; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 486; Barthold, Türkistan, s. 194, 276, 318, 335, 347, 351-352, 356, 360, 363, 365-366, 369, 386, 392, 394, 440-441, 443; a.mlf., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. K. Yaşar Kopraman – İsmail Aka), Ankara 1975, s. 79, 137, 251, 256, 258, 261, 266; a.mlf., Uluğ Beg ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, s. 132; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 34, 38, 40, 52, 57, 59, 62, 63, 66-67, 76, 94, 100-101, 111-112, 559, 564-565, 571-573, 591, 649, 650, 651; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 61, 66-70, 73, 80, 88-89, 96, 159, 239, 240, 242; Mehmet Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, I, 78; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (İkinci İmparatorluk Devri), Ankara 1984, II, 228, 313, 315, 351-352; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Kuruluş Devri), Ankara 1989, I, 16-17, 34, 153, 154, 157-158; İbrahim Kafesoğlu, Harizmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 34, 36, 43, 45, 60-61, 72-73, 81, 84, 91-95, 100-101, 105, 128-130, 143, 183, 211, 250, 253, 255-257, 259; Kamûsü’l-a‘lâm, III, 1840; C. E. Bosworth, “Djand”, EI² Suppl. (İng.), s. 244-246.

Abdülkerim Özaydın

CENDÎ

الجندي

Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî (ö. 691/1292 [?])

Fusûsü'l-hikem'in ilk şârihi, mutasavvıf-şair.

Türkistan'da Cend şehrinde doğdu. Doğum tarihi, ailesi ve hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Nisbesinin Cenedî şeklinde kaydedilmesi (Brockelmann, I, 588) yanlıştır. Çünkü Cened Yemen'de bir kasabanın adıdır (Yâkūt, II, 168, 169).

Nefhatü'r-rûh, adlı eserinden hayatının tasavvufa intisabından sonraki dönemine ait bazı bilgiler elde etmek mümkündür. Bu eserde anlattığına göre Cendî sülûk*ünün başlangıcında tam bir boşluk içindeyken mâsivâyı terkedip Hakk'a yönelmeyi düşünür. Ancak bu yolda hocalarının ve yakınlarının engel teşkil ettiğini görüp hayrete düşer ve istihâre yapmaya karar verir. Duyduğu ilk âyete göre hareket etmeyi düşünerek Kur'an okunan bir meclise gider. Burada, hiçbir şeyin Allah'tan, Allah'ın Resulü'nden ve Allah yolunda cihad etmekten daha önemli görülmemesi gerektiğini ifade eden Tevbe sûresinin 24. âyetini işitince çok duygulanır ve kuvvetli bir vecd halinin tesiri altında kalır. Tasavvufa yönelmesine karşı çıkan ve aynı zamanda hocası olan babasına, daha önce vefat etmiş olan annesinden kalan mirası bağışlar. Mehre karşılık olmak üzere hanımına binlerce altın verir. Dünyayı terkedip Hakk'a yönelir ve hacca gitmek için Cend'den ayrılır. "Kutublar kutbu" ve "insân-ı kâmil" diye tanıttığı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin halifesi Sadreddin Konevî'nin sohbetlerine katılır ve kendisine on yıl hizmet eder (Nefhatü'r-rûh, s. 142-145).

Sadreddin Konevî ile ilk defa muhtemelen Konya'daki zâviyesinde görüşen ve onun yanında sülûkünü tamamlayan Cendî, şeyhinin vefatı üzerine (673/1274) Bağdat'a gidip Konevî'nin halifesi sıfatıyla irşad faaliyetinde bulundu. Bağdat'ta mehdîlik iddiasında bulunan bir şahsa karşı çıkınca bir süre sıkıntı çekti (Câmî, s. 558). İbnü'l-Arabî'nin Mevâkıʿu'n-nücûm adlı

eserini burada şerhetti. Daha sonra Bağdat'tan ayrılarak Pervâneoğulları'nın hâkimiyeti altında bulunan Sinop'a gitti. Nefhatü'r-rûh, adlı eserini Farsça bilen ve tasavvufa ilgi duyan itibarlı bir hanımın ricası üzerine burada yazdı. Vefat tarihi ve yeri kesin olarak bilinmemektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa vefat tarihini 691 (1292), Necîb Mâyil-i Herevî ise 695 (1296) veya 700 (1301) olarak gösterir.

Sadreddin Konevî'nin seçkin müridlerinden ve halifelerinden olan Cendî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışına gönülden bağlıdır. Şeyhinin arzusu üzerine İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem'ini ilk defa o şerhetmiş, bu şerhten daha sonraki Fusûs, şârihleri de faydalanmıştır.

Eserleri. 1. Şerhu Fusûsi'l-hikem. Cendî'nin ifadesine göre Sadreddin Konevî Fusûsü'l-hikem'in giriş kısmını kendisi için sözlü olarak şerhetmiş, Cendî de o sırada mazhar olduğu feyiz sayesinde eserin bütün muhtevasını bu şerhin içinde bulmuş, daha sonra Konevî'nin arzusu üzerine eserin tamamını şerhetmiştir. Abdurrahman Câmî, "Öbür Fusûs, şerhlerinin kaynağı Cendî'nin şerhidir. Bu şerhte diğer eserlerde bulunan birçok hakikat vardır" (Nefehât, s. 558) diyerek eserin önemini ve diğer şerhler üzerindeki tesirini ifade etmiştir. Baba Rüknî diye tanınan Rükneddin Mes'ûd b. Abdullah eş-Şîrâzî'nin Nusûsü'l-husûs fî tercemeti'l-Fusûs (Tahran 1359 hş.) ve Câmî'nin Nakdü'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs (Tahran 1398) adlı şerhlerinde bu tesir açıkça görülür. Eserin çeşitli yazma nüshaları vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 538; Şehid Ali Paşa, nr. 1240, 1241; Kılıç Ali Paşa, nr. 606; Lâleli, nr. 1417). Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Yazıcıoğlu Mehmed, Cendî'nin şerhine el-Müntehâ adlı bir şerh yazmış, kardeşi Ahmed Bîcan bu şerhi Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 630) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. 2. Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh. Cendî'nin Sinop'ta kaleme aldığı bu Farsça eser önsöz, giriş ve iki bölümden meydana gelir. Eserin ilk bölümünde mârifetullah üzerinde durulmuş ve esmâ-i hüsnâdan hay, rahman ve irade gibi Allah'ın bazı isim ve sıfatlarının şerhi yapılmış, daha sonra insân-ı kâmil konusu işlenmiştir. İkinci bölümde ise tasavvufî haller ele alınmıştır. Eser Necîb Mâyil-i Herevî tarafından Cendî ve eserleri hakkında bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1362 hş.). Cendî'nin ed-Dürerü'l-gāliyât (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1362), Muhtasar fî lüzûmi't-tecrîdi'l-küllî zâhiren ve bâtınen ʿan

mâsivallah (Şehid Ali Paşa, nr. 1439/2), Dîvân ve Kasîdetü'l-gaybiyye adlı dört eseri daha vardır (son iki eser için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 810).

Cendî bunların dışında Nefhatü'r-rûḥ'ta ʿUlûm-i Ahadî ve Maʿârif-i Ahmedî, Hulâsatü'l-irşâd ve irşâdü'l-hulâsa, İrşâdü'l-kemâlât, Ezrâku'l-hatmeteyn, Kitâbü'l-Esmâʾ ve Bağdat'ta iken yazdığını söylediği İbnü'l-Arabî'nin Mevâkıʿu'n-nücûm'unun şerhi olan Şerhu Mevâkıʿı'n-nücûm adlı eserlerinden bahsederek bunlara atıflar yaparsa da bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Eserlerini Arapça ve Farsça yazan Cendî'nin bu iki dilde şiirleri de bulunmaktadır (bk. Nefhatü'r-rûh, s. 38-45; Câmî, s. 559).

BİBLİYOGRAFYA

Cendî, Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûḥ (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1362 hş., ayrıca bk. nâşirin önsözü, s. 1-31; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 168-169; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn, I, 359-360; Câmî, Nefehât, s. 464, 558-559; Keşfü'z-zunûn, II, 1540; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 484; Maʿsum Ali Şah, Tarâʾik, II, 341, 357-359; Brockelmann, GAL, I, 588; Suppl., I, 810; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 54; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 122.

Süleyman Uludağ

CENEDÎ, Mufaddal b. Muhammed

المفضل بن محمّد الجندي

Ebû Saîd el-Mufaddal b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şa‘bî elCenedî (ö. 308/920)

Yemenli muhaddis ve tarihçi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Aslen Yemen’in Cened şehrine mensup olduğu için Cenedî nisbesiyle anılır. Muhtemelen Mekke’de doğdu ve orada öldü. Mekke’de pek çok kişiye hadis okuttu. Seleme b. Şebîb gibi muhaddislerden hadis rivayet etti ve Bezzî’den kıraat ilmi tahsil etti. Kendisinden de İbn Mücâhid, Abdülvâhid b. Ebû Hâşim gibi kıraat âlimleri, Ukaylî, İbn Hibbân, Taberânî, İbnü’l-Mukrî el-İsfehânî vb. meşhur muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Cenedî’nin bilinen eserleri şunlardır: 1. Fezâʾilü’l-Medîne (Zâhiriyye Ktp., Mecmûa, nr. 71/6, vr. 62ª-69b). 2. Fezâʾilü Mekke. Takıyyüddin el-Fâsî (ö. 832/1429), Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’lbeledi’l-harâm adlı eserinde (I, 201, 293) Cenedî’nin zamanımıza intikal etmeyen bu kitabından nakillerde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 320-321; İbn Semure el-Ca‘dî, Tabakātü fukahâʾi’l-Yemen (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1377/1957 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 69-71; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 169-170; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 257-258; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’lbeledi’l-harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 201, 293; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, VI, 81-82; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 60; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 475, 480; Sezgin, GAS, I, 346.

Abdülkerim Özaydın

CENEDÎ, Muhammed b. Yûsuf

محمّد بن يوسف الجندي

Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ya‘kub elCenedî (ö. 732/1332)

Kitâbü’s-Sülûk adlı eseriyle tanınan Yemenli tarihçi.

Hayatının büyük bir bölümünü Zebîd’de geçirdi. Yemen’in çeşitli şehirlerinde kadılık, müderrislik, Aden ve Zebîd’de muhtesiblik yaptı. Bilinen tek eseri Kitâbü’s-Sülûk fî tabakāti’l-ʿulemâ ͗ ve’l-mülûk’tür. Yemen’in İslâmî dönemi hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bu eser Târîhu’l-Cenedî ve Tabakātü’l-Cenedî adlarıyla da tanınmaktadır. Müellif tarihin önemine dair bir mukaddimeyle başladığı eserinde Hz. Peygamber’in hayatı hakkında kısa bilgi verdikten sonra Yemenli ve Yemen’e gelmiş olan sahâbîler, tâbiîn, tebeü’t-tâbiîn, Yemenli kadılar, âlimler, edip, şair ve mutasavvıflar, 730 (1330) yılına kadar Yemen’de hüküm süren Resûlî hükümdarları, vezirleri ve emîrlerinden bahseder. Biyografilerini yazdığı şahısların nesepleri, doğum tarihleri, varsa hocaları, öğrencileri ve yaptıkları görevleri anlatır. Hocası allâme Ebü’l-Hasan el-Asbahî’nin teşvikiyle yazdığı Kitâbü’s-Sülûk’ün başlıca kaynakları, İbn Semüre el-Ca‘dî’nin Tabakātü fukahâ ͗i’l-Yemen, Ahmed b. Abdullah er-Râzî es-San‘ânî’nin Târîhu Sanʿâ, İshak b. Cerîr es-San‘ânî’nin Târîhu Sanʿâ; Umâre el-Yemenî’nin Târîhu’l-Yemen (el-Müfîd fî ahbâri Sanʿâ ve Zebîd), İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân adlı eserleridir.

Cenedî büyük bir dikkat ve itina ile kaleme aldığı eserinde daha önceki bazı tarihçilerin yaptığı hataları düzeltmiş, kabile ve yer adlarını doğru olarak tesbit etmiştir. Ancak eseri, tertibi ve bazı şahıslar hakkında çok kısa bilgi verilmesi, hatta doğum ve ölüm tarihlerinin dahi zikredilmemesi gibi sebepler yüzünden tenkit edilmiştir.

Ali b. Hasan el-Hazrecî, Hüseyin b. Abdurrahman el-Ehdel ve Ebû Mekreme gibi birçok tarihçiye kaynak olan Kitâbü’s-Sülûk’ün tamamı

henüz neşredilmemiştir. Başta Köprülü Kütüphanesi (nr. 1107) olmak üzere çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (yazma nüshaları için bk. Ahmed b. Hâfız el-Hikemî, s. 97-98). Eserin Yemen'deki Fâtımî dâî*leri ve Karmatîler'le ilgili bölümü Henry Cassel Kay tarafından İngilizce tercümesi ve geniş notlar ilâvesiyle Yaman, Its Early Mediaeval History adlı eserin içinde neşredilmiş (London 1892), Hasan Süleyman Mahmûd H. C. Kay'ın mukaddimesini ve notlarını Arapça'ya çevirerek bu bölümü tekrar yayımlamıştır (Kahire 1957). Umâre el-Yemenî adlı meşhur tarihçinin hayatı ve eseriyle ilgili kısmı ise Hartwig Derenbourg tarafından ʿOumara du Yémen, sa vie et son oeuvre adlı eserin II. cildi içinde neşredilmiştir (Paris 1902).

Hüseyin b. Abdurrahman el-Ehdel (ö. 855/1451) Kitâbü's-Sülûk'ü ihtisar etmiş ve esere Tuhfetü'z-zemen fî târîhi sâdâti'l-Yemen (aʿyâni ehli'l-Yemen)

adıyla kendi zamanına kadar gelen bir zeyil yazmıştır (Keşfü'z-zunûn, I, 366).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîh, s. 35, 36, 56, 267, 287-289, 299; Keşfü'z-zunûn, I, 366; II, 999; Serkîs, Muʿcem, I, 714; II, 1378; Brockelmann, GAL, II, 234; Suppl., II, 236; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 25; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 141; F. Rosenthal, A History of the Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 288, 306, 471, 484-486; Eymen Fuâd Seyyid, Mesâdiru târîhi'l-Yemen fi'l-asri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 87, 104, 109, 112, 139-141, 178-180; Sarton, Introduction, III/1, s. 958; Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1406/1986, I, 565; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 640; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 461-462; Ahmed b. Hâfız el-Hikemî, "es-Sülûk fî tabakāti'l-ʿulemâ ve'l-mülûk", Âlemü'l-kütüb, VI/1, Riyad 1985, s. 93-99; C. L. Geddes, "Djanadı", EI² (İng.), II, 441.

Abdülkerim Özaydın

CENEVİZ

İtalya’nın kuzeybatı kesiminde Akdeniz kıyısında yer alan Cenova (Genova) ve Cenovalılar’a Türkler tarafından verilen ad.

Ceneviz adı İtalyanca Genovesi’den gelmektedir. Burası Ortaçağ’ların sonlarına doğru Akdeniz’de ticarî bakımdan önem kazanan bağımsız şehir devletlerinden biri olarak Amalfi, Pisa ve Venedik gibi diğer İtalyan deniz cumhuriyetleriyle rekabet halinde, Doğu ticaretine bağlı zengin ve önemli bir tarihî geçmişe sahip bulunmaktadır. Bağımsızlığına 1099’da kavuştuktan sonra 1355-1356 ve 1421-1436 yılları arasında Milano Dukalığı, 1396-1409, 1499-1505 ve 1797-1813 yılları arasında Fransa, 1814-1860 yılları arasında Sardunya Krallığı’nın hâkimiyeti altına girmiştir.

Bizans İmparatorluğu ile 12 Ekim 1155’te Pisa ve Venedikliler’e tanınmış olan hakların aynısını veren antlaşma imzalandığında Ceneviz’in Pisa ve Venedik’le rekabeti, Ege denizini tâcirlerin seyahat etmelerini engelleyecek ölçüde karışıklığa sokmaktaydı. 1204’te özellikle Venedik’in çabaları sayesinde Doğu Latin İmparatorluğu’nun kurulmasından sonra güç duruma düşen ve Venedik’e cephe alan Ceneviz, Girit, Korfu ve Malta’ya sahip çıkan korsanlarının eylemlerini destekleyerek buna karşılık verdi.

Fakat bir müddet sonra 13 Mart 1261’de Latinler’i İstanbul’dan kovmak için Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palaiologos ile Ninfeo’da (Nymphion, Nif=Kemalpaşa) imzalanan dostluk anlaşması sonucunda Ceneviz Akdeniz’in sahibi, en zengin ve güçlü cumhuriyet haline geldi. Galata’nın yanı sıra Ege’de Edremit, Kadı İskelesi, İzmir, Sakız, Foça, Midilli, Enez, İmroz, Taşöz, Karadeniz’de Finogonya (Kefken), Amasra, Sinop, Samsun, Fatsa, Trabzon, Balaklava, Kefe ve Suğdak’ta da önemli ticaret kolonileri bulunmaktaydı. Dolayısıyla Cenevizliler önce Selçuklular, Moğollar, sonra da Germiyanoğulları, Aydınoğulları, Menteşeoğulları, Candaroğulları ve Osmanoğulları gibi Anadolu beylikleriyle ilişkiye girmişlerdi. Osmanlılar’la irtibatları ise daha Orhan Gazi zamanında Pelekanon Savaşı’ndan sonra Kantakuzenos ile olan iyi ilişkiler sayesinde oldukça erken başlamıştır.

Ceneviz'in Bizanslılar'ı ve Aragonlar'ı kendi tarafına çekmeyi başaran Venedik'e karşı rekabeti, 1350'den 1355'e kadar süren bir savaşa da yol açmıştı. Galata'nın Cenevizli "podesta"sı, anavatandan Paganino Doria'nın kumandasındaki altmış kadırgalı bir donanma ile takviye kuvvetleri elde ettikten sonra Doria'yı Osmanlı Sultanı Orhan ile görüşmeye razı etmişti. Görüşmenin sonucu olumlu olmuş ve 1352 başlarında bir antlaşma imzalanmıştı. Bu antlaşmanın metni bugüne ulaşmamakla birlikte bundan sonraki olaylar muhtevası hakkında fikir vermektedir. Böylece Orhan Gazi Cenevizliler'in yanında yer almış, Galata'ya erzak yardımında ve askerî destekte bulunmuştu. Venedik-Aragon donanmasının uzaklaşması, Kantakuzenos'u Paganino Doria ile barış imzalamak zorunda bırakmış ve 1261 antlaşmasını çok az değişikliklerle tekrarlayan bir antlaşma imzalanmıştır.

Ceneviz'le dostluk siyaseti, Bizans'a karşı olan tasavvurları sebebiyle I. Murad zamanında da devam etmiştir. Bu siyaset her şeyden önce Çanakkale Boğazı'ndan Gelibolu'ya geçmek için Osmanlılar'a gemi kiralama imkânı veriyordu. Nitekim 1363'ten başlayarak II. Mehmed zamanına kadar gerek Galatalı gerekse Foçalı Cenevizliler yüksek miktarda altın karşılığında (ilk defa 60.000 altın) Anadolu'dan Rumeli'ye yerleştirilmek üzere asker ve halk geçirmişlerdir.

Bu arada Galata Cenevizlileri'nin, Bizans İmparatoru V. Ioannes'e yardım için doğuya gelmiş olan Savoia Kontu Amedeo'nun hizmetine girmeleri, Osmanlı-Ceneviz ilişkilerini kısa süre için kesintiye uğrattı (1366). Savoia kontu ile maceranın bitiminde ise Türk-Ceneviz dostluğu kaldığı yerden ve daha güçlü bir şekilde devam etti. Babası Ioannes'e isyan eden Andronikos'u Ceneviz donanması hapisten kurtardığı zaman I. Murad da 4000 azeb ve 6000 süvariden oluşan bir yardım kuvveti göndermişti. Bu kuvvet sayesinde otuz iki günlük bir kuşatmadan sonra Andronikos İstanbul'a girerek Bizans tahtına oturabilmişti (Ağustos 1376). Yeni imparator şükran borcu olarak Cenevizliler'e, Ioannes'in Venedikliler'e bıraktığı Bozcaada'yı verdi. Hatta Bozcaada'nın, her iki kıyısı da Türkler'in elinde bulunan Çanakkale Boğazı'ndan geçişteki stratejik önemi yüzünden kısa zaman sonra Venedik ile Ceneviz arasında savaş patlamış ve ancak 8 Ağustos 1381'de Savoialı Amedeo'nun ara buluculuğu ile barış

sağlanabilmişti (Torino barışı). Buna göre Bozcaada ne Venedikliler'e ne de Cenevizliler'e veriliyordu; Savoia kontu buraya bir yönetici tayin edecekti. Bu iki güçlü İtalyan devleti arasındaki savaştan faydalanan I. Murad durumunu kuvvetlendirdiği gibi IV. Andronikos'tan yardımlarının karşılığı olarak Amedeo tarafından 1366'da alınıp Bizans'a bırakılmış olan Gelibolu'yu geri almıştı.

1382'de Pera podestası Lorenzo Gentile ve Bizans İmparatoru V. Ioannes

arasında imzalanan yeni bir antlaşma I. Murad tarafından iyi karşılanmadı. Bu arada Manfroni ve Uzunçarşılı tarafından ileri sürülen, Türkler ve Cenevizliler arasında 1385'te kişi ve malların serbest dolaşımları üzerine gizli bir anlaşma yapıldığı yolundaki tezi kabul etmek güçtür. Bu konuda herhangi bir metin bulunmadığı için ilk dostluk ve ticaret anlaşması olarak 8 Haziran 1387'de imzalanan ve Orhan Gazi ile yapılmış anlaşmayı yenileyen ahidnâmeyi kabul etmek doğru olur. Bu anlaşma ile iki devlet arasında tesbit edilen vergileri ödemek ve esirlere yapılacak davranışları tesbit etmek yoluyla serbest ticaret öngörülüyordu.

Anlaşmadan birkaç ay sonra Cenevizliler, Sakızlı Maona, Rodos şövalyeleri, Midilli'deki Gattilusio ve Kıbrıs kralı ile herhangi bir tehlike halinde bir kadırga göndererek yardıma koşacaklarına dair Türkler'e karşı bir anlaşma imzalamaktan da geri durmadılar. Aynı zamanda Ceneviz Belediyesi Levant ve Kırım hakkında Venedikliler'le bir anlaşma yapmaya çalışıyordu. Fakat bu girişimlerin hiçbiri gerçekleşmemiştir.

Yıldırım Bayezid'in politikası, ticarî çıkarlarını tehlikede gören deniz cumhuriyetleri tarafından şüphe ve telâşla takip ediliyordu. Durum 1391'den sonra, özellikle İstanbul'un kuşatılması (1394) ve Ege denizi kıyılarında, Balkanlar'da ve Adriyatik'teki fetihlerden sonra iyice zorlaşmış bulunuyordu. 1396'da Niğbolu Muharebesi, tarafsız kalamayan Ceneviz için bir problem olmuşsa da zarar VII. Ioannes'in Türk hazinesine ödemek zorunda kaldığı 10.000 dukanın bir kısmının ödenmesini üstlenmek gibi bazı ekonomik fedakârlıklarla sınırlı kaldı.

Venedik ve Ceneviz, özellikle Levant'taki yerlerini koruyabilmek için güçlerini birleştirmeye karar vermişlerdi. Fakat geleneksel rekabet bu

ihtiyaçtan üstün gelmiş, hatta Bayezid son Bizans limanı Silivri'yi zaptederek İstanbul üzerindeki baskısını güçlendirdiğinde Galata Cenevizlileri sultandan barış elde edebilmek için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardı (1397).

1399'da Mareşal Boucicaut yönetiminde bir Fransız-Ceneviz ortak donanması, Yıldırım Bayezid'in Anadolu'da meşgul olmasından faydalanarak Türk kuşatmasını aşıp İstanbul'a ulaşmayı ve yardım götürmeyi başarmıştı. Bu olay sırasında Venedik, resmen Boucicaut'un yönettiği harekâtta yer almasına rağmen, gizlice sultanla bir anlaşmaya varmaya çalışmıştı. Timur Anadolu'ya geldiğinde Bayezid tehlikesini bertaraf edebilmek ümidiyle Cenevizliler de Bizanslılar ve diğerleri gibi Timur'a yardım teklifinde bulundular. Fakat Osmanlılar'ın Ankara'da uğradıkları yenilgiden faydalanma anı geldiğinde (1402) gerek Cenevizliler gerekse Venedikliler yüksek fiyatlar karşılığında gemilerini, Asya'dan Rumeli yakasına çekilmekte olan Türkler'in hizmetine vermekten de geri kalmadılar.

I. Mehmed'in tahta çıkışından önceki on yıllık belirsizlik dönemi boyunca Ceneviz sömürge politikasını ihmal etmişti. Bundan dolayı Galata ve Karadeniz'deki koloniler kendi başlarına, çatışma halindeki güçlerin bazan biri, bazan diğeriyle, özellikle iktisadî menfaatleri çerçevesinde İstanbul için Çanakkale Boğazı ve Karadeniz için de Boğaz geçişini serbest tutma yolunda anlaşmaya varmaya çalışmışlardır. Nitekim Süleyman Çelebi, Bizanslılar, Venedik, Ceneviz, Rodos şövalyeleri, Sakız ve Nakşa düklükleri tarafından imzalanan, metni Pietro Zeno tarafından yapılmış İtalyanca tercümesiyle bugüne ulaşan ve Venedik Devlet Arşivi'nde bulunan Gelibolu Antlaşması 1403 yılına ait olup güç dengesini hemen hemen Bayezid öncesi döneme geri götürmektedir.

Cenevizliler'in, saltanatı ele geçiren Çelebi Mehmed'in başlattığı toparlanma döneminde ordunun ve donanmanın yeniden teşkilâtlanmasında da çok önemli rolü olmuştur. İzmir'in 1414'te yeniden fethi sırasında donanmada Rodos şövalyeleri ve Foça, Sakız ve Midilli Cenevizlileri de bulunuyordu.

II. Murad'ın hükümdarlığı sırasında Türk-Ceneviz ilişkileri fevkalâde iyi

idi. II. Murad İstanbul'u kuşattığında Peralılar Bizans'ı desteklemedikleri gibi sultanın Osmanlı amblemlerini taşıması şartı ile verdiği malzeme ve parayı kullanarak bir kule yapmayı bile kabul etmişlerdi (1424). Ayrıca Foça ve Sakızlı Cenevizliler sultana baş kaldıran Aydınoğlu Cüneyd Bey'in sığınmış olduğu İpsili'yi (Doğanbey) denizden kuşatmışlardı (1425). Öte yandan Galata Cenevizlileri, Milano Dukalığı'nın hâkimiyeti altına giren Cenova ile ilişkileri gevşedikten sonra İstanbul'u kuşatmaya bile girişmişlerdi (1434).

Varna Savaşı (1444) sırasında CenevizVenedik rekabeti ve Türk-Ceneviz dostluğu açık şekilde ortaya çıktı. O sırada Cenevizliler resmen tarafsız kaldılar; fakat bir yandan İstanbul'u savunması için bir gemi, erzak ve para vermeye hazır olduklarını belirtirlerken öte yandan II. Murad'a Boğaz'ı geçmesi için yardımcı olmuşlardı.

II. Mehmed döneminde ise Osmanlı-Ceneviz münasebetleri daha farklı bir şekil kazandı. 1453 başlarında Pera'da huzur hüküm sürüyordu, çünkü savaş doğrudan doğruya Ceneviz sömürgesiyle değil Türkler'le Bizanslılar arasındaydı. 1453-1454 yılları arasında Pera ve Sakız noter belgelerinin de gösterdiği gibi her zamanki gündelik işler devam ediyordu. 1452'de Karadeniz'e ulaşmayı çok zorlaştıran Rumelihisarı'nın yapılması ile alışveriş trafiğinde bir azalma olmuştu. Ordu karadan ve donanma denizden İstanbul surlarının altında görüldüğünde korku ve ümit hissediliyordu. Ancak Türkler ve Galata Cenevizlileri arasında resmen barış vardı ve bundan ötürü

Venedikliler Cenevizliler'i Türkler'e yardım etmek veya en azından kuşatılmış olanlara destek olmamakla suçluyorlardı. Son zamanlarda yayımlanan belgelere göre Cenevizliler II. Mehmed ile barış halinde olmaya devam ederek şehrin savunmasına doğrudan doğruya katılmışlar ve silâh, mühimmat, erzak yardımında bulunmuşlardı. Şehir düştüğünde Pera'da panik çıkmış ve Türkler'in Peralılar'a aralarındaki barışı hatırlatmalarına rağmen herkes kaçmaya başlamıştı. Halbuki Peralılar'ın şehirlerinin anahtarlarını kendiliklerinden sultana teslim etmekten başka çareleri yoktu ve nitekim bunu 29 Mayıs'ta yapmışlardır. 1 Haziran'da bir anlaşma imzalanarak podesta mahallî bir "protogerus" ile değiştirilmiş, Pera ve Cenevizliler'e şahsî ve iktisadî haklar verilmiş, denizde ve karada

serbest ticaret hakkı, dinî âyinlerin serbestçe yerine getirebilmesi de garanti altına alınmış, Pera'daki Katolik kiliseler, yenilerinin yapılmaması ve çanlarının çalınmaması şartı ile yerlerinde bırakılmıştı. Peralılar haraç ödemekle yükümlü oldular, fakat Yeniçeri Ocağı için devşirme vermekten muaf tutuldular. Angelo Giovanni Lomellino'nun yerine 28 Haziran 1453'te, henüz doğuda vuku bulan olaylardan tam olarak haberdar olmayan Cenova'dan gönderilen yeni podesta Franco Giustiniani, Sakız'a geldiğinde Pera'ya ulaşamayacağını anlayınca burayı Ceneviz'e bağlayan son sembolik bağ da kopmuş oluyordu. Artık yalnızca "magnifica comunità di Pera" (fevkalâde Pera topluluğu) kalıyordu. Fakat İstanbul'un fethi eski deniz cumhuriyetleri için yeni bir devrin başlangıcı oldu. Bu özellikle Ceneviz'i doğrudan etkiledi ve birkaç yıl içerisinde bütün sömürge imparatorluğunu kaybetmesiyle sonuçlandı. Artık Ceneviz hâkimiyeti ortadan kalkmıştı, yalnız Maona değil diğer koloniler de kendilerini bağımsız addetmeye başlıyorlardı; Ceneviz'in güçsüzlüğü özel bir kuruluş olan Banco di San Giorgio'nun hâkimiyete mirasçı olmasına yol açan bir dizi kararda görülmüştür. Bir sömürge yönetiminde güçlük çıktığı veya bir dış tehlikenin tehdidiyle karşı karşıya kaldığı zaman Ceneviz ücret mukabilinde bu koloniyi bankaya devrediyordu. Bu şekilde Famagusta 1447'de, Korsika ve Karadeniz kolonileri 1453'te bankaya devredilmişlerdi. Fakat Banco di San Giorgio özel bir kuruluş olduğu için ekonomik güçlük veya düşman tehdidi gibi sebeplerle zor duruma düşmüş kolonilerinin meselelerini çözümleyemezdi. Bu yüzden Ceneviz sömürgeleri birbiri ardınca yok olmuştur (Eski ve Yeni Foça 1455'te, Enez 1455-1456 arasında, Amasra ve Trabzon 1461'de, Lesbos [Midilli] 1462'de, Kefe 1475'te ve Sakız 1561'de).

Böylece Ceneviz Akdeniz'in önemli bir ticaret gücü olarak kalmakla birlikte vatandaşlarının büyük zenginliklerine rağmen cumhuriyet olarak deniz gücü bakımından önemini yitirmiştir. Amerika'nın keşfi, Akdeniz trafiğinde edindikleri zenginlikler sayesinde pek çok Cenevizli'ye yeni yollar deneme imkânı sağlamıştı. Ayrıca eski Ceneviz sömürgelerinde Cenovalılar ticaretlerine devam etmekteydiler; fakat yerleri artık büyük ölçüde Rum ve Ermeniler tarafından alındığından sayıları çok azalmıştı. 1477 nüfus sayımında Galata'da yaklaşık 6000 kişilik toplam nüfusun sadece 1000'ini "Latinler" teşkil ediyordu. Fakat Cenevizliler'in önemi devam etmiş olmalı ki onlarla 1453'te yapılmış olan anlaşma 1613, 1617,

1624 ve 1652 yıllarında yenilenmiş ve bu durum Fransız işgali altına girdiği döneme kadar sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

L. Sauli, Della Colonia dei Genovesi in Galata, Torino 1831; L. T. Belgrano, Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera, Genova 1888; a.mlf., “Prima serie di documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera”, Atti della Società Ligure di Storia Patria, XIII, Genova 1877-84; a.mlf., “Seconda serie di documenti riguardanti la colonia di Pera”, a.e., s. 932-1003; a.mlf., “Cinque documenti Genovesi orientali”, a.e., XVII (1885-86), s. 221-251; R. Lopez, Storia delle colonie Genovesi nel Mediterraneo, Bologna 1938; E. Pastine, Genova e Impero Ottomano nel XVII secolo, Genova 1952; Ph. P. Argenti, The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island 1346-1566, Cambridge 1958; I. Beldiceanu-Steinherr, Recherches sur les actes des régnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I, Monachii 1967, s. 163, 241-242; G. G. Musso, Navigazione e commercio genovese con il Levante nei documenti dell’archivio di stato di Genova (secc. XIV-XV), Roma 1975; a.mlf., “Nuovi documenti dell’archivio di stato di Genova sui Genovesi e il Levante nel secondo Quattrocento”, Rassegna degli Archivi di Stato, XXVII (1967), s. 443-496; K. M. Setton, The Papacy and the Levant 1204-1571, sy. 1-4, Philadelphia 1976-81; M. Grignaschi, “Una Raccolta inedita di “Munşeat”: il Ms. Veliyyuddin Ef. 1970 della Biblioteca Beyazıt Umumi di Istanbul e gli “Ahdname” concessi dalla Sublime Porta a Chio (muharrem 927 h.), a Firenze (muharrem 934 h.) e ad Antivari (Ramadan 983 h.)”, Studi Preottomani e Ottomani, Napoli 1976, s. 105-127; A. Pertusi, La Caduta di Costantinopoli, Verona 1976, I-II; M. Buongiorno, L’Amministrazione Genovese nella Romania, Genova 1977; M. Balard, La Romanie Génoise (XIIe début du XVe siècle), Genova 1978, I-II; a.mlf., “A Propos de la bataille du Bosphore. L’expédition génoise de Paganino Doria à Constantinople”, Travaux et Mémoires, sy. 4 (1970), s. 431-469; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I. Selçuklular’dan Bizans’ın Sona Erişine, İstanbul 1990; a.mlf., “Sakız’ın Türk Hâkimiyeti Altına Alınması”,

TAD, IV/6-7 (1966), s. 173-199; Halil İnalcık, "Ottoman Galata 1453-1553", Première Rencontre Internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie Moderne (ed. Edhem Eldem), İstanbul-Paris, s. 17-116; A. Vigna, "Codice diplomatico delle colonie tauroliguri durante la signoria dell'Ufficio di San Giorgio (1453-1474)", Atti della Società Ligure di Storia Patria, VI, Genova 1868; VII (1874); C. Manfroni, "Le Relazioni fra Genova, l'Impero Bizantino e i Turchi", a.e., XXVIII (1898), s. 575-858; M. F. Poggıé, "Catalogo della mostra storica delle colonie Genovesi in Oriente", a.e., XLVI (1918), s. 113-204; F. Babinger, "Die Aufzeichnungen des Genuensen Jacopo de Promontorio-de Campis über die Osmanenstaat um 1475", Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophische Klasse, Sitzungsberichte, sy. 8, Munich 1957; Rıfkı Melül Meriç, "Birkaç Mühim Arşiv Vesikası", TED, III (1957), s. 33-35; P. Lisciandrelli, "Trattati e negoziazioni politiche della Repubblica di Genova (958-1797)", Atti della Società Ligure di Storia Patria, new serie I (LXXV), Genova 1960; G. Pistarino, "Nella Romania Genovese tra i Greci e i Turchi. L'isola di Chio", Rivista Storica Italiana, LXXIII (1961), s. 69-84; a.mlf., "La Caduta di Costantinopoli: da Pera Genovese a Galata Turca", La Storia dei Genovesi. Atti del Convegno di Studi sui Ceti Dirigenti nelle istituzioni della Repubblica di Genova, Genova 12-13-14 Aprile 1984, V, Genova 1985, s. 7-47; Yaşar Yücel, "Timur Tarihi Hakkında Araştırmalar, I: Timur'un Türkiye ve Yakın-Doğu ile İlişkilerine Dair Gözlemler (1394-1400)", TTK Belleten, XL/158 (1976), s. 249-285; E. D. D'Alessio, "Trattato tra i genovesi di Galata e Maometto II", Il Veltro, XXIII/2-4 (1978), s. 103-118; Semavi Eyice, "Testimonianze genovesi in Turchia", a.e., s. 591-597; a.mlf., "Palazzo del Comune" des Génois à Péra (Galata)", Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata, Napoli 1982, s. 165-179; L. Mitter, "The Genoese in Galata: 1453-1682", IJMES, X/1 (1979), s. 71-91; G. DT. Dennis, "1403 Tarihli BizansTürk Antlaşması" (trc. Melek Delilbaşı), DTCFD, XXIX/1-4 (1979), s. 153-166; A. Roccatagliata, "Con un notaio genovese tra Pera e Chio nel 1453-1454", Revue des Etudes sud-est Européennes, XVII (1979), s. 219-239; H. Şakiroğlu, "Fatih Sultan Mehmed'in Galatalılar'a Verdiği Fermanın Türkçe Metinleri", TAD, XIV (1983), s. 211-224.

Aldo Gallotta

CENG-i HARBÎ

جنگ حربى

Türk mûsikisi usullerinden.

“Mızrak veya süngü savaşı” anlamına gelen bu Farsça tamlama, çeng-i harbî veya çenk-i harbî şeklinde de kullanılır. On zamanlı ve on vuruşlu bir küçük usuldür. İki nîm-sofyanla iki semâinin birleşmesinden meydana gelmiştir. 10/8’lik birinci ve 10/4’lük ikinci mertebeleri varsa da birinci mertebesi daha çok kullanılmıştır. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:

Ceng-i harbî, mehter mûsikisinde ve özellikle hücum sırasında çalınan parçalarda çok kullanılan yürük bir usuldür. Mehter dışında, Türk mûsikisinin diğer formlarında çok az eserin ölçüldüğü bu usul marşlarda, bestelerde ve bazı saz semâilerinin dördüncü hânelerinde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Mûsikisi, V, 283; Arel, Türk Mûsikisi, s. 41; Özkan, TMNU, s. 623.

İsmail Hakkı Özkan

CENGELÎ

جنگلی

XX. yüzyıl başlarında İran’da ortaya çıkan milliyetçi ve reformcu bir hareket.

İran’ın Gîlân eyaletinde ülkeyi yabancı devletlerin baskısından kurtarmak ve cumhuriyet yönetimini kurmak isteyenlere, faaliyetlerini ormanlık bir bölgede gerçekleştirdikleri için Cengelî (ormana mensup) denilmiştir. Bu hareketi, orta halli bir tâcirin oğlu olan Mirza Kûçek Han başlatmıştır. İran’da 1905 ve 1911 inkılâplarına da karışmış olan Mirza Kûçek Han, 1914 yılının sonunda birkaç arkadaşı ile birlikte, İran’ı sömüren yabancı milletlere karşı savaşmak için askerî bir birlik kurmak üzere Gîlân’a gitti. Burada İttihâd-ı İslâm adını verdikleri devrimci bir komite kurdular. Örgütlenme ve eğitim konusunda Alman ve Türk uzmanlarından faydalandılar. Sürdürülen faaliyetler için gerekli para yöredeki arazi sahiplerinden toplandı. Halkın mevcut yönetimden şikâyetçi olmasından da istifade edilerek çeşitli mesleklerden insanlar askere alındı. Faaliyetlerini zamanla artıran teşkilât, 1917’de Cengel adlı bir de gazete çıkarmaya başladı.

1917 yılında İngiliz taraftarlarını cezalandırmak üzere kurulan Komita-yı Mücâzât adlı bir örgüte üye olan İhsânullah Han, bu örgüt tarafından Başbakan Vüsûkuddevle’ye karşı girişilen suikast üzerine kaçıp Cengelîler’e sığındı ve Mirza Kûçek Han’la birlikte çalışmaya başladı. Ancak 1918’de Kûçek Han’ın, Almanlar’ın ve Türkler’in Kafkasya’ya girmelerini ve Bakü petrollerini ele geçirmelerini önlemek için kuzeye doğru gönderilen İngiliz kuvvetleri kumandanı ile mecburi bir anlaşma yapması iki liderin arasının açılmasına sebep oldu. Anlaşmaya göre Kûçek Han İngilizler’e karşı düşmanlıktan vazgeçecek, Alman ve Türk uzmanlarının işine son verecek ve İngiliz esirlerini serbest bırakacaktı. Daha sonra tekrar ormana çekilen Kûçek Han, İngilizler’in 1919’da İran hükümetiyle bir antlaşma yaparak İran ordusu, maliyesi ve gümrükleri üzerinde kontrolü ele geçirmeleri üzerine, Hiyâbânî ve Muhammed Takī

Han Pisyân vb. diğer devrimci liderler gibi İngiliz baskısına karşı silâhlı mücadele başlatarak Fûmen bölgesindeki ormanlardan çıktı. 4 Haziran 1920'de Sovyet ordusunun desteğiyle Reşt ve Enzelî'yi ele geçirdi ve Gîlân'da cumhuriyet ilân etti. 5 Haziran'da kendi başkanlığında geçici bir inkılâp hükümeti ve harp şûrası kuruldu. Bunlar, yeni devletin yönetim şeklinin bütün İran'ı kapsamak üzere cumhuriyet olduğunu, âdil olmayan antlaşmaları ilga ettiklerini, ferdin mülkiyet haklarını ve İslâm'ı koruyacaklarını belirttiler. Bu arada Kûçek Han, komünist rejimin Rusya'da yerleşmesi münasebetiyle Lenin'i tebrik etti. Kûçek Han yanlısı milliyetçiler, tâcirler ve mülk sahipleriyle İhsânullah Han taraftarı aydınlar ve burjuva sınıfı Gîlân Cumhuriyeti'ni destekliyordu. Gîlân inkılâp birlikleri İran şahına bağlı kuvvetleri bölgeden uzaklaştırarak Temmuz 1920'de Mencîl'i ve Mâzenderan eyaletinin bir kısmını ele geçirdiler. Ancak bir müddet sonra Mirza Kûçek Han'la İhsânullah Han arasında anlaşmazlık çıktı ve komünistler İhsânullah Han'ın, sağcılar da Mirza Kûçek Han'ın etrafında toplandılar. İhsânullah yanlıları İran'daki kapitalist rejime son verip sosyalist bir yönetim kurmaya karar verdiler. Böylece bir yandan şehirli ve köylü ayırımı yapmadan herkesin malına el koyarken bir yandan da Kur'an'ın, din adamlarının ve örtünmenin (tesettür) aleyhinde konuşmalar yapmaya başladılar. Kûçek Han ise özellikle kendi tarafını tutan köylülerin mallarının ellerinden alınmasına karşı idi. İhsânullah Han bununla da yetinmedi, şehirlerde pazarlara getirilen malları müsadere etmek üzere şehir girişlerine adamlar yerleştirdi. Bu durum karşısında Kûçek Han şahla savaşmaktan vazgeçip Fûmen bölgesindeki ormanlara çekildi.

İhsânullah Han 31 Temmuz 1920'de Reşt'te yeni bir devlet kurdu. Yayımladığı beyannâmede zenginlerin mülklerinin alınıp köylülere dağıtılacağını belirttiği halde köylülerin bütün mal varlıklarına el koydu. Ancak Ağustos 1920'de herhangi bir hazırlık yapmaksızın Tahran üzerine yürümeye kalkıştı ve ağır bir yenilgiye uğradı. 1921'de Haydar Han Amûoğlu'nun emrine giren komünist partisi, Kûçek Han'ın yönetimindeki Cengelîler'le İhsânullah Han taraftarlarının yeniden bir tek cephede toplanmasını sağladı ve Gîlân'da Mirza Kûçek Han'ın liderliğinde yeni bir hükümet kuruldu. Kûçek Han Gîlân'ı şah hükümetine karşı bir savaş üssü yaptı. Bu hükümet yabancı müdahaleleri reddetmekle beraber Rusya'ya sempati duyuyordu. Ancak bir süre sonra bu yeni cephede de anlaşmazlık çıktı. İhsânullah Han bir defa daha Tahran üzerine yürümeye kalkıştıysa

da yine ağır bir yenilgiye uğradı ve etrafındakiler dağıldı. 30 Temmuz 1921'de birleşik cepheden uzaklaştırılan İhsânullah Han Lâhîcân'a gitti. Bu arada Mirza Kûçek Han'la Haydar Han Amûoğlu'nun da arası açıldı. Kûçek Han daha önce olduğu gibi bu defa da şah hükümetiyle anlaşmaya çalıştı. Komünistler 4 Ağustos 1921'de Gîlân'da cumhuriyet ilân ettiler. Ancak 29 Eylül 1921'de Reşt civarında Pesîhan'da inkılâp komitelerini kurmaya çalışan Haydar Han Amûoğlu Kûçek Han kuvvetleri tarafından öldürüldü.

Sovyetler'in İngiltere ve İran'la münasebetlerini düzeltmek istemesi ve 26 Şubat 1921'de Sovyet-İran antlaşmasının imzalanması Cengelî hareketinin sonu oldu. Sovyet hükümeti İran'a karşı emperyalist politikalarını terkederek ordusunu 8 Eylül 1921'de bu ülkeden çekti. Sovyet desteğini kaybeden Cengelî hareketi düzenli İran ordusu karşısında yalnız kaldı. İran hükümeti Ekim 1921'de Rızâ Han (Rızâ Şah) kumandasındaki İran Kazakları'nı Cengelîler'in üzerine Gîlân'a gönderdi ve onları tamamıyla yok etti. Kûçek Han kaçtığı Tâliş dağlarında yakalandı, bir köylü tarafından kesilen başı Tahran'a getirildi (1300 hş./1921). Kaynaklarda muhalifleri tarafından öldürüldüğü veya soğuktan donduğu şeklinde rivayetler de vardır. İhsânullah Han ise Mâzenderan'da Vâlâserâ'da yaptığı toplantıda komitesini dağıttıktan sonra seksen kişiyle birlikte Bakü'ye kaçtı. Burada arkadaşlarına ve kendisine tanınan bazı menfaatler karşılığında gönüllü olarak Kızıl Ordu'ya yazıldı. Ancak 1924'te gönüllü askerlik uygulamasına son verilince bundan hoşnut olmayan taraftarlarının bir kısmı ortadan kaldırıldı. İhsânullah Han da Türkistan'a sürüldü ve 1939'da orada öldü.

Kûçek Han'ın gerek yazıları gerekse açıklamalarından, onun Sovyetler dahil bütün dış müdahalelere karşı olduğu ve tam bağımsız bir İran devletini hedeflediği anlaşılmaktadır. İngilizler'e ve onlarla iş birliği yapan İran yönetimine karşı Sovyetler'in yardımıyla mücadele etmekte sakınca görmemesi onun komünist olduğunu göstermez. Hatta bir ölçüde, o sırada Osmanlı Devleti'nin yaymaya çalıştığı panislâmizmin etkisi altındadır. Ancak İhsânullah Han ve taraftarları vasıtasıyla Cengelî hareketine sosyalizm de girmiş, özel mülkiyete ve İslâmî esaslara karşı tavır alınmıştır. Bu bakımdan hareketin fikrî bir bütünlük içinde olduğunu söylemek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, V, 435; VI, 1619; Hüseyin Mekkî, Târîh-i Bîst Sâle-i Îrân, Tahran 1323 hş./1944, s. 239, 308 vd., 319 vd.; İbrâhim Fahrâî, Serdâr-ı Cengel Mîrzâ Kûçek Hân, Tahran 1349, s. 416; Menşûr-i Gürgânî, Siyâset-i Devleti Şûrevî der Îrân, Tahran 1326 hş., I, 145-146; G. Lenczowski, Russia and the West in Iran, 1918-1948, New York 1949, s. 16 vd., 54 vd.; N. S. Fatemi, Diplomatic History of Persia 1917-1923, New York 1952, s. 217 vd.; A. Girantuski v.dğr., Târîh-i Îrân (trc. Keyhusrev Kişâverzî), Tahran 1359, s. 424-445; Percy Sykes, Târîh-i Îrân (trc. Muhammed Takīa – Fahri Dâî Gîlânî), Tahran 1366 hş., II, 685-695; John Obert Voll, Islam Continuity and Change in the Modern World, Boulder 1982, s. 196; M. Martchenko, "Kutchuk Han", RMM, XL-XLI (1921), s. 98-116; TA, X, 179; DMF, II, 2295; R. M. Savory, "Djangalı", EI² (İng.), II, 445-446; Abdul-Hadi Hairi, "Kūcak Khān Djangalı", a.e., V, 310-311.

Tahsin Yazıcı

CENGİZ HAN

(ö. 624/1227)

Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu ve ilk hükümdarı (1206-1227).

15 Zilkade 549'da (21 Ocak 1155), Türk takvimine göre domuz yılının başında, bugün Doğu Sibirya topraklarından geçen Onon nehrinin sağ kıyısında yer alan Deli-ün Boldok'ta doğdu. Babası Moğollar'ın reisi Yesügay Bahadır, annesi Houlen Ece'dir. Yesügay oğluna, doğumundan önce mağlûp edip esir aldığı bir Tatar kabilesinin reisi olan Timuçin'in (demirci) adını koydu. Timuçin on üç yaşında babasını kaybetti. Bunun üzerine babasına tâbi olan kabileler tarafından terkedilerek ailece yalnız bırakıldılar ve sürekli olarak baskılara mâruz kaldılar. Hatta babası ölmeden önce nişanlandığı Börte-Fuçin, Merkitler tarafından esir alındı; Kerayit Hükümdarı Ong Han'a (Tuğrul) hediye olarak takdim edildi. Ong Han, Yesügay Bahadır'ın müttefiki olduğu için Börte-Fuçin'i Timuçin'e geri gönderdi. Timuçin ve ailesinin balıkçılık ve avcılık yaparak geçimlerini sağladıkları bu sıkıntılı dönem yirmi yedi yıl sürmüştür. Bu süre içinde Timuçin, başta Tayciyutlar olmak üzere Merkitler ve diğer bazı kabilelerle mücadele etmiş, bu sayede siyasî, idarî ve askerî tecrübe ve vasıflar kazanmıştır. 1195 yılında çok sayıda kabile Timuçin'e katıldı. 1197'de Merkitler üzerine yürüyerek onları mağlûp etti ve Merkitler'in beyi Tokta-Beki'yi öldürttü. 1199'da Ong Han'la beraber Kişil-Baş mevkiinde Nayman Hakanı Buyruk Han'ı bozguna uğrattı. Timuçin 1200 yılında Ong Han ile birlikte Tayciyutlar'la anlaşan kavimler üzerine yürüdü. Onları mağlûp edip kendilerine tâbi kıldı. Aynı yıl içinde Tayciyutlar, Kataginler ve Dörmenler derlenip toparlanmaya çalışınca Ong Han'la Timuçin tekrar üzerlerine yürüyerek onları bozguna uğrattılar. 1201'de Timuçin'in düşmanı olan Enkiras, Kurilas, Dörmen, Tatar, Katagin ve Salciyut kabileleri birleşerek Cacirat ilinden Camoha (Camuka) Seçen'i büyük han ilân ettiler. Bunun üzerine Timuçin onların üzerine yürüdü. Yapılan savaşta Camoha ve müttefik kuvvetleri yenildi. Bu savaştan sonra Kongirat kabilesi Timuçin'e gelerek bağlılıklarını bildirdi. Timuçin 1202 yılında Tatar ili üzerine büyük bir sefer yaparak düşmanlarına ağır bir darbe vurdu. Aynı yıl içinde

Naymanlar'ın tekrar toparlandığını görerek Ong Han ile birlikte onların üzerine yürüdü. Büyük han ilân edilen Camoha-Seçen ile Ong Han ve oğlu Senggün 1203'te Timuçin'e suikast tertiplediler. Fakat bunu önceden haber alan Timuçin âni bir baskınla Ong Han'ın yurdunu ve Kerayit ülkesini yağmaladı. Ong Han ile oğlu kaçtılar. Daha sonra Ong Han ve Senggün'e Salciyutlar başta olmak üzere bazı iltihaklar olmuşsa da Timuçin bunların üzerine yürüyerek onları dağıttı. 1204 yılında Ongut Hükümdarı Alakuş Tigin, Timuçin'e haber göndererek Nayman Hükümdarı Tayang Han'ın Merkit Hükümdarı Kutuku ile anlaşma yaptığını ve onlara Katagin ve Salciyut gibi kavimlerin iltihak ettiğini haber verdi. Timuçin süratle hazırlıklarını tamamlayarak

müttefik kuvvetleri yurtlarında bastı ve hepsini dağıttı. Bu zaferden sonra 1205'te ilk defa Tangut ili üzerine sefer yaparak bu ülkenin şehirlerini yağmaladı.

Timuçin 1206 yılında, Nayman Tayang Han, Ong Han ve Kutuku-Beki başta olmak üzere bütün bozkır hükümdarlarını hâkimiyeti altında toplamıştı. Onon ırmağı kıyısında aynı yıl yapılan kurultayda dokuz parçalı ak tuğ diktirdi; kurultay sonunda "Cengiz" (cihan hükümdarı, göklerin oğlu, güçlü, mükemmel savaşçı) unvanıyla kağan ilân edildi ve bütün bozkır kavimlerinin en büyük hükümdarı durumuna geldi. 1207'de Tangutlar üzerine ikinci defa sefer yaparak pek çok ganimetle geri döndü. Aynı yıl içinde Kırgız hükümdarına bir elçi heyeti yollayıp kendisine tâbi olmasını istedi. Kırgız hükümdarı da ak renkli doğan kuşu göndererek bağlılığını bildirdi. 1208 yılının kış mevsiminde Nayman Hükümdarı Tayang Han'ın oğlu Küşlüg'ün Merkitler'le ittifak yapması üzerine Cengiz Han harekete geçerek onları mağlûp etti; Merkit hükümdarı öldü, kardeşleri ve çocukları Uygur ülkesine kaçtılar. Nayman Küşlüg ise daha batıdaki Karahıtay Hükümdarı Gür Han'a sığındı. Fakat Küşlüg burada da rahat durmayarak Gür Han'ı öldürdü ve ülkesine hâkim oldu. Ertesi yıl Uygur İdikutu Cengiz Han'a tâbiiyetini bildirdi. Cengiz Han 1210 yılı sonlarında Tangutlar üzerine yürüdü. Tangut Hükümdarı Şidurhu kızını Cengiz'e verdi ve bağlılığını arzetti. Ertesi yıl Karluk Arslan Han Cengiz Han'a tâbiiyetini bildirdi. 1212-1214 yılları arasında Cengiz Han'ın orduları birbiri arkasından dört defa Hıtay ülkesine girerek Hıtaylar'ı kendisine bağladı. Cengiz Han 1215'te Balasagun taraflarına bir ordu göndererek buraları itaat

altına aldı. 1217 yılında kumandanlarından Subitay Noyan'ı Togaçar Noyan ile birlikte Merkitler üzerine, Buragul Noyan ile Dörmen Bahadır'ı Tumatlar'a karşı yolladı. Daha sonra oğlu Cuci'yi Kırgızlar üzerine sevkederek âsi Kırgız ilini hâkimiyeti altına aldı. 1219'da Hıtay ülkesinden ordularını çekti ve onlarla barış yaparak o sırada ortaya çıkan yeni bir durum için kurultayda sefer kararı aldı. Bu yeni sefer Hârizmşah üzerine olacaktı. Alâeddin Muhammed Hârizmşah'ın akrabası ve kumandanı olan Otrar Valisi İnalcık, Cengiz Han'a bağlı müslümanlardan oluşan bir ticaret kervanını Otrar yakınlarında yağmalatarak kervancıları ve elçisini öldürtmüştü. Bunun üzerine Cengiz Han 1219 yılının yazında bütün ordularıyla birlikte İrtiş bölgesine ulaştı ve buradan Otrar üzerine yürüdü. Sonbaharda şehri kuşattı. Oğulları Çağatay ile Ögedey'i burada bırakıp kendisi Buhara üzerine yürüdü. Diğer oğlu Cuci'yi de Siriderya bölgesine bir sefere memur etti. Üç günlük bir kuşatmadan sonra 10 Şubat 1220'de Buhara alındı. Mart ayında Semerkant da teslim oldu. Otrar'ı zaptettikten sonra Semerkant muhasarasına katılan Çağatay ile Ögedey, Hârizmşahlar'ın başşehri Gürgenç'e, Tuluy da Horasan üzerine gönderildi. Merv'de İbnü'l-Esîr'e göre (el-Kâmil, XII, 393) 700.000, Cüveynî'ye göre (Târîh-i Cihângüşâ, I, 201) 1.300.000'den fazla insan öldürüldü. Nîşâbur'da intikam hırsıyla kediler ve köpekler bile katledildi. Tuluy Herat'ı ele geçirdikten sonra Belh-Mervürrûd arasındaki Tâlekān'ı kuşatmakta olan babası Cengiz Han'a katıldı. 1220 yazını Nahşeb'de geçirdi, ardından Tirmiz'i zaptetti. Ertesi yıl Ceyhun'u geçip Belh'i aldı. Gürgenç ise uzun süre kuşatılmasına rağmen alınamamıştı. Bunun üzerine Cengiz Han, oğlu Tuluy'u ağabeylerine yardım için gönderdi. Tuluy'un gelişinden sonra Moğol ordusu Gürgenç'in hendeklerini doldurarak şehri neft ile ateşe verdi. Daha sonra zenaatkârlar hariç halk tamamen katledilerek şehir tahrip edildi. Gürgenç'i savunanlar arasında Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ da bulunuyordu. Hârizm'in zaptından sonra Cengiz Han oğlu Cuci'ye, Hârizm ülkesinin bu bölümü de dahil olmak üzere ele geçirdiği Batı Sibirya'yı vererek onu bölgeye idareci olarak gönderdi. Kendisi de Celâleddin Hârizmşah üzerine yürüdü. Celâleddin, Gazne ve Sind bölgelerinde yapılan savaşlarda bozguna uğrayarak kaçtı. 1223 yazını bugünkü Taşkent'in bulunduğu yerde geçiren Cengiz Han, 1224 yılında bütün Hârizmşah ülkesini hâkimiyeti altına aldı ve Hârizmşahlar'a karşı gerçekleştirdiği seferini tamamlayarak Moğolistan'daki karargâhına döndü (1225). 1226'da tekrar Tangutlar ülkesine girerek Tangut Hükümdarı Şidurhu'yu ve bütün Tangut ileri

gelenlerini öldürttü. Yurduna dönerken yolda hastalandı. Oğullarını çağırtarak onlara vasiyetini yaptı. Kendisinden sonra Ögedey'in kağan olmasını istedi. Yasa işlerini Çağatay'a havale etti. Ordularının idaresini ise küçük oğlu Tuluy'a verdi. Aynı yıl Tangut'un başşehrine bir sefer düzenledi. Ancak sefer sırasında tekrar hastalandı ve Ağustos 1227'de öldü. Cenazesi Moğolistan'ın kuzeydoğusundaki Burhan Haldun'a götürülüp orada defnedildi.

Cengiz Han, yüksek bir fizikî güce ve sarsılmaz bir iradeye sahipti. Çocukluğundan beri karşılaşmış olduğu olaylar ona olağan üstü sabır ve tahammül gücü, tecrübeyle işlenmiş bir zekâ kazandırmıştı. Öldüğünde haleflerine Kore'den Yakındoğu'ya ve Güney Avrupa'ya, Güney Sibirya'dan Çin Hindi'ne kadar uzanan, silâh kuvvetiyle kazanılmış geniş bir imparatorlukla birlikte teşkilâtın esas ilkelerini de bırakıyordu. Ömrünün sonuna kadar bütün kültürlere yabancı kaldı. Devlet teşkilâtında sadece Moğol gelenekleri hâkimdi. Cengiz Han yalnız kendisi ve yakınları için çalışmıştır. İmparatorlukta kurduğu teşkilât ilkel prensiplere dayandığı için ölümünden sonra ancak kırk yıl devam edebilmiştir. Buna rağmen ailesinin hâkimiyeti birkaç nesil sürmüştür. Kendisinin kuvvetli iradesi oğullarının hiçbirinde olmadığından ölümünden sonra ailesinin devleti beraber idare etmesini planladı. Sağlığında veliaht tayin ettiği Ögedey zamanında hânedan üyelerinin birlikte hüküm sürmeleri ve halkın eriştiği refah seviyesi, Cengiz Han'ın ne kadar isabetli bir seçim yaptığını göstermektedir.

Cengiz Han, kendisine karşı çıkanları, teslim olmamakta direnenleri çocukları, kabileleri ve şehirleriyle birlikte ortadan kaldırırdı. Çağdaşı olan İbnü'l-Esîr, Hz. Âdem'den o zamana kadar insanlığın mâruz kaldığı en büyük felâketin Moğol istilâsı olduğunu söyler ve, "Keşke annem beni doğurmasaydı da tüyler ürpertici zulüm ve katliamları görmeseydim!" der. Cengiz Han'ın orduları istilâ ettikleri İslâm ülkelerinde taş üstünde taş bırakmadılar. Kadın ve çocuklar dahil herkesi vahşice öldürdüler. Moğol askerleri, İslâm kültür ve medeniyetinin en önemli merkezlerini de tahrip ettiler. Camiler ahır olarak kullanıldı. Hârizmşahlar'ın ülkesi baştan başa viraneye çevrildi. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde meydana gelen bu olaylardan bir asır sonra bölgeyi gezen seyyahlar, Moğol istilâ ve tahribatının izlerine rastladıklarını söylerler. Moğollar'ın İslâm kültür ve

medeniyet eserlerini tahribe yönelik harekâtı, Cengiz Han'dan sonra Hülâgû ve diğer ahfadı tarafından da devam ettirilmiş, çok sayıda müslüman katledilmiş, cami, medrese ve kütüphaneler yakılıp yıkılmıştır. Cengiz Han hiçbir

dine mensup olmadığı için insanlar arasında dinlerinden dolayı bir ayırım yapmadı. Hangi dine mensup olursa olsun âlim ve zâhidlere iyi davranır, onları himaye ederdi. Cengiz Han, Çin'in ve diğer yerleşik toplumların çeşitli sebeplerle zayıfladığı bir dönemde bozkır kabilelerini birleştirme fırsatı bulmuş ve bunu iyi değerlendirmiştir. Askerî başarısının dayandığı temel vasıflar örgütlenme yeteneği, disiplin, süratli hareket ve amaçlarına ulaşmada gösterdiği acımasızlıktı. En karakteristik vasıflarından biri de hainlere karşı duyduğu nefretti. Kötü duruma düşen efendilerine ihanet ederek kendisine yaranacaklarını sananları derhal idam ettirir, düşmanı olan hükümdarlara sonuna kadar sadık kalanları da hizmetine alarak mükafatlandırırdı.

Moğol İmparatorluğu'nun hukuk ve askerlik işlerini düzenleyen kanunlar "Cengiz Han Yasası" olarak meşhurdur. Aslında bu yasanın tamamı bizzat Cengiz Han tarafından konulmuş olmayıp nesilden nesile aktarılan Moğol hukuk ve törelerinin bir kurallar mecmuası halinde düzenlenmesiyle oluşmuştur. Cengiz Han kağan seçildiği 1206 kurultayında bu kurallara bazı ilâveler yapmış ve bunları resmen yürürlüğe koymuştur. Otuz üç defter halinde tanzim edilen ve Moğol hazinesinde saklanan yasayı uygulama görevini de bu kanunları en iyi bilen oğlu Çağatay'a vermiştir. Timurlular dahil İslâmiyet'i kabul eden Moğol hânedanları bu yasaları özenle tatbik etmişlerdir. Cengiz Han Yasası bir kitap halinde tam olarak zamanımıza intikal etmemekle birlikte Moğol tarihine dair eserlerde, özellikle Moğolların Gizli Tarihi, Câmiʿ u't-tevârîh, Târîh-i Cihângüşâ ve Abu'l-Farac Tarihi gibi eserlerde çeşitli maddelerine yer verilmiştir. Cengiz Han yasaları gerektiğinde çok acımasız bir şekilde uygulanırdı. Cinayet, soygun, tasarlanmış yalan, zina, cinsel sapıklıklar, büyü ile kötülük yapmak, çalınmış bir malı saklamak gibi suçların cezası idamdı.

Cengiz Han'ın Cuci, Çağatay, Ögedey ve Tuluy adlı dört oğlu ile beş kızı dünyaya gelmiştir. Ölümünden sonra ülke oğulları arasında taksim edildi. En büyük oğlu Cuci babasından önce öldüğü için mirası oğlu Batu'ya

intikal etti. Altın Orda Devleti'nin esasını teşkil eden Ak Orda, Batu Han tarafından kurulmuştur. İkinci oğlu Çağatay kendi adıyla anılan bir devlet kurdu. Üçüncü oğlu Ögedey veliaht olup Moğol liderlerinin katıldığı kurultayda büyük han seçildi. En küçük oğlu Tuluy'a imparatorluğun merkezini teşkil eden Moğolistan verildi. Bunun oğulları Mengü Han ile Kubilay Han, Ögedey'den sonraki iki nesil içinde büyük hanlığı onlardan almayı başardılar.

BİBLİYOGRAFYA

Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948; Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî, II, 97148; ayrıca bk. İndeks; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1334 hş., s. 7-12, 16-17, 106-111, 121-124, 128; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 358-397; ayrıca bk. İndeks; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 92-219; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu muhtasari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 228-236; a.mlf., Abu'l-Farac Tarihi (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1987, II, 478-482; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1349 hş./1970, I, 213-388; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 362, 365-367, 494, 497, 529, 580, 669; Ebü'l-Gazî Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. Desmaison), Petersburg 1871-74, I-II; a.e. (nşr. Rıza Nur), İstanbul 1925; H. H. Howorth, History of the Mongols, London 1876-1927, I-IV; Zeki Velidî Togan, Moğollar, Cengiz ve Türkler, İstanbul 1941; a.mlf., Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946; a.mlf., "Çingiz Han", UDMİ, VII, 698-717; B. Spuler, Die Goldene Horde die Mongolen in Russland (1223-1502), Leipzig 1943; B. Y. Vladimirtsov, Cengiz Han (trc. Hasan Ali Ediz), İstanbul 1950; H. D. Martin, The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China, Baltimore 1950; G. Vernadskiy, The Mongols and Russia, New Haven 1953; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1953; a.mlf., "Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz Meselesi", TD, V/8 (1953), s. 105-136; A. Y. Yakubovsky, Altınordu ve İnhitatı (trc. Hasan Eren), İstanbul 1955; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976; a.mlf., Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusu'nun Tarihi (doktora tezi,

1965), İÜ Merkez Ktp., nr. 4086; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla/Cengiz Han/Timur (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 186-250; Barthold, Türkistan, s. 405-487; ayrıca bk. Dizin; a.mlf., "Cengiz Han", İA, III, 91-98; P. Ratchnevsky, Cainggis-Khan Sein Leben und Wirken, Wiesbaden 1983; L. Ligeti, Bilinmeyen İç Asya (trc. Sadrettin Karatay), Ankara 1986, s. 108-124; Abdülkadir İnan, "Destân-ı Nesl-i Cengiz Han Kitabı Hakkında", Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1987, s. 198-206; David Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khān", St.I, XXXIII (1971), s. 97-140; D. O. Morgan, "The Great yasa of Chingiz Khan and Mongol Law in the Ilkhanate", BSOAS, XLIX/1 (1986), s. 163-176; a.mlf., "Caengız", EIr., V, 133-135; "Çingiz Han", TA, XII, 55-58; "Çingiz Yasası", a.e., XII, 58; J. A. Boyle, "Caingiz-Khan", EI² (İng.), III, 41-44; a.mlf., "Çingiz Hân", UDMİ, VII, 691-698; DMF, 1/2, s. 857; "Cengiz Han", ABr., III, 460-462.

Mustafa Kafalı

CENGİZÎLER

(bk. MOĞOLLAR)

CENİN

الجنين

Anne karnındaki çocuk.

“Örtmek; örtünmek, gizlenmek” anlamındaki cenn kökünden türeyen cenîn (çoğulu ecinne), sözlükte “gizli olan şey, anne karnındaki çocuk” gibi mânalara gelmektedir. Henüz doğmamış çocuğa, doğum vaktine kadar anne karnında saklandığı için cenin denmiş, kelime âyet (bk. en-Necm 53/32) ve hadislerde (meselâ bk. Buhârî, Ferâʾiz”, 11; Müslim, “Kasâme”, 35, 36, 38; Ebû Dâvûd, “Mukaddime”, 54) bu anlamda kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de insanın yaratılışı anlatılırken onun anne karnında çeşitli safhalardan geçtiği ve belli bir süre sonunda rahimde gelişmesini tamamlayıp dünyaya geldiği belirtilmektedir (bk. el-Hac 22/5; el-Mü’minûn 23/12-14).

İslâm hukukuna göre cenin doğuncaya kadar bazı bakımlardan anneye bağlı ve bağımlı ise de cenin olarak teşekkülü anından itibaren ayrı bir varlık kabul edildiğinden kendisine eksik bir kişilik ve eksik bir vücûb (hak) ehliyeti tanınmış, doğum zamanına kadar zayi olması muhtemel birtakım hakların onun için saklı tutulması kabul edilmiştir. Bu haklar nesep, miras, vakıf ve vasiyet olmak üzere dört çeşittir. Buna göre anne karnındaki çocuğun anne ve babasıyla nesep, bunlar vasıtasıyla da diğer yakınlarıyla akrabalık ilişkisi doğar ve bu sebeple miras bırakan bir yakınının ölmesi halinde ona mirasçı olur. Mirasçılar arasında ceninin bulunması durumunda hisselerin tesbiti için kendisinin erkek veya kız olması ihtimaline göre iki ayrı hesap yapılır; cenin için en avantajlı durum esas alınarak miras paylaştırılır ve onun payı doğuma kadar bekletilir. Sağ doğarsa kendi payına hak kazanır. Fazla pay ayrılmışsa artan kısım, ölü doğmuşsa ayrılan payın tamamı diğer mirasçılara intikal ettirilir. İkiz veya üçüz doğum nâdiren vuku bulduğu için önceden buna göre hesap yapılmaz. Ancak böyle bir durumda terike buna göre yeniden taksim edilerek mirasçılara fazladan ödenen kısım geri alınır. Ceninden başka mirasçı yoksa veya mirasçılar

ceninin doğumu ile pay alamayacak duruma düşüyorsa paylaştırma ceninin doğumuna kadar bekletilir. Vasiyete gelince, aksi görüşte olanlar bulunmakla birlikte, tek taraflı irade beyanı ile tamamlanan bir hukukî işlem olduğundan vasiyet cenin için de geçerlidir; yani cenin veli veya vasî gibi bir temsilcinin kabul beyanına gerek olmaksızın kendisi lehine yapılan vasiyet konusu mala hak kazanır. Aynı durum tek taraflı irade beyanı ile tamamlanan vakıf için de söz konusudur. Cenin için vasiyet ve vakfın geçerli olması, vasiyette bulunanın ölmesi veya vakıf işleminin önceden tamamlanması gibi bir sebeple -doğuma kadar bunların geçerli olmaması durumunda-ceninin hakkının zayi olması ihtimalinden dolayıdır. Ayrıca vakıf lehtarı olarak sonradan doğacak kimselerin de belirlenebildiği göz önüne alınırsa ceninin öncelikle lehtar olması gerektiği anlaşılır. Bunların dışındaki bir hakkın doğrudan cenin için doğması imkânsız olduğu gibi veli veya vasî de onun adına hak doğurucu bir hukukî işlem yapamaz. Zira başka bir hukukî işleme zaruret bulunmadığı gibi satım akdinde olduğu üzere bu tür işlemlerin cenin için borç doğurması da mümkündür. Halbuki cenin borçlanmaya ehil değildir.

Vasiyet veya miras yoluyla cenine bir malın intikal etmesi doğuma kadar işlerlik kazanmadığı (nâfiz olmadığı) ve cenin zimmet ve tam vücûb ehliyetine sahip bulunmadığı için herhangi bir borca da muhatap değildir. Bu sebeple annesi, babası veya diğer yakınlarının nafakaya muhtaç olmaları halinde onlara karşı bir nafaka sorumluluğu yoktur. Ahmed b. Hanbel'e göre ise cenine bir malın intikali doğumdan önce de işlerlik kazanır. Bundan dolayı cenin nafaka borçlusu olduğu kimselere karşı bu maldan nafaka ödemekle yükümlüdür.

Ceninin sözü edilen haklardan faydalanabilmesi için lehine vasiyet ve vakıf yapıldığında veya miras bırakan öldüğünde anne karnında mevcut olması ve sağ olarak doğması gerekmektedir. Bu sebeple hukukçular, lehine hakların doğduğu sırada ceninin anne karnında mevcut olup olmadığının belirlenmesinin zaruri olduğunu söylemişler ve nesebinin tesbitiyle ilgili olarak hamileliğin asgari ve âzami süreleriyle ilgilenmişlerdir. Bugünkü tıbbî imkânlar ilk günlerden itibaren hamileliğin tesbitini mümkün kılmaktadır. Aynı kolaylık İslâm hukukunun ilk tedvîn dönemlerinde mevcut olmadığından İslâm hukukçuları bazı âyetlerin delâletinden, yaşadıkları çağlardaki tıbbî bilgilerden ve şahsî tecrübelerinden hareketle

hamileliğin asgari ve âzami sürelerini belirlemeye çalışmışlardır. Nitekim çocuğun anne karnında kaldığı süre ile sütten kesilinceye kadar geçen sürenin otuz ay olduğunu bildiren âyetle (el-Ahkaf 46/15) çocuğu emzirme süresini iki yıl olarak belirleyen âyetleri (el-Bakara 2/233; Lokmân 31/14) birlikte değerlendirerek onun anne karnında geçirdiği asgari sürenin altı ay olduğu sonucuna varmışlardır. Modern tıp da bu sonucu desteklemektedir. Çocuğun anne karnında kalabileceği âzami süreye gelince, bu hususa ışık tutacak herhangi bir âyet veya hadis bulunmadığından İslâm hukukçuları kendi zamanlarındaki bazı örneklere ve sınırlı tıp bilgilerine dayanarak bu konuda farklı süreler kabul etmişlerdir. Ancak hamileliğin doğru olarak tesbitinin mümkün olduğu günümüzde tahminî ve birbirinden çok farklı hamilelik süreleri belirlemek söz konusu değildir.

Cenin için kabul edilen hakların sabit olabilmesi, onun sağ doğmuş olması şartına bağlıdır. Bu da çocuğun ağlama, hareket etme gibi canlılık belirtileri göstermesiyle anlaşılır. İslâm hukukçularının çoğu, doğum sırasında canlılık alâmetleri gösterdiği halde doğum olayı gerçekleştiği anda bu alâmetler kendisinde görülmeyen çocuğu ölü doğmuş kabul ederler. Hanefî hukukçuları ise normal doğumlarda göğsün, ters doğumlarda göbeğin anneden ayrılmasına kadar çocuğun canlı olması halinde onu sağ doğmuş sayarlar. Bu durumda veya ceninin doğumdan kısa bir müddet sonra ölmesi halinde miras ve vasiyet yoluyla intikal eden mallar çocuğun mirasçılarına kalır. Ceninin ölü doğması durumunda ise kendisi için bekletilen mallar miras bırakanın veya vasiyet yapanın mirasçılarına geçer. Vakıftan faydalanma hakkı da vakfın diğer lehtarlarına intikal eder. Ceninin sağ doğması gerçek anlamda olabileceği gibi anneye darbe vurulması gibi bir haksız fiil sonucu ölü doğması durumunda olduğu üzere takdiren de olabilir; bu şekilde ölü doğan çocuk hükmen sağ doğmuş kabul edilir. Miras ve vasiyet yoluyla intikal eden malların yanı sıra haksız fiili yapan kimsenin ödemek zorunda olduğu tazminat da (gurre*) çocuğun mirasçılarına intikal eder (çocuğun düşürülmesiyle ilgili dinî hükümler için bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

Ceninin lehine doğan hakların korunması için ona bir vasî tayini İslâm hukukçuları tarafından genellikle kabul edilmektedir. Hanefîler ise vasî değil mallarının muhafazası için yediemin tayin edilmesinin gerektiği

görüşündedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ferâʾiz”, 11; Müslim, “Kader”, 1-4, “Kasâme”, 35, 36, 38; Ebû Dâvûd, “Mukaddime”, 54; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, VII, 443; İbn Hazm, el-Muhallâ, Beyrut 1408/1988, X, 131-132; Serahsî, el-Mebsût, VI, 44-45; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1387-88/1967-68, I, 202; III, 1096-1097; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, IV, 239; İbn Receb, el-Kavâʿid, Kahire 1391/1971, s. 192; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Bulak), III, 310-311; Molla Hüsrev, Mirʾât, İstanbul 1967, II, 244; Emîr Bâdişâh, Teysîr, II, 250; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4343-4345; Bilmen, Kamus2, II, 398; Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Ankara 1948, s. 122; Zerka, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 239, 742; III, 240, 242; M. Ebû Zehre, Usûlü’l-fıkh, Kahire 1377/1958, s. 331; a.mlf., el-Ahvâlü’ş-şahsiyye, Kahire 1957, s. 386-387; Muhammed Yûsuf Mûsâ, el-Fıkhü’l-İslâmî: Medhal li-dirâseti nizâmi’l-muʿâmelât fîh, Kahire 1958, s. 222; Mahmud Esad Seydişehrî, Ferâidü’l-ferâiz, İzmir 1311, s. 30-35; Mustafa es-Sibâî, Şerhu Kanûni’l-ahvâli’ş-şahsiyye, Dımaşk 1963, II, 8; Muhammed el-Hudarî Bek, Usûlü’l-fıkh, Kahire 1965, s. 99-100; Muhammed Abdürrahîm el-Kişkî, et-Terike ve mâ yeteʿalleku bihâ mine’l-hukuk, Bağdad 1967, s. 157-158; Muhammed Sellâm Medkûr, el-Cenîn ve’l-ahkâmü’l-müteʿallika bih fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire 1389/1969, s. 31-32, 131, 143, 147-150, 276, 287, 293-299; Karaman, İslâm Hukuku, I, 182-183; Mustafa Uzunpostalcı, Hukuk ve İslâm Hukuku, Konya 1990, I, 207-210; Bedrân Ebülayneyn Bedrân, Hukuku’l-evlâd fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-kānûn, İskenderiye 1981, s. 6-10; Muhammed Ali el-Bâr, Kur’ân-ı Kerîm ve Modern Tıbba Göre İnsanın Yaratılışı (trc. Abdülvehhab Öztürk), Ankara 1991, s. 180-181.

Mustafa Uzunpostalcı

CENKÇİLER, Ali Yakup

(ö. 1913-1988)

Son dönem din âlimlerinden.

Kosova eyaletinin Gilan kasabasında doğdu. Babası Hâfız Hüseyin, annesi Hûrişah Hanım'dır. Sekizinci kuşaktan dedesi Ömer Bey aslen İşkodra'nın Kolgeci köyünden iken sonradan Gilan kasabasına bağlı Desivoyca mezraasına yerleşmiş olduğundan aile İşkodralılar adıyla anılmaktadır. Dedesi Hacı Yakup Niş Medresesi'nde, babası Hâfız Hüseyin ise Fâtih medreselerinde tahsil görmüştür.

Ali Yakup ilk tahsilini Gilan'da Sırp ilkokulunda yaptı. Bu arada babasından Kur'ân-ı Kerîm, dinî bilgiler ve inşâ dersleri aldı. 1924-1927 yıllarında Gilan Medresesi'ne devam ederek Molla Kadri Efendi ile Müderris Abdurrahman Efendi'den temel medrese ilimlerini tahsil etti; ayrıca Hasan Fâik Efendi'den özel olarak inşâ ve Fransızca dersleri aldı. 1927'de Üsküp'e giderek Meddah Medresesi'nde meşhur âlimlerden Atâullah Efendi'nin derslerine devam etti. Aynı medresenin muallimlerinden Seyfeddin Efendi'den de belâgat ve Türk edebiyatına dair dersler aldı. Tekrar Gilan'a dönerek iki yıl devlet ortaokuluna devam etti (1928-1929). Bu sırada Saraybosna ulemâ meclisi âzalarından Şâkir Mesihoviç'in delâletiyle 1931 yılında girdiği Mektebi Nüvvâb imtihanını kazanarak tahsiline üç yıl burada devam etti. 1932'de babasının ölümü üzerine bir süre tahsiline ara vermek zorunda kaldı. 1936'da Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü usûli'd-dîn'de öğrenimini tamamladı. Bu sırada eski şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri, Zâhid Kevserî ve Yozgatlı İhsan Efendi gibi Mısır'a yerleşmiş olan ünlü Türk âlimlerinin özel ders ve sohbetlerinden de istifade etti.

1946-1957 yılları arasında Kahire Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde memur olarak çalıştı. Temmuz 1957'den Kasım 1959'a kadar Mısır'ın Ankara büyükelçiliğinde mütercimlik yaptı. Daha sonra bu görevinden istifa eden Ali Yakup Efendi 1960'ta İstanbul'a yerleşerek Türk uyruğuna

geçti ve bir yıl sonra da evlendi. Bu tarihten itibaren özel teşebbüse ait bir fabrikanın muhasebe kaleminde çalışmaya başladı. Bir taraftan da Fâtih, Mesih Paşa ve Emîr Buhârî camilerinde İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Medârikü't-Tenzîl ve Dîvânü'l-Mütenebbî gibi eserleri okuttu. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi'nde 1976-1980 yılları arasında tefsir, kelâm ve belâgat dersleri verdi. Evinde de orta ve yüksek öğrenim gençliğinden isteyenlere özel dersler vererek birçok talebe yetiştirdi.

Mayıs 1983'te felç olan Ali Yakup Efendi 22 Mayıs 1988'de İstanbul'da vefat etti ve Edirnekapı'da Sakızağacı Mezarlığı'na defnedildi.

Muhammed Kutub'un Câhiliyetü karni'l-ʿışrîn'ini Yirminci Asrın Cahiliyeti adıyla iki cilt halinde tercüme eden (Osman Öztürk'le beraber; İstanbul 1967) Ali Yakup Efendi Safahat'ın birinci kitabındaki "Fâtih Camii" başlıklı şiiri Kahire'de iken Arapça'ya çevirmiş ve bu çeviri Mecelletü'l-edeb'de yayımlanmıştır. Ayrıca Safahat'ın altıncı kitabında Çanakkale Savaşı'nı tasvir eden kısmı da nesir olarak Arapça'ya tercüme etmiş, dostu şair Sâvî Şa'lân da bu tercümeyi "Kasîdetü'ş-şehîd" adıyla manzum hale getirmiştir.

Ekmeleddin İhsanoğlu

CENNÂBÎ, Ebû Saîd

أبو سعيد الجنّابي

Ebû Saîd Hasen b. Behrâm el-Cennâbî (ö. 301/913-14)

Karmatîler'in güçlü reislerinden.

Basra körfezi kıyısında, devrin önemli bir liman şehri olan Cennâbe'de doğdu. Basra'da bir süre ticaretle meşgul oldu. Hamdân Karmat, Vâsıt'ta "Dârülhicre" denilen Karmatî merkezini kurduktan sonra Ebû Saîd'i Güney İran'a dâî* olarak gönderdi. Burada oldukça başarılı faaliyetler gösterdi ve mensupları arasında bir tür sosyalizmi yerleştirerek onların mallarını ortaklaşa idare etti. Bir müddet sonra yine Hamdân Karmat tarafından Bahreyn'e dâî olarak gönderilen Cennâbî burada ileri gelen bir ailenin kızıyla evlendi; artan nüfuzu sayesinde çevrede bulunan bedevî ve Karmatî grupların çoğunu kendisine bağlamayı başardı. Kısa zamanda Bahreyn çevresindeki yerleşim bölgelerini ele geçirip kendisine tâbi olmayan halkı katlettikten sonra önce Katîf'i (286/899), ardından da Ahsâ'yı zaptetti. Onun asıl niyeti Basra'yı alıp ülkesinin sınırlarını genişletmekti. Bunu öğrenen Basra halkı memleketlerini bırakıp kaçmak istedilerse de vali Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ buna engel oldu, bir taraftan da durumu Halife Mu'tazıd-Billâh'a bildirdi. Bunun üzerine halife, Basra çevresine büyük masraflar gerektiren bir sur yapılmasını emretti; ayrıca Cennâbî'ye karşı 2000 kişilik bir ordu gönderdi. Yapılan savaşta halifenin ordusu yenilgiye uğradı; önce esir alınıp daha sonra serbest bırakılan kumandan dışındaki bütün askerler öldürüldü. 290 (903) yılında Bahreyn'in merkezi olan Hecer'i uzun bir kuşatmadan sonra ele geçiren Cennâbî, ardından Yemâme'yi de topraklarına kattı ve Uman üzerine yürüdü. Cennâbî Basra'yı almak için tekrar harekete geçtiği sırada, büyük bir ihtimalle kendi devletini kurup Fâtımîler'le irtibatını koparmasından dolayı, Ubeydullah el-Mehdî'nin tertiplediği bir suikast sonucunda Slav asıllı kölelerinden biri tarafından hem kendisi hem de ileri gelen adamları Ahsâ sarayında hamamda iken öldürüldü.

Cennâbî, yedi oğlunun en büyüğü olan Saîd'i halef tayin etmişti. Saîd'in on yıl kadar bu görevde kalmasından sonra aile fertleri arasında çıkan mücadele neticesinde Cennâbî'nin en küçük oğlu Süleyman ağabeyini mağlûp ederek riyâseti ele geçirdi (311/923-24) ve babasının başlattığı istilâ hareketini daha büyük bir şiddetle devam ettirdi.

Cennâbî ölümünden sonra taraftarlarınca, müfrit fırkaların birçoğunda görüldüğü gibi tekrar dünyaya dönecek bir velî olarak kabul edildi. Ahsâ'da bulunan türbesinin kapısında, dünyaya döndüğünde binmesi için eyerlenmiş bir at hazır bekletilirdi. Nâsır-ı Hüsrev'in belirttiğine göre namaz ve oruçla ilgileri bulunmayıp sadece Hz. Peygamber'i tanıyan o yöredeki Karmatîler uzun zaman Ebû Saîdîler diye anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), X, 71, 148; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 264; Sâbit b. Sinân, Târîhu ahbâri'l-Karâmita (Süheyl Zekkâr, Ahbârü'l-Karâmita içinde), Dımaşk 1402/1982, s. 12-16, 35; Hammâdî, Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 20; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. M. Debîr-i Siyâkı), Tahran 1369, s. 147-148; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 493-495, 510; VIII, 8384; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXV, 233-244; Makrîzî, İttiʿâzü'l-hunefâʾ (nşr. Hugo Bunz), Leipzig 1909, s. 107-113; a.mlf., Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 261-262; B. Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge 1941, s. 77-79; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî, Kahire 1977, III, 329-330; Tâhâ el-Velî, el-Karâmita, Kahire 1981, s. 54-56, 59; B. Carra de Vaux, "Cennâbî", İA, III, 100-101; a.mlf. – [M. G. S. Hodgson], "al-Djannābī, Abu Saʿid", EI² (İng.), II, 452.

Mustafa Öz

CENNÂBÎ, Ebû Tâhir

أبو طاهر الجنّابي

Ebû Tâhir Süleymân b. Hasen b. Behrâm el-Cennâbî (ö. 332/944)

Bahreyn Karmatî Devleti'nin en güçlü reisi.

Ebû Saîd el-Cennâbî'nin ölümünden sonra büyük oğlu Saîd, "Ikdâniyye" denilen ve itibarlı kişilerden teşekkül eden bir meclisle birlikte Bahreyn Karmatî Devleti'nin idaresini üstlenmiş, özellikle Abbâsî Veziri Ali b. Îsâ ile, Sîrâf Limanı'nın kullanılması gibi bazı imtiyazlar karşılığında iyi münasebetler kurmaya çalışmıştı. Ancak en küçük kardeşi olan Ebû Tâhir Süleyman'ın 311 (923-24) yılında ağabeyini bertaraf ederek yönetimi ele geçirmesi ve aynı yıl Ali b. Îsâ'nın görevden azledilmesi üzerine ilişkiler tekrar bozuldu. Ordusu ile Basra üzerine yürüyen Ebû Tâhir el-Cennâbî, bir gece şehrin surlarını aşıp Basra'ya girmeyi başardı. Basra Valisi Sübk el-Müflehî ancak sabahleyin duruma vâkıf olabildi ve işgalci Karmatîler'i şehirden çıkarmak için harekete geçti. Fakat Ebû Tâhir, Basra'da on gün süren muharebede başta vali olmak üzere pek çok kişiyi öldürdü. Şehirden kaçabilenlerin büyük bir kısmı da çevredeki geniş su birikintileri ve bataklıklarda boğuldu. Basra'da kaldığı on yedi gün içinde katliam ve yağmayı sürdüren Ebû Tâhir, birçok kadın ve çocuğu da yanına alarak Bahreyn'e döndü.

Ebû Tâhir, 312 (925) yılında Mekke'den dönen hacılara saldırmak için büyük bir kuvvetle Hebîr'e yürüdü. Bağdatlı birçok hacının bulunduğu birinci kafileyi yağmalayıp kılıçtan geçirdi. Durum kafilelerin reisi Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'a ulaştırılınca Abdullah Feyd'de bulunan diğer kafileye yola Vâdilkurâ istikametinde devam etmesini bildirdi. Fakat yolun uzayacağını düşünen hacılar Kûfe yönünde yolculuklarını sürdürdüler. Bu arada su ve yiyecekleri de tükenen hacıların çoğu ile kafile başkanları Cennâbî kuvvetleri tarafından esir alınıp Hecer'e götürüldü. Kûfe yolunda kalan hacıların birçoğu da açlık, susuzluk ve sıcaktan öldü. Bu hadisenin Bağdat'ta duyulması üzerine infiale kapılan ve vezir İbnü'l-Furât'ın

Karmatîler’le ilgisi olduğunu ileri süren halk gösteriler yaparak şehrin birçok yerini tahrip etti. Aynı yıl, esir aldığı hacılarla birlikte Ebü’l-Heycâ Abdullah b. Hamdân’ı da serbest bırakıp Halife Muktedir-Billâh’tan Basra ve Ahvaz’ı isteyen, ancak isteği reddedilen Cennâbî Mekke’ye gidecek hacı adaylarının yolunu kesmek için Hecer’den ayrıldı. Kûfe valisi ve hac yolu sorumlusu Ca‘fer b. Verka eş-Şeybânî’nin kendi kabilesinden seçtiği 1000 kişilik bir öncü kuvvetini burada mağlûp etti; gerideki 5000 kişilik halife ordusu ile karşılaşıp onları da yenilgiye uğrattı. Cennâbî hareketine devam ederek Kûfe’ye girdi; Abbâsî kumandanlarından Cinnî es-Safvânî’yi esir aldı ve pek çok kimseyi öldürdü; Kûfe’de bulduğu her şeyi alıp Hecer’e götürdü. 313 (926) yılında can korkusundan dolayı Irak’tan hacca giden olmadı. 315’te (927-28) Karmatî ordusunun Basra’yı geçip Kûfe’ye yaklaştığı haberi yayılınca Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh durumu Vâsıt’ta bulunan Yûsuf b. Ebü’s-Sâc’a bildirerek acele Kûfe’ye gitmesini emretti. Daha önce Kûfe’yi istilâ eden Cennâbî, 10 Şevval 315 (8 Aralık 927) günü İbn Ebü’s-Sâc kumandasındaki halife ordusu ile karşılaştı. Savaş sonunda Abbâsî kuvvetleri yenildi, İbn Ebü’s-Sâc esir alınarak öldürüldü. Yenilgi haberinin Bağdat’a ulaşması halkı korkuya düşürmüş, hatta bazı kimseler Bağdat’ı terketmeye başlamıştı. Diğer taraftan Cennâbî hareketine devam ederek Enbâr’a yöneldi. Ahali şehre giriş köprüsünü kestiyse de Cennâbî kuvvetlerini Fırat’ın batısındaki Hadîse denilen yerden gemilerle Enbâr tarafına geçirmeyi başardı. 300 kadar Karmatî’nin halife kuvvetlerini mağlûp etmesinden sonra tekrar kurulan köprüden geçen Cennâbî ve kuvvetleri Enbâr’a girdiler. Bunu haber alan halife, Nasr el-Hâcib ve Mûnis el-Muzaffer’i 40.000 kişilik bir ordu ile Karmatîler üzerine sevketti. Ordu Bağdat’tan 2 fersahlık mesafede bulunan Zübâre nehrine geldiği sırada Cennâbî de Enbâr’dan ayrılarak Zübâre’ye ulaşmıştı. Ancak halife ordusu tarafından nehir üzerindeki köprü yıkıldığı için nehri geçemeyen Ebû Tâhir Enbâr’a döndü. Bu arada Mûnis el-Muzaffer, Fırat’ın batısındaki Karmatîler’i cezalandırmak için arkadaşı Büleyk’i 6000 kişilik bir kuvvetle Ebû Tâhir üzerine gönderdi. Fakat bu kuvvetler de Karmatîler karşısında tutunamayarak mağlûp oldular. Bağdat’taki halk devam edegelen bu yenilgilerden son derece tedirgin olmuştu. Birçoğu Vâsıt ve Hulvân yoluyla Horasan’a geçmek için gemi kiralayıp hazırlık yaptığı sırada, devam eden çarpışmalarda Karmatîler’in Heyt’te halife kuvvetlerine mağlûp olması Bağdat’a nisbî bir sükûnet getirdi. 316 (928) yılında Dâliye, Rahbe, Karkîsiye ve Rakka’yı zaptedip ahaliyi fidyeye bağlayan Cennâbî 929

yılına kadar Bahreyn’e dönmedi.

Ebû Tâhir el-Cennâbî’nin faaliyetleriyle doruk noktasına ulaşan Karmatî fitnesinin İslâm dünyası için en acı olaylarından biri, 8 Zilhicce 317 (12 Ocak 930) tarihinde vuku bulan Kâbe baskınıdır. Cennâbî, Mansûr ed-Deylemî’nin başkanlığında Mekke’ye giden hacılara terviye* günü baskın yaptı; buna karşı koymaya çalışan Mekke Emîri Ebû Mihleb’i ve Mekke eşrafını öldürdü. Mekke’de bulunduğu sekiz (veya on bir) gün içinde binlerce hacıyı katletti; Zemzem Kuyusu’nu cesetlerle doldurdu; bulduğu her şeyi yağmaladı. Kâbe’nin kapılarını kırdı, örtüsünü yırtıp paylaştırdı. Hacerülesved’i yerinden sökerek Hecer’e götürdü. Onun bu hareketleri İslâm âleminde büyük infial uyandırdı. Hatta Fâtımî Halifesi Mehdî, Ebû Tâhir’e yazdığı bir mektupta onu lânetleyerek hacılardan aldığını geri vermesini, Hacerülesved’i ve Kâbe’nin örtüsünü yerine koymasını istedi; aksi takdirde kendisiyle dünya ve âhirette ilgisini keseceğini bildirdi. Fakat Hacerülesved, sonuçsuz kalan birçok teşebbüsten sonra ancak 339 (950) yılında yerine konulabilmiştir. 318’de (930) Uman’ı istilâ eden Cennâbî, 323 (935) yılında Irak’tan hacca giden kafileye tekrar baskın düzenledi. Hacılar Kadisiye’ye geldiklerinde onun kuvvetleriyle karşılaştılar. Savaşan halife kuvvetlerine hacıların yardım etmesi ve Kûfeli Alevîler’in Cennâbî’ye karşı çıkarak hacca gidenleri rahat bırakmasını istemeleri üzerine hacıların Bağdat’a geri dönmeleri şartıyla savaştan vazgeçmeyi kabul etti.

329 (940) yılına doğru aralarında çıkan anlaşmazlıklar yüzünden içe yönelik mücadelelerle uğraşan Karmatîler, Hecer’in dışındaki beldelerde hâkimiyet kuramamışlardır.

Karmatîler ve Bâtınîler tarihinde önemli bir yer tutan, İslâm’a ve insanî değerlere karşı kin ve nefret duygularıyla dolu olduğu anlaşılan Ebû Tâhir el-Cennâbî, 332 yılı Ramazan ayında (Mayıs 944) otuz sekiz yaşında iken çiçek hastalığından öldü. Taraftarlarına Cennâbiyye denilen Ebû Tâhir’in yerine kardeşlerinden Ahmed geçmiş, daha sonra Karmatîler Mısır üzerine yürüyecek kadar cüretli hareketlere girişmişlerse de Ebû Tâhir dönemindeki güçlerine hiçbir zaman ulaşamamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 346-351, 353; Sâbit b. Sinân, Târîhu ahbâri’l-Karâmita (Süheyl Zekkâr, Ahbârü’l-Karâmita içinde), Dımaşk 1402/1982, s. 36-56; Kādî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâ˒ili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, II, 343, 381-389, 392-395; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, Kahire 1332/1914, I, 201; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 287, 290-291, 294; Hammâdî, Keşfü esrâri’l-Bâtıniyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 20-21; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 143-144, 147-149, 155-156, 170-172, 181-182, 207-208, 311, 351-352; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXV, 276-303; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 5962; Makrîzî, İtti˓âzü’l-hunefâ˒ (nşr. Hugo Bunz), Leipzig 1909, s. 124-129; a.mlf., Kitâbü’l-Mukaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 262-263; Safedî, el-Vâfî, XV, 364-366; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1383/1963, III, 224-227; Deylemî, Mezhebü’l-Bâtıniyye, s. 20, 74, 76, 84, 87, 88; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş˒etü’l-fikri’l-felsefî, Kahire 1967, II, 331-332; Tâhâ el-Velî, el-Karâmita, Kahire 1981, s. 137-138, 145-146; Jeremy Salt, “The Military Exploits of the Qarmatians”, Abr-Nahrain, XVII, Leiden 1977, s. 47-48; M. Canard, “al-Djannābī”, EI² (İng.), II, 452-454.

Mustafa Öz

CENNÂBİYYE

الجنّابية

Bahreyn Karmatîleri'nin reislerinden Ebû Tâhir el-Cennâbî'ye (ö. 332/944) uyanlara verilen ad.

(bk. CENNÂBÎ, Ebû Tâhir)

CENNE

Mali’de tarihî bir şehir.

Tinbüktü’nün 360 km. güneybatısında, Nijer’in kollarından Bani nehrinin sol yakasındaki geniş bir ovanın ortasında yer alan 278 m. yüksekliğinde bir tepenin üzerinde kurulmuştur. Nehrin taşması sebebiyle yılın yağmurlu üç ayında (ağustos, eylül, ekim) çevresini sular basar ve şehir bir ada manzarası alır. Asıl adının Dienne olduğu ve etimolojisi hakkında kesin bilgi bulunmadığı anlaşılan Cenne’nin Arapça kaynaklarda Cinî şeklinde geçtiği görülmektedir.

Şehrin kuruluş tarihi kesin olarak belli değildir. Cenne’nin yönetimini bir süre elinde tutan Sa‘dî’nin (1627-1637) Târîhu’s-Sûdân’da yazdığına göre IX. yüzyılda kuzeyden gelen Nono kabilesi Zoboro’da yerleşmiş ve bu bölgede yaşayan Bozolar’ı hâkimiyeti altına almıştır. Daha sonra birbirine karışan bu iki kabileye oturdukları yerin dar gelmesi üzerine bir kısım halk ayrılarak bugünkü Cenne’yi kurmuştur. Şehir, Mande tüccarları tarafından ihdas edilen yeni bir ticaret yolu üzerinde ana kavşakta yer almakta ve kollarıyla birlikte Nijer nehri boyunca Batı Sudan’ın en güzel yerleşim merkezlerinden birini oluşturmaktadır.

Sa‘dî’nin anlattığına göre halkı müslüman tüccarlar sayesinde İslâmiyet’i VI. (XII.) yüzyılda kabul etmiştir. Cenne’nin ilk müslüman kralı Sultan Konboro İslâm’ı kabul edince ilk iş olarak sarayını yıktırıp yerine bir cami yaptırmış (bu cami XIX. yüzyılın başlarına kadar ayakta kalmıştır), daha sonra şehirde bulunan İslâm âlimlerini toplayarak onların huzurunda Müslümanlığa bağlılığını ilân etmiştir. Cenneliler müslüman olunca eski tapınaklarını yıkarak yerlerine cami ve mescid gibi İslâmî eserler tesis ettiler. Bunların yanı sıra şehirde dinî ve sosyal ilimlerin, özellikle de tıp ilminin okutulduğu büyük bir medrese kuruldu.

Cenne dış hücumlara karşı çok iyi korunmuş, etrafı XIX. yüzyılın sonunda şehrin genişlemesine engel olduğu için Fransızlar tarafından yıkılan kerpiç surlarla çevrilmişti. Şehir Mali kralları tarafından birçok defa kuşatıldıysa

da alınamadı. Cenne'nin bu güçlü savunmasını Songay Hükümdarı Ali Ber (Ali Ekber) kırabilmiş ve yedi yıldan fazla sürdüğü rivayet edilen bir kuşatma sonunda şehre girmiştir (1473). Ali Ber Tinbüktü'yü yakıp yıkmasına rağmen Cenne'ye zarar vermemiş ve halkına iyi davranmıştır. Görünüşte müslüman olmakla beraber dinin icaplarını yerine getirmemek ve âlimlere karşı kötü davranmakla itham edilen Ali Ber'in 1492'de ölümünden sonra yerine oğullarından biri geçmişse de bir yıl sonra Songay ailesinin hâkimiyetini sona erdiren Ali Ber'in kumandanlarından Muhammed Tûrî Cenne'de yönetimi ele geçirmiştir.

Cenne 1591'den sonra (büyük ihtimalle 1596'da), Fas Sultanı Şerif Ahmed el-Mansûr'un Sudan'ın fethine memur ettiği Cüdâr Paşa tarafından ele geçirildi. Şehirde Fas hâkimiyeti XIX. yüzyıla kadar sürmüş, Fas idaresinin bir temsilcisi, yanında yardımcı olarak bir kumandan (kaid) ile bir haznedar (emîn) bulunduğu halde Cenne'yi yönetmiştir. Ancak Cenne halkı Fas hâkimiyetinden memnun kalmadığı için başka yerlere göç etti. XVIII. yüzyılda yukarı Mande bölgesinde gittikçe güçlenen Bambaralar Cenne'ye sık sık baskınlar yaparak şehri yağmaladılar, halkı vergi ödemeye zorladılar, hatta bir ara N'golo Dyara zamanında (1766-1790) hâkimiyeti ellerine geçirdiler.

XIX. yüzyılın başlarında Şeyh Ahmedü Lobbo Cenne yakınlarındaki bir mezraaya yerleşmiş ve İslâmiyet'i yaymak için faaliyete geçmişti (DİA, II, 173). Ancak faaliyetlerinden rahatsız olan Faslılar tarafından bölgeden uzaklaştırılınca Mâsînâ'ya giderek otoritesini orada kurdu ve bunu kısa sürede geniş müslüman kitlelerinin bulunduğu Tinbüktü ve Cenne'ye kadar yaydı. Ahmedü Lobbo, o sıralarda başlarındaki idarecilerin zulmünden bıkan Cenne halkının isteği üzerine temsilcilerini göndererek hâkimiyetini burada da tesis etti. Fakat kısa süre sonra halkın temsilcileri öldürmesi üzerine şehri kuşatıp ele geçirdi ve halkın bir kısmını sürgüne gönderdi. XII. yüzyılda Sultan Konboro tarafından yaptırılan camiyi yıktırıp temelleri üzerine yeni bir cami inşa ettirdi (1830). Ahmedü Lobbo şehrin idaresini bir memurunun kontrolü altında yerli reislere bıraktı ve buraya bir garnizon yerleştirdi. Cenne 1861'de Hacı Ömer el-Hadîdî yönetimindeki Fülânîler tarafından ele geçirildi; 1893'te ise Fransız kuvvetlerince işgal edilerek Fransız Sudanı topraklarına katıldı. Mali Cumhuriyeti 1960'ta bağımsızlığına kavuşunca Cenne de Mali toprakları içinde kaldı.

Cenne eski dönemlerde, nehir yolu üzerinde ve ayrıca Bitou Lobi ve Boure altın madenlerine giden yolların başında yer alması dolayısıyla büyük bir ticarî öneme sahipti. XVI. yüzyılın sonuna kadar en müreffeh günlerini yaşayan şehirde XVII. yüzyıldan itibaren yoğun bir esir ticareti başladı ve XIX. yüzyıla kadar da özellikle bu sebeple Kuzey Afrika ticaret yolu üzerindeki önemini

devam ettirerek mâmur ve müreffeh bir belde olma durumunu korudu. Şehrin ticarî merkez olarak önemi, giderek Nijer ve Bani nehirlerinin birleştiği yere bir bentle bağlanan ve kuru bir alanda bulunan Mopti şehrine kaydı. Cenne bugün ikinci sınıf bir ticaret merkezi olup nüfusu 10.000 civarındadır. Kendine has bir tarzda inşa edilmiş eski güzel evleri ve büyük camii ile ünlüdür. Tarihi boyunca birçok ilim adamı yetiştiren Cenne, bugün de müslüman Afrika'nın özellikle dinî ilimler üzerine isim yapmış en önemli merkezlerinden biridir ve bazı modern kaynaklarda kutsal şehir olarak tanımlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman es-Sa'dî, Târîhu's-Sûdân, Paris 1898; J. S. Trimingham, Islam in West Africa, Oxford 1959, s. 143, 191, 213; a.mlf., A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 31, 63-64, 77-78, 141, 149, 179; J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 22, 30, 39; a.mlf. – M. Verity, An Atlas of African History, London 1978, harita 11; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, I, 30; M. Hiskete, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 13, 33, 129, 192, 246, 256, 321; Hasan İbrâhim Hasan, İntişârü'l-İslâm fi'l-kārreti'l-İfrîkıyye, Kahire 1984, s. 217-218; J. Josef, el-İslâm fî memâlik ve imbaratoriyyât İfrîkıyye's-sevdâʾ (trc. Muhtâr es-Süveyfî), Kahire 1404/1984, s. 84-85; P. B. Clarke, West Africa and Islam, Oxford 1985, II, 43, 48, 53, 129, 177-178; Le Robert. Dictionnaire universel des noms propres, Paris 1987, II, 903; Nuaym Kıdâh, İfrîkıyye'l-garbiyye fî zılli'l-İslâm, Cezayir, ts., s. 86; Pierr Maas, "Fishing in the Pondo", Aramco World, XLI/4, Houston, Texas 1990, s. 22-31;

a.mlf., “Djenné: Living Tradition”, a.e., XLI/6 (1990), s. 18-29; G. Yver, “Cenne”, İA, III, 101-102; Maurice Delafosse, “Songhoy”, a.e., X, 759; R. Mauny, “Dienné”, EI^{2} (İng.), II, 251-252; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 643; Nâdir Devlet, “Ahmedü Lobbo”, DİA, II, 173.

Mehmet Aykaç

CENNET

الجنة

Bütün dinî inanışlara göre müminlerin ölümden veya kıyametin kopmasından sonra sonsuz mutluluk içinde yaşayacakları yer.

Cennet “örtmek, gizlemek” anlamındaki cenn kökünden isim olup “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe” mânasına gelir. Âhiret hayatında müminlerin ebedî saadet yurdu olan yerin bu şekilde adlandırılmasının sebebi, genel görünümüyle dünya bahçelerine benzemesi veya eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olması şeklinde açıklanmıştır.

Batı dillerinde cennet karşılığı olarak kullanılan paradis (paradise) kelimesinin aslı Grekçe paradeisos olup Eski Farsça’da “etrafı çevrilmiş yer, ağaçlı bahçe” anlamındaki pairi-daēzadan gelmektedir. İbrânîce Tevrat’ta ilk insanın yerleştirildiği bahçeyi ifade etmek üzere kullanılan Gan Eden (Eden bahçesi) tamlamasındaki gan kelimesi, Tevrat’ın ilk Yunanca tercümesi olan “Yetmişler” çevirisinde paradeisos olarak karşılanmıştır. Grek literatüründe bu kelime ilk defa Ksenofones (Xenophon) tarafından ve “bahçe” anlamında kullanılmıştır. Eski Farsça’daki pairi-daēza kelimesi, sonraki dönem İbrânîce’sinde “cennet” anlamında kullanılan pardes kelimesinin ortaya çıkmasına sebep olmuş, ancak yahudi din bilginleri (rabbiler), hem Âdem’in yerleştirildiği hem de iyilerin ölüm sonrasında ikamet edecekleri cenneti ifade etmek üzere Gan Eden ismini kullanmaya devam etmişlerdir.

İlkel Dinlerde Cennet. Tarih öncesi insanının cennet konusundaki düşüncelerine dair, mevcut kutsal kitapların verdiği mâlumat dışında pek az bilgi bulunmaktadır. İlkel kabilelerde umumiyetle ölümden sonra mutlu veya mutsuz bir hayat yaşama inancı vardır. Hemen bütün ilkel dinlerde bu hayatın dünyada veya gökteki bir yerde gerçekleşeceğine inanılır ve daha çok maddî unsurlarla tasvir edilir. Meselâ Andaman adalarındaki ilkel kabilelerin inancına göre iyilerin ruhları yerle gök arasındaki bir köprüden geçerek cennete çıkar. Kötülerin ruhları ise soğuk bir yere ayrılır. Sonunda

bütün ruhlar eski durumlarına dönerler ve yeni bir dünyada sürekli yaşarlar. Malaya yarımadası yerlilerine göre de cennet göktedir.

Bazı Afrika mitlerinde, insanoğlu yaratılmadan önce bir cennetin var olduğu inancının bulunması dikkat çekicidir. Hastalık ve ölümün bulunmadığı bu cennette bir olay sonucu bütün güzellikler son buldu ve şimdiki insan hayatı başladı. Brezilya'daki Guarani Kızılderilileri, dünyada olduğuna inandıkları "kötülük bulunmayan ülke"yi dört yüzyıl boyunca göçlerle aradılar. Tanınmış dinler tarihi araştırmacısı Mircea Eliade, şamanların rüya ve vecdlerini anlatmada kullandıkları cennet tasvirlerinin asırlar boyu devam eden telakkileri canlı tuttuğunu düşünmüştür.

Dünyada veya gökte bulunan, insanoğlunun ilk mekânı olan, iyilerin ölümden sonra yeniden dönecekleri ümit edilen cennet inancıyla ilgili ilk yazılı kaynak, milâttan önce 2000'lere ait Sumer literatürüdür. Çivi yazılı bu kaynaklarda cennet, Dilmun denilen ve güneşin doğduğu yere doğru uzandığına inanılan bir adadır ki "mutlu insanlar ülkesi, ölümsüzler ülkesi, hayat ülkesi" diye de nitelendirilmiştir. Bol suların beslediği, çayır çimen ve meyve yüklü ağaçlarla kaplı Dilmun'da hastalık ve ölüm yoktur. Ras Şamra'da bulunan Ugaritçe eski Ken'ânî şiirlerinde de buna benzer bir yer tasvir edilir. Eski Mısırlılar'da, hârikulâde bir mutluluk adası olan yerdeki cennetin bir eşinin de gökte, samanyolunun ikiye bölündüğü bir yerde bulunduğuna inanılırdı. Öldükten sonra dirilmeye inanan eski Mısırlılar'a göre ebedî mutluluğu kazananlar ya gökte güneş tanrısı Re'y'e veya Osiris'e kavuşurlar ya da yıldız olurlardı.

Ölülerin dirileceğine, muhakeme sonunda kötülerin Çinvat Köprüsü'nden geçerken erimiş madenlerin arasına düşeceğine inanan eski İranlılar'da, iyiler için Seyhun ve Ceyhun ırmaklarının kaynaklarının bulunduğu doğuda bir yerden söz edilir.

Sadece tanrıların ölümsüzlüğüne inanılan eski Yunan'da dünyevî bir cennet fikrinin gelişmesi şairler ve yazarlar vasıtasıyla olmuştur. Eflâtun Devlet adlı diyalogunda devrî bir geri dönüşten, yeniden var oluştan bahseder. Buna göre yerden çıkarak yeniden var olan insanlar mevsimlerin elverişli olduğu, ağaçların meyve verdiği, hayvanların bile barış içinde yaşadığı bir ortamda rahat bir hayat sürerler. Bundan başka eski Yunanlılar'da

Hesperides bahçesi diye bilinen cennet adaları inancı da vardır.

Romalılar'da başka kültürlerden gelme dünyevî bir cennet anlayışı hâkimdi. Kelt mitolojisinde cenneti temsilen hem bir adacıklar takımı, hem de Sumerler'de olduğu gibi uzaktaki bir cennet (Elysium) veya "hayat ülkesi" telakkisi vardır. Buna benzer dünyevî bir cennet tasavvuru İskandinav literatüründe de göze çarpar. Slavlar'da güneşin okyanus ötesinde, doğudaki yurdunda bir cennet bulunduğuna inanılır, ayrıca gökteki esrarengiz bir ülkeden de söz edilirdi. Germenler'in bu konudaki telakkileri Keltler'inkine benzemekle beraber ölen savaşçıların tanrılarla birlikte kaldıkları Valhalla denilen bir cennetten de söz edilir. Ayrıca hastalık, yaşlılık ve ölümün bulunmadığı koru şeklinde özel bir cennet anlayışı da vardır.

Meksika'da oturan Aztekler atalarının kaldıklarına inandıkları cenneti, fevkalâde refah ve lüksün bulunduğu, kırmızı güneşin oradan doğduğu bir ülke (Tlapallan) olarak görüyorlardı. Onlara göre büyük ırmaklar doğuda bulunan bu ülkeden çıkmaktaydı.

Asya'da cennet kavramı özellikle Hindistan'da geniş ayrıntılarla ifade edilir. Cennetle ilgili ilk bilgiler Rigveda'da bulunur. Burada ilâh Yama'nın hüküm sürdüğü cennet, tanrılarla birlikte olmak üzere, ölümden sonra gidilen ataların yurdu olarak görülür. Buraya Nandana denilir ve Tanrı İndra kendini orada eğlendirir. Hint dinlerinde âlemin kadîm olduğu, üzerinde cereyan eden olayların bir başka âlemde değil yine bu âlemde son bulacağı ve bütün bunların devrî zaman dilimleri içerisinde ortaya çıkacağı kabul edildiğinden her devrenin sonuna kadar devamlı olmamak üzere cennet veya cehennemde kalınacağı inancı vardır. Ancak Brahma'ya (Budizm ve Caynizm'de Nirvana'ya) kavuşmak gerçek sonu oluşturacaktır. Hindû kozmolojisine göre üç tabakadan oluşan âlemin en üstünde cennet vardır, orada semavî tanrılar yaşar. Hint folklorunda ise cennet kutsal Meru dağının üzerindedir ve oradan dört nehir çıkar.

Budistler'in telakkisine göre de Meru dağının üzerinde bulunan ve bir saadet ülkesi (Sukhavati) olan cennet mücevherlerle süslü ağaçlara, şakrak ötüşlü kuşlara, sakinlerinin zevkine uygun sıcak ya da soğuk akan sulara, son bulmayan bir yeşilliğe sahiptir. Japon geleneğinde cennete tekabül eden yere Ame denilmektedir ve burası ilâhlarla saygıdeğer kişilerin yurdudur.

Ame olağan üstü güzel bir bahçedir.

Çin'de cennet, önceleri P'eng Lai adalarında bulunan bir "doğu cenneti" şeklinde tasavvur edilirken daha sonraları Tien (gök) adı verilen bir cennet tasavvuru gelişmiştir. Aslında Konfüçyüsçülük'te âhiret inancı yoktur; bu gibi inançlar Budizm'in Çin'e girmesi sonucu ortaya çıkmış ve Taoizm tarafından büyük çapta benimsenmiştir. Çin Budizmi ve Taoizm'de insanın öldükten sonra tarafsız on hâkimin önüne götürüldüğüne, hükme göre cennete veya cehennemlere sevkedildiğine inanılır.

Yahudilik'te Cennet. Yahudi âhiret inancında öldükten sonra Şeol'e (ölüler diyarı) gitme yerine yeniden dirilme (bk. İşaya, 26/19; Daniel, 12/2, 3) ağırlık kazanınca (tah. m.ö. II. yüzyıl), iyilerin ebedî olarak kalacağı yerin Eden bahçesi veya bazılarının Pardes dedikleri yine "bahçe" anlamına gelen özel yer olacağına inanıldı. Kötüler cehenneme, iyilerse cennete gidecekler, yeniden dirilince yine orada kalacaklardır. Böylece cennet (Gan Eden/Pardes) üç şeyi ifade etmek üzere kullanıldı. 1. Tekvîn'in 2-3. bablarında geçen Eden bahçesi, 2. Dirilmeden önce iyi ölülerin kaldıkları yer, 3. İyilerin devamlı kalacakları yer. Bu husus, birden fazla cennetin bulunduğunu değil tarihî gelişim içinde cennet telakkisinin kazandığı üç merhaleyi ifade eder. Bu üç merhaleden son ikisinin coğrafî yeri konusunda ortak bir inanç yoktur. Bazılarına göre bu yer dünyada, bazılarına göre ise göktedir.

Tekvîn'in 2 ve 3. bablarında Eden bahçesi hakkında şu bilgiler verilmektedir: Rab Allah Âdem'i yarattı ve şarka doğru Aden'de (Eden) yaptığı bahçeye koydu. Diğer ağaçların arasında bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilikle kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Bahçeyi sulamak için Aden'den bir ırmak çıktı, dört kola ayrıldı: Pişon, Gihon, Dicle ve Fırat. Âdem ve onun kaburga kemiğinden yaratılan Havvâ kendilerine yasaklanan ağacın meyvesini, yılanın Havvâ'yı, onun da Âdem'i kandırması sonucu yedikleri, dolayısıyla Tanrı'nın emrine uymadıkları için Aden bahçesinden çıkarıldılar.

Bu anlatımı genişleten bazı bilgiler de Hezekiel'de (28/11-16; 31/8) bulunmaktadır ki bu kitaptaki mecazi bilgiler sonraki Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta etkili olmuştur. Hezekiel'in anlattıkları Katolikler'in

apokrif, Protestanlar'ın pseudepigrafik gördükleri Enoh kitabındaki (2328) ilâhî cennet tasvirine benzer. Bu tasvire göre cennet yeryüzünün ortasında büyük bir dağdır, eteklerinden ırmaklar akar, orada bilgi ve hayat kaynağı sayılan bir hurma ağacı bulunur. Hezekiel'deki cennet de bir dağın üzerinde yer alan bahçedir, fakat oradaki bilgi ve hayat ağacı artık hurma değil sedir ağacıdır. Bu ağaç, ölen iyi kimselerin kalacağı cennet için özel bir öneme kavuşmuştur. Hem Bâbilliler hem de İbrânîler için cennet önceden var olan kaybedilmiş bir yerdir.

Sonraki yahudi düşüncesinde cennet ve cehennem (Gehinnom) ölümden sonra iyiler için mükâfat, kötüler için ceza yeri haline gelmiştir. Cennet ve cehennemden bahseden en eski yahudi kaynağı, muhtemelen I. yüzyılın sonlarında Johanan ben Zakkai'nin şu sözleridir: "Önümde iki yol var: Biri cennete, öteki cehenneme götürüyor" (EJd., XIII, 83). Yahudi kutsal kitabında Şeol bütün ölülerin kalacağı, ceza ve mükâfatın olmadığı bir yer iken apokaliptik literatürde burası bir ceza yeri haline getirilmiş, iyilerin de Şeol'ün iyilere ayrılmış kısmında kalacakları veya Tanrı katına çıkacakları belirtilmiştir. Daha sonra ise iyilerin cennete gidecekleri inancı benimsenmiştir. Ancak yahudi düşüncesinde gelecek hayatla ilgili telakkiler uzun süre bir sisteme kavuşturulmadığı için rabbilerin eserlerinde, dünyanın sonuna doğru gerçekleşecek olan "Mesîhî dönem" ile "gelecek dünya" bazan birbirinden ayrılmış, bazan da karıştırılmıştır. Bu sebeple iyilerin cennete, kötülerin cehenneme girmeleri, bazılarına göre yeniden diriliş ve son muhakemenin ardından, bazılarına göre ise hemen ölüm sonrasında olacaktır. Milâttan önce II. yüzyılda Mesîhî ümitlerle yahudiler arasında iyilerin kalacağı yerin yeryüzünde olacağı fikri yayıldı. İşaya kitabı yazarı, ölen İsrâilliler'in bu krallığa katılmak için Şeol'den dirileceklerini yazmıştı. Yeryüzündeki bu Mesîhî krallığın başşehri Kudüs (Siyon dağı) olacak, iyiler bu yeryüzü cennetinde ebediyen yaşayacaklardır. Apokaliptik literatürde cennetin üçüncü semada olduğu da nakledilmektedir. Rabbiler sonraki Yahudilik'te görülen Mesîhî krallıktaki iyi kimselerin kalacakları bu yeri, dünyevî Eden bahçesini ve kutsal şehir Kudüs'le ilgili elemanları alıp birleştirmiş, İslâmî gelenekteki cennet tasvirini de göz önünde bulundurarak semavî bir cennet düşünmeye başlamışlardır.

Rabbilerin yazdıklarında cennetle ilgili bilgi ve yorumlar oldukça çoktur. Rabbilere göre cennet ve cehennem dünya yaratılmadan önce de vardı.

Cennet Tanrı'nın sağında, cehennem solundadır. Cehennem sadece ceza için değildir, onun A'raf görevi de vardır. Bet Shammai'ye göre günahı ve sevabı denk gelenler cehennem ateşiyle temizlenecek, sonra cennete gireceklerdir. Kötüler on iki ay cehennemde azap görüp yok olacaklar (bir görüşe göre cennete girecekler), yahudilere muhalefet edenler ise sürekli azap göreceklerdir. Buna karşılık çok azılı günahkâr küçük bir grup dışındaki İsrâilliler cehennemden kurtulacak, cennete gireceklerdir. Hz. İbrâhim cehennemin girişinde duracak ve sünnetli olan zürriyetini ateşten kurtaracaktır (bazı

Filistinli rabbiler cehennem diye bir yer olmadığını da ileri sürmüşlerdir). Rabbilerin kutsal kitabı yorumladıkları Midraş'ta (meselâ Midraş Aggada'da) cennetin geniş ve çeşitli tasvirleri yer alır.

Ortaçağ'daki Talmud sonrası literatürde cennet-cehennem tasvirlerinin arttığı, doğrudan doğruya cennet veya cehennemi konu edinen risâlelerin rabbiler tarafından yazıldığı görülür. Bazı Ortaçağ yahudi filozofları cenneti Tanrı'ya kavuşma, cehennemi de ebedî hayattan mahrum kalma anlamında kullandılar. Kabbalistler bu kavramları bilhassa tenâsühle uzlaştırarak kendi karmaşık sistemlerine uydurdular. Moses Mendelssohn, Tanrı'nın merhametine uymuyor diye açıkça cehennemi inkâr ederken çeşitli dinî görüşlere sahip günümüz yahudileri, ruhun ölümsüzlüğüne inananlar da dahil olmak üzere, genellikle cennet ve cehennem inancına fazla önem vermezler.

Hıristiyanlık'ta Cennet. Yeni Ahid'de Hıristiyanlığın cennet-cehennem telakkisine ışık tutan ifadelerde asıl ağırlık Eski Ahid ve yahudi geleneğidir. Ancak sonraları Hıristiyanlığa özgü farklı yorumlara dayanan bir âhiret telakkisi oluşmuştur. Luka İncili'nde cennet, Hz. Îsâ'nın da içinde yer aldığı bir mükâfat yeri olarak geçer (Luka, 24/43). Aynı İncil'de ölümden sonra iyilerin cennete girmesinden de söz edilir (Luka, 16/22-31). Pavlus bir mektubunda, bedeniyle olup olmadığını bilmediği özel bir tecrübeyle cennete, üçüncü kat göğe çıktığını, vahiy aldığını anlatmaktadır (2. Korintoslular'a Mektup, 12/1-4).

İyi ve doğru kimselerin ebedî mükâfatı elde edecekleri ve semada bulunan bir mekânın mevcudiyeti göklerin melekûtu şeklinde Ahd-i Cedîd'de

belirtilmektedir. Göklerin melekûtu bu dünya krallıklarından tamamen farklıdır (İbrânîler'e Mektup, 9/11) ve ebediyen devam edecektir. Sadece doğrular oraya gidebilecek ve orada barış içinde ebediyen mutlu bir hayat süreceklerdir (I. Korintoslular'a Mektup, 6/9-10; Romalılar'a Mektup, 5/17). Orada Tanrı'yı görecekler (I. Yuhanna, 3/2) ve melekler gibi olacaklardır (Markos, 12/25).

Yeni Ahid'de, iyi kimselerin ölüm ötesinde varlıklarını devam ettirecekleri yer olarak "paradise" kelimesi dışında kullanılan başka deyimler de vardır (kıyamet, ebedî mesken, ölüler diyarı gibi, bk. Markos, 12/18-27; Luka, 16/9, 19-31). Bazı anlatımlar, ölüm sonrasında iyi kimselerin Yahudilik'teki Şeol gibi bir yerde kalacaklarını akla getirmektedir (bk. Matta, 12/40; Resullerin İşleri, 2/24-32; 1. Selânikliler'e, 4/13-16; Vahiy, 20/13).

Âdem ile Havvâ'nın itaatsizliği hıristiyan teolojisinde Yahudilik'te bulunmayan aslî günah* inancına yol açmıştır. Hz. Îsâ'nın kurtarıcılığı ve vaftiz uygulaması hep bu olaya bağlanmaktadır. Cenneti kaybetme kıssanın en çarpıcı noktasıdır. Kaybedilen Eden cenneti bazan yeryüzünde bir yer olarak da düşünülmüştür.

Yahudilik'te olduğu gibi Hıristiyanlık'ta da Eden cennetinin yaratılışın başlangıcında var olduğuna inanılmıştır. Hıristiyanlık'ta, cennette yılanın kandırması ile Havvâ'nın ve Âdem'in yediği yasak meyvenin elma olduğuna inanılır. Hayat ağacı ile iyilik ve kötülüğü bilme ağacı cennetteki kıssanın önemli unsurlarıdır (bk. ÂDEM).

BİBLİYOGRAFYA

H. K. McArthur, "Paradise", IDB, III, 655-656; T. H. Gaster, Myth, Legend and Custom in the old Testament, New York 1969, s. 24-34; Sargon Erdem, "Cennet Ülkesi", Zafer-İlim Araştırma Dergisi, sy. 115, Adapazarı 1986, s. 3-9; JE, IX, 515-518; W. J. McDonald, New Catholic Encyclopedia, New York 1967, IV, 990-991; Halim Sabit Şibay, "Cennet", İA, III, 102-103; "Garden of Eden", EJd., VII, 326-327; B. J. Bamberger, "Paradise", a.e.,

XIII, 77-85; J. A. MacCulloch, “Blest, Abode of the”, ERE, II, 680-710; H. B. Partin, “Paradise”, ER, XI, 184-189.

M. Süreyya Şahin

Cennetin İsimleri.

Kur’ân-ı Kerîm’de müfred, tesniye ve cemi şekilleriyle 147 defa geçen cennet kelimesi yirmi beş yerde dünyadaki bağ bahçe, altı yerde Âdem ile Havvâ’nın iskân edildiği mekân, bir yerde Hz. Peygamber’in, yanında Cebrâil’i gördüğü sidretü’l-müntehânın civarında bulunan me’vâ cenneti (en-Necm 53/13-15), diğer yerlerde de âhiret cenneti anlamında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cennet” md.). Cennet çeşitli hadislerde de hem bahçe hem âhiret cenneti anlamında yer almıştır. İslâm literatüründe cenneti ifade etmek üzere kullanılan isimleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Cennet. Ebedî saadet yurdunu ifade etmek üzere Kur’ân-ı Kerîm’de, muhtelif hadislerde ve diğer İslâmî eserlerde yer alan isimler içinde en çok kullanılan, içindeki bütün mekân ve imkânları kapsayacak şekilde muhtevası geniş olan bir terimdir. İslâm literatüründe ebedî saadetle ilgili vaadler, özendirici anlatım ve tasvirler genellikle cennet ismi etrafında yoğunlaşmış, dil ve edebiyat alanında da daha çok bu kelimeye yer verilmiştir. Diğer isimler tekil olarak kullanıldığı halde cennetin çok sayıdaki âyette çoğul şekliyle de (cennât) yer alması, saadet yurdunun belli bir bölgesinin değil tamamının adı olduğunu gösterir. “Bol su kaynaklarına sahip bulunan yeşil bahçe” anlamındaki ravza cennât kelimesine muzaf olduğu gibi (eş-Şûrâ 42/22) bir âyette cennet kelimesi yerine tek başına da kullanılmıştır (er-Rûm 30/15). Cennetü’l-huld ile cennetü’l-me’vâ terkiplerini her ne kadar bazı âlimler müstakil birer isim telakki etmişlerse de (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 142; L. Gardet, II, 447) bu terkiplerde yer alan “huld” (ebediyet) ile “me’vâ” (sığınılıp barınılacak yer) kelimeleri cenneti niteleyen tamamlayıcı kavramlardır. “Müttakiler emin bir makamda, cennetlerde ve pınar başlarında olacaklardır” (ed-Duhân 44/51-52)

meâlindeki âyette yer alan makam-ı emînin de müstakil bir isim olarak kabul edilmesi isabetli görünmemektedir. Çünkü ikinci âyet makam-ı emînden cennetin kastedildiğini açıklamakta ve böylece iki âyet birbirini tamamlamaktadır. Sâd sûresinde müttakilere “hoşa gidecek bir yuva” vaad eden âyetteki hüsn-i meâbın (38/49) ebedî saadet yurdunun müstakil bir adı olmayıp sadece adn cennetini nitelediği bir sonraki âyetten anlaşılmaktadır.

2. Cennetü’n-naîm. Bu terkip on âyetin üçünde tekil, diğerlerinde çoğul şekliyle (cennâtü’n-naîm) geçmektedir. Arapça’da “refah, huzur, mutlu hayat” anlamına gelen ni‘met kelimesinden daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olan naîm, insana mutluluk veren maddî ve mânevî bütün güzellikleri ifade etmektedir. Buna göre cennâtü’n-naîm “mutluluklarla dolu cennetler” mânasına gelir. Naîm kelimesinin bir âyette cehennemin isimlerinden olan cahîmin mukabilinde kullanılması (el-İnfitâr 82/13), diğer bir âyette de cennetle ilgili tasvirin baş tarafında tek başına yer alması (el-Mutaffifîn 83/22), onun cennet isimlerinden biri gibi kabul edilebileceğini göstermektedir.

3. Adn. En belirgin anlamı ile “ikamet etme” veya “ikamet edilen yer” demek olan adn, on bir âyette cennât kelimesiyle birlikte tekrarlanarak (cennâtü adn) “ikamet edilecek cennetler” mânasında kullanılmıştır. Adnin cennetin belli bir bölümünün adı olduğunu veya çoğul şeklinde kullanılışına bakarak onun

tamamını ifade eden bir isim durumunda bulunduğunu söylemek mümkündür (bk. ADN).

4. Firdevs. Arapça’ya Farsça’dan girmiş olması muhtemel olan firdevs kelimesi, özellikle “içinde üzüm bulunan bağ bahçe” anlamına gelir. Bir âyette cennât kelimesiyle (el-Kehf 18/107), bir âyette de “âhiret cenneti” mânasına tek başına (el-Mü’minûn 23/11) kullanılmıştır. Firdevs cennetin tamamını ifade eden bir isim olabileceği gibi onun ortası, en yüksek ve en değerli bölgesinin özel adı da olabilir (bk. FİRDEVS).

5. Hüsnâ. İyilik yapanlara Allah tarafından daha büyük bir iyilikle karşılık verileceğini, ayrıca buna bir de ilâve (ziyade) yapılacağını ifade eden âyetteki (Yûnus 10/26) hüsnâ (daha güzel, daha iyi, en güzel, en iyi)

kelimesinin cennet anlamına geldiği müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Bunlara göre aynı âyetteki “ziyade”den maksat da cennette Allah’ı görme şerefine nâil olmaktır (Taberî, XI, 73-76). Hüsnâ kelimesine bu âyetin dışında yer aldığı on civarındaki âyette de bu mânayı vermek mümkündür.

6. Dârüsselâm. “Maddî ve mânevî âfetlerden, hoşa gitmeyen şeylerden korunmuş olma” mânasındaki selâm ile “ev, yurt” anlamındaki dâr kelimesinden oluşan bu terkip iki âyette cennetin adı olarak zikredilmiştir (el-En‘âm 6/127; Yûnus 10/25). Cennetin esenlik yurdu olduğu şüphesizdir. Allah’ın seçilmiş kulları olan müminlerin ölüm sonrası hayatlarının hem kendi aralarında, hem de kendileriyle melekler ve Allah arasında geniş kapsamlı bir “selâm” kavramı içinde sonsuza kadar sürüp gideceği ondan fazla âyette ifade edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “selâm” md.). Râgıb el-İsfahânî, gerçek esenliğin ancak cennette bulunabileceğini, çünkü sonsuz sürekliliğin, ihtiyaç bırakmayan zenginliğin, zillete yer vermeyen şeref ve üstünlüğün, ârızasız bir sıhhatin sadece orada mevcut olduğunu söyler” (el-Müfredât, “slm” md.).

7. Dârülmukāme. “Asıl durulacak yer, ebedî ikamet edilecek yurt” mânasındaki bu terkip de cennete girenlerin Allah’a hamd ve şükür sırasında bulundukları mekân için kullanacakları bir tabir olmalıdır (bk. Taberî, XXII, 92).

Diğer İsimleri. “Ev, konak, şehir, ülke” anlamına gelen dâr kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de ed-dârü’l-âhire, dârü’l-âhire (âhiret yurdu), âkıbetü’d-dâr, ukbe’d-dâr (dâr-ı dünyanın sonu) terkipleriyle ve müfessirlerin çoğunluğuna göre bir âyette (Sâd 38/46) tek başına cennet anlamında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “dâr” md.; Taberî, XXIII, 110-111). Bu tür kullanımlar, asıl huzur ve saadet ülkesinin mümin kullar için yalnız âhiret yurdu olduğu esasına dayanmaktadır. Mutaffifîn sûresinde iyilerin amel defterlerinin illiyyîn*de olduğu ifade edilmektedir (83/18). Bazı müfessirler, muhtemelen cennetin yükseklerde bulunduğu genel telakkisine dayanarak illiyyîni cennetin isimlerinden biri olarak kabul etmişlerdir. Ancak Taberî’nin de belirttiği gibi (Câmiʿu’l-beyân, XXX, 65-66) “yükseklikler” mânasına gelen illiyyînin cennetten ibaret olduğunu söylemek için elde güçlü bir delil mevcut değildir. Nitekim ilgili âyetin

devamında illiyyîn, “gözde meleklerin müşahede ettiği yazılmış kitap” şeklinde açıklanmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin, Kamer sûresinin son âyetinde yer alan mak‘adü sıdk (54/55) terkibini cennet isimlerinden biri olarak kabul etmesi de (Hâdi’l-ervâh, s. 146) isabetli görünmemektedir. Çünkü bir önceki âyette müttakilerin cennetlerde bulunacağı ifade edildiğine göre “hak meclisi veya yüksek makam” anlamındaki mak‘adü sıdk da cenneti niteleyen bir tabir olmalıdır. “Konak, köşk” mânasına gelen gurfe (çoğulu guref, gurufât) kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de cennetle birlikte ve onun bölümleri anlamında kullanıldığı gibi cennet adının yerine tek başına da kullanılmıştır. Bundan başka ecr (mükâfat, sevap), rahmet, rahmetullah, rızkun kerîm (değerli nimet) kelime ve terkipleri de bulundukları âyetlerin anlatım özelliklerine göre cennet mânasını ifade etmektedirler.

Tasviri. Başta Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere İslâm literatüründe cennet tasvirleriyle ilgili metinler çok geniş hacimlere ulaşmakta ve cehennemle ilgili tasvirleri aşmaktadır. Bu durum, hâlik ile mahlûk arasındaki münasebet ve insanın kâinat içindeki yeri konusunda İslâm’ın benimsediği ana temanın bir gereği olmalıdır. Çünkü ilâhî ruhtan üflenerek yaratılan insana İslâm’ın ilk emri (okumak) tebliğ edilirken ulu yaratıcının sonsuz lutuf ve kerem sahibi olduğu bildirilmiştir (el-Alak 96/1-5). İslâm’ın öğretisine göre Allah ile kul arasındaki münasebetin odak noktası Allah nezdinde rahmete, kul seviyesinde tâzime dönüşen sevgiden ibarettir. Allah kâinatın yaratıcısı ve yöneticisidir; insan ise Kur’an’da göklerin ve yerin hizmetine verildiği merkezî varlık olarak tanıtılmıştır. Ancak Allah’ın, insana olan sevgisinin rahmete dönüşüp yine insana yönelmesi bakımından ulûhiyyet âleminde hiçbir aksama olmazken insanın tâzim duygularında bozulmalar vuku bulması yüzünden ilâhî rahmet alanının dışına çıkılmaktadır. Bunun için olacaktır ki İslâm’ın insana yönelik ikinci hitabı uyarılmak (inzâr) şeklinde olmuş ve ondan kalbini ilâhî rahmeti kabullenecek hale getirmesi istenmiştir (el-Müddessir 74/1-4; bk. Taberî, XXIX, 91-92). Kurân-ı Kerîm’de Hz. Muhammed ve diğer peygamberler için daha çok “müjdeleyici ve uyarıcı” (beşîr ve nezîr) kavramları kullanılarak müjde ve rahmetin esas olduğuna işaret edilmiştir. Aslında uyarmanın gayesi patalojik korku ve dehşete sevketmek değildir; aksine önceden varılan bir anlaşmanın gereği olarak muhatabın üstlendiği şerefli görev ve sorumluluğu ona hatırlatmaktan ibarettir.

Cennetin tasviri konusu ile tefsir, hadis ve kelâm âlimleri meşgul olduğu gibi tasavvuf ehli, edebiyatçılar, geniş halk kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan eğitimciler de ilgilenmişlerdir. Cennet, insanlık tarihi boyunca ardı arası kesilmeyen dünya sıkıntıları içinde kıvranan, hayattan zevk alamayan, idealindeki mutluluğu yaşadığı düzen içinde bulamayan insanların özlediği bir âlem olmuştur. Bu sebeple birçok müellif tarafından yapılan cennet tasvirlerinin bir kısmı naslara dayalı olmaktan çok kendi ideal veya hayallerinin ürünü niteliğinde olmuş ve özledikleri mutluluk âleminin çizgilerini taşımıştır. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, cennet ehlinin cinsî hayatıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e ve tâbiînden Hasan-ı Basrî'ye yöneltildiği rivayet edilen sorulara verilen cevapları içeren bazı metinleri zikrettikten sonra bu tür rivayetleri, halk arasında yaygın olduğu ve bu sebeple de doğruluklarını ispat edecek belgelere gerek görülmediği için

kaydettiğini söylemek suretiyle (el-Bedʾ ve't-târîh, I, 191-193) cennet tasvirinin bu özelliğine işaret etmektedir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, sekiz dolgun sayfalık bir hacme varan ve Hz. Ali yoluyla Resûlullah'a kadar ulaştığı ileri sürülen benzer bir metni naklederken (el-Fütûhât, IV, 436-447; V, 78-82), Şa'rânî de el-Yevâkıt ve'l-cevâhir'in sonunda cennetin kuruluşunu ve cennet hayatını konu edinen on iki sayfalık sorulu-cevaplı açıklamalarını yaparken aynı bakış açısını benimsemişlerdir. Mârifetnâme sahibi Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın, sekiz cennetin tasviri sırasında on satırlık bir metin içinde on dört defa 70.000 sayısını tekrar ederken herhangi bir nassa dayanmış olması mümkün değildir. Bu sebeple on asrı aşkın bir zaman dilimi içinde müslüman müelliflerin çeşitli maksatlarla kaleme almış oldukları eserlerde cennetin (ve dolayısıyla cehennemin) tasviriyle ilgili açıklamalarının tamamını İslâm'a mal etmek doğru değildir. Carra De Vaux'nun, İslâm telakkisi çerçevesinde cennet tasviri yaparken sekiz katlı piramit veya koni şeklindeki yapılardan başka "cevherler denizi, lutuf denizi, rabbin denizi" gibi ünitelerden söz etmesinin dayanağı (EI, II, 1015), herhalde söz konusu rivayetler türünden eserler olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de cennet tasvirine dair âyetler (daha çok Rahmân, Vâkıa, İnsân ve Gāşiye sûrelerinde) cehenneme dair olanlara nisbetle daha fazladır ve epeyce bir yekün tutmaktadır. Hadis olarak rivayet edilen metinlerin içinde sahih olanlar genellikle cennete girmeyi gerektiren veya oradan

mahrum olma sonucunu doğuran hareket ve davranışlarla cennet ehlinin vasıflarını konu edinmiştir (meselâ bk. Miftâhu künûzi's-sünne, "elcenne" md.). Ebû Nuaym el-İsfahânî, cennetle ilgili olarak rivayet edilen hadisleri bir araya getiren eserinde 454 kadar metni senedleriyle birlikte kaydetmiştir. Ancak A. Rızâ Abdullah tarafından ilmî neşri yapılan eserin dip notlarında da görüleceği gibi tasvirle ilgili rivayetlerin çoğu zayıf hadis grubuna girmekte, bir kısmı da mevzû kabul edilmektedir. Söz konusu eser bu yönüyle Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Süyûtî gibi müelliflerin mevzû hadis kitaplarında da bazı değerlendirmelere konu teşkil etmiştir (Ebû Nuaym, I, 8). Cennet tasviriyle ilgili bazı rivayetlerin tâbi tutulduğu değerlendirmeler İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait Hâdi'l-ervâh, ile (meselâ bk. s. 267-334) İbn Kesîr'e ait en-Nihâye'de de (bk. II, 390-391, 399, 411, 465) görülmektedir. Şüphe yok ki duyu organlarının ve akıl yürütme alanlarının tamamen dışında kalan ve yegâne bilgi kaynağı nakilden ibaret olan âhiret hayatı, cennet ve cehennemle ilgili rivayetlerin sahih ve güvenilir olması vazgeçilmez bir zarurettir.

Dinler tarihine dair araştırmalar, hemen her din ve inanç sisteminde ölüm sonrası hesaplaşmanın, ceza veya mükâfatın varlığının kabul edildiğini göstermiştir (yk. bk.). İslâm'dan önce Araplar'ın inancında da bu telakki mevcut olmakla birlikte Câhiliye edebiyatında cennet ve cehennem tasvirlerini dile getiren anlatımlar mevcut değildir. Ümeyye b. Ebü's-Salt'a nisbet edilen bir şiirdeki tasvirler ise şüphe ile karşılanmaktadır (bk. Makdisî, I, 202-203; krş. Cevâd Ali, VI, 678-680). Carra De Vaux gibi bazı şarkiyatçıların Kur'an'daki cennet tasvirlerini, Hz. Muhammed'in ve "onun bilinmeyen üstatları"nın hıristiyan minyatür ve mozaik sanatında yer alan melek figürlerinden etkilenmesiyle açıklamaya çalışmaları, tarihî gerçekler ve Kur'an'ın erişilmez anlatım gücü karşısında gülünç iddialar seviyesinde kalmaktadır.

Geniş halk kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan vaaz ve irşad kitapları ile derunî duyuş ve sezişleri yansıtan telakkiler bir yana, genel olarak İslâm bilginlerinin cennet tasviri hakkında benimsedikleri görüş onun mahiyetinin bilinemeyeceği şeklindedir. Çünkü mümin kullar için âhiret hayatında hazırlanmış mutluluk vesilelerinin hiç kimse tarafından tahayyül edilemeyeceğini ifade eden âyetten başka (es-Secde 32/17) kudsî hadis olarak rivayet edilen meşhur metin de bu hususu açıkça belirtmektedir:

“Ben sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir beşer zihninin tasavvur edemeyeceği mutluluklar hazırladım” (Buhârî, “Tefsîr”, 32/1; Müslim, “Cennet”, 2-5). Dünya hayatında beş duyu ve akıl alanlarındaki idrakler tabiat şartlarıyla kayıtlı olduğuna göre naslarda geçen tasvirleri aynı şartlar çerçevesinde veya hayal gücüyle değiştirerek algılamak gerekir. Nitekim bazı âyetlerde, cennet ve nimetleriyle ilgili dünya ve âhiret idrakleri arasında benzerliklerin bulunduğu ifade edilmiştir (bk. el-Bakara 2/25; Muhammed 47/6). İbn Abbas’tan yaygın olarak rivayet edilen, “Cennette isimlerden başka dünyayı andıran hiçbir şey yoktur” (Makdisî, I, 194) ifadesi, ikisi arasındaki mahiyet farklılığını belirten bir söz olsa gerektir.

Âhiret cenneti sadece bağ ve bahçelerden ibaret olmayıp bunların yanında kendilerine has maddelerden oluşan nesneleri ve tesisleri de mevcuttur. İman ve iyi davranış sahibi kimselerin ebediyet âleminde “cennetlerin has bahçeleri”nde (ravzâtü’l-cennât) yaşayacaklarını ifade eden âyette (eş-Şûrâ 42/22) yer alan ve sözlük anlamları bakımından her ikisi de “bahçe” anlamına gelen ravzât ile cennât kelimelerinden ikincisine “tesis” mânasını vermek gerekir. Birçok âyette iyilere vaad edilen cennetin çoğul şekliyle kullanıldığına bakılırsa birden fazla tesisin bulunduğu ve her mümine bir mesken hazırlandığı anlaşılır. Cennetin göklerin ve yerin “arz”ı kadar olduğunu ifade eden âyetlerin (Âl-i İmrân 3/133; el-Hadîd 57/21) tefsiri için şu farklı görüşler ileri sürülmüştür: 1. Cennetin tasavvur edilemeyecek kadar geniş olduğunu ifade eden bir benzetmedir. Buna göre arz “en” yani genişlik demektir. Bir alanın dar cephesini genellikle onun genişliği oluşturduğuna göre cennetin uzunluğu bu teşbih çerçevesinde çok daha fazla olacaktır. 2. Cennet, dünya hayatında insanoğlu tarafından kavranabilen kâinat kadar değerlidir (Râzî, IX, 5-6). 3. Madde âleminin insan idrakine sunuluşu gibi cennet de onun bilgi ve idrakine sunulmuştur (Şa‘rânî, II, 165-166). Bu yorumlar içinde en çok tercih edilen birinci görüştür.

Cennetin sekiz kapısının olduğu ilk dönemlerden beri kabul edilegelmiştir. Ancak cehenneme ait yedi kapının mevcudiyeti Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça zikredildiği halde (el-Hicr 15/44) cennetin sadece kapılarının (ebvâb) bulunduğu ifade edilmiş ve sayıları hakkında herhangi bir işarette bulunulmamıştır. Zümer sûresinde (39/73), kıyamet günü cennet kapılarının

açılışından bahseden âyette “vav” harfinin sekiz sayısını ifade ettiğini (vâv-ı semâniyye) ileri sürenlerin ilmî bir delile dayanmadıkları kabul edilmiştir (Kurtubî, s. 535; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 82). Ancak bir kısmı Kütüb-i Sitte’de de yer alan çeşitli hadislerde cennetin sekiz kapısı olduğu belirtilmektedir (bk. Miftâhu künûzi’s-sünne, “elcenne” md. [s. 128]; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 87-89). Aynı hadis kaynaklarının, derledikleri rivayetlere dayanarak kapıların genişliği için verdikleri çok uzun mesafelere bakılırsa cennet kapıları aynı zamanda onun bölümlerini de

ifade etmiş olmalıdır. Nitekim bazı eserler sekiz cennet kapısının adlarını kaydederken bazı küçük farklarla cennetin isimlerini zikretmişlerdir. İbnü’l-Arabî de el-Fütûhât’ında (V, 70-72) cennetin sekiz kapısını sayarken onun bilinen isimlerini sıralar ve en üstün bölümü diye kabul ettiği adn cennetini müminlerin Allah’ı görecekleri sırada bulunacakları yer olarak kaydeder. Bunun da üstünde “vesîle cenneti” bulunur ki burası Hz. Muhammed’e aittir. Kurtubî’nin, hadis olarak zikrettiği bazı rivayetlere dayanarak cennet kapılarını on üçe çıkarmasına (et-Tezkire, s. 533-535) İbn Kesîr karşı çıkmakta ve onun bu görüşü için yeterli delili olmadığını söylemektedir (en-Nihâye, II, 359-367). Herhalde Kurtubî cennet kapılarının sayısını çoğaltırken onun bölümlerinden ziyade bölümlerinin içindeki bazı özel mekânlara yol veren girişleri kastetmiştir. Sahih hadislerin belirttiğine göre bu mekânlara belli amel sahipleri girebilecektir. Meselâ namaz kılanlar namaz kapısından, cihada katılanlar cihad kapısından, Allah yolunda harcama yapanlar sadaka kapısından, oruç tutanlar da “reyyân” (suya kandıran) kapısından gireceklerdir. Cennet kapılarının cehenneminkinden daha fazla ve cennetin tasavvur edilemeyecek kadar geniş olması, cennet ehlinin cehennemliklerden çok olacağını gösterir. Nitekim bir hadiste, cennete gireceklerin yerlerini aldıktan sonra orada yine boş yer kalacağı, bunun için Cenâb-ı Hakk’ın yeniden bazı nesiller yaratıp cenneti dolduracağı ifade edilmiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 50/1; Müslim, “Cennet”, 34).

Kur’ân-ı Kerîm’de cennet için “güzel meskenler” (et-Tevbe 9/72; es-Saf 61/12), “üst üste kurulmuş konaklar” (ez-Zümer 39/20) ve “ev” (et-Tahrîm 66/11) kavramları kullanılmak suretiyle onun maddî mânada eleman ve tesislerden oluştuğu belirtilmiştir. Cennet hayatıyla ilgili bazı tasvirler de (aş.bk.) bu gerçeği vurgulamaktadır. Naslardan anlaşıldığına göre cennet ehli için çadırlar da kurulacaktır (er-Rahmân 55/72; Müslim, “Cennet”, 23-

25). Onlar cuma günleri güzel kokular saçan rüzgârların estiği bir çarşıyı dolaşacaklar, bu şekilde zarafetlerine zarafet katacaklardır (Müslim, “Cennet” 13).

Rahmân sûresinde, “Rabbinin huzuruna suçlu olarak çıkmaktan korkan kimseler için iki cennet (cennetân) vardır” (55/46) denildikten sonra bu cennetlerin imkânlarından bahsedilmekte, ardından, o iki cennetten başka (veya onların altında) iki cennet daha bulunduğu (55/62) belirtilerek bunların da benzer imkânları tasvir edilmektedir. Müfessirler bu iki (veya dört) cennet hakkında cin ve insan türlerine verilecek cennetler, cismanî ve ruhanî cennetler, iyiliklerin yapılması ve kötülüklerin terkedilmesine karşılık verilecek iki cennet, iman ve sâlih amel için verilecek cennet ile lutf-ı ilâhî olarak fazladan ikram edilecek cennet gibi bazı yorumlar yapmışlarsa da tatminkâr bir açıklama getirememişlerdir. Hz. Peygamber bir hadisinde, âhiretteki iki cennetten birinin kapkacak ve madenî eşyasının altından, diğerinin de gümüşten olacağını ifade etmiştir (Buhârî, “Tevhîd”, 34, “Tefsîr”, 55/1-2; Müslim, “Îmân”, 296). Sonuç olarak bir mümine birden fazla cennetin veriliş hikmeti açık bir şekilde anlaşılmadığı gibi bunların kaç tane olacağı da bilinmemektedir. Rahmân sûresindeki bu ifadenin âhenkle, yani genellikle “elif-nun”la (“ân” sesiyle) biten buradaki âyetlerin son hecelerinin ses uyumu ile açıklanması da (EI, II, 1015) tutarlı görünmemektedir. Söz konusu âyetlerde geçen cennet kelimelerini sözlük anlamlarından hareketle “bahçe” mânasına almak mümkündür. Nitekim her iki cenneti tasvir eden daha sonraki âyetler akan pınarlardan, meyvelerden, çadırlardan bahsetmektedir.

Dünya hayatında müminlerin Allah’a itaat ve bağlılıklarının aynı derecede olmadığı bilinmektedir; bunun sonucu olarak ceza ve mükâfat da farklı derecelerde uygulanacaktır. Nitekim muhtelif naslarda cennete girmeye hak kazanmış kulların mükâfat derecelerinin aynı olmayacağı haber verilmektedir (meselâ bk. en-Nisâ 4/96; el-Enfâl 8/4). Bununla ilgili bir hadiste, Allah yolunda cihad edenlere hazırlanan cennetin “yüz derece” olduğu ve her derecenin gökle yer arasındaki mesafe kadar birbirinden uzak bulunduğu haber verilmiştir (Buhârî, “Cihâd”, 4; Müslim, “İmâre”, 116). Sahip oldukları nimetler açısından farklı mekânlar olduğu anlaşılan bu derecelerin imanın hasletleri (şubeleri) kadar yetmiş küsur olacağı, bu hasletleri kendisinde toplayanların bütün dereceleri elde edeceği de

söylenmiştir (Şa‘rânî, II, 176).

Cennetteki binaların yapı taşları hususunda “bir tuğlası altından, bir tuğlası gümüşten” şeklinde hadis olarak nakledilen rivayetlerin doğrulukları tartışılmıştır. Buhârî ve Müslim’de yer alan iki ayrı hadise göre cennetin kubbeleri inciden olup toprağı misk gibi kokan, halis buğday unu gibi beyaz bir maddedendir. Bunun za‘feranla karışarak harç vazifesi gördüğü de rivayet edilmiştir (Ebû Nuaym, I, 170-176; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 195-199). Adn cennetinin yapısı hakkında rivayet edilen uzunca bir hadiste bu cennette inciden yapılmış bir köşk içinde yakutla örülmüş yetmiş ev, her evde de yeşil zümrütten inşa edilmiş yetmiş oda bulunduğu, her odada genellikle yetmiş sayısıyla ifade edilen nimetlerin yer aldığı anlatılırsa da muhaddis İbn Kesîr, bu hadisin mevzû derecesinde zayıf olduğunu kaydetmiştir (en-Nihâye, II, 390-391).

Cennet tasviriyle ilgili hadislerin içinde firdevs ile adnin özel durumları olduğu görülür. Rahmân sûresinde ayrı ayrı tasvir edilen iki çift cennete (yk. bk.) bir açıdan açıklık getiren bir hadise göre firdevs cennetleri dört adet olup ikisinin bütün süsleri ve eşyaları altından, ikisinin de gümüştendir; müminlerin cemâl-i ilâhîyi müşahede edecekleri yer ise adndir. Aynı hadisin devamında cennetteki dört nehrin fışkıracağı yerin adn olduğu zikredildiği halde (Dârimî, “Rikāk”, 101), Buhârî’nin de dahil bulunduğu diğer muhaddislerin rivayetleri bunu firdevs olarak gösterir (Buhârî, “Tevhîd”, 22; Tirmizî, “Sıfatü’l-cenne”, 4).

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan cennet tasvirleri içinde, kelimenin çoğul olarak kullanıldığı âyetlerin ekserisinde altlarından nehirlerin aktığı ifade edilmiştir. İbn Kayyim’in de belirttiği gibi bu âyetlerde geçen “taht” (alt) zarfı, cennet toprağının görünmeyen alt tabakası demek olmayıp ağaçların, binaların ve benzeri tesislerin zemini ve eteği anlamına gelir. Dolayısıyla bazı müfessirlerin ileri sürdüğü gibi nehirlerin toprak altından aktığını söylemek veya “taht” zarfını “cennet halkının emri altında” şeklinde tevil etmek doğru değildir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 255-256; krş. Taberî, I, 132-133). Hadis olarak da nakledilen bazı rivayetlerden faydalanan âlimler, cennetteki nehirlerin nehir yataklarında değil yüzeyde aktıkları kanaatine varmışlardır. Cennet nehirlerinin mevcudiyetini belirten âyetler onların mahiyetleri hakkında bilgi vermezken Muhammed sûresindeki âyet (47/15)

farklı bir tasvir yapar. Buna göre cennette içimi bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzülmüş baldan ırmaklar vardır.

Buhârî ile Tirmizî'nin birbirini tamamlar mahiyette naklettikleri bir hadiste Hz. Peygamber, firdevsin cennetin ortasını ve en üst kısmını teşkil ettiğini, dört nehrin de oradan çıktığını haber vermektedir (Buhârî, "Tevhîd", 22; Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 4). Burada sözü edilen dört nehir Muhammed sûresinde anlatılan nehirler olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki bu özel nehirler diğer birçok âyette tekrarlanan genel nehirlerden ayrıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in 108. sûresine adını veren ve "çok şey" anlamına gelen "Kevser"den ne kastedildiği müfessirler arasında tartışmalıdır. Taberî, Kevser'e "cennetteki bir nehir, birçok meziyet (hayr-ı kesîr), cennetteki bir havuz" mânalarını veren âlimlerin görüşünü kaydettikten sonra kendisinin, Kevser'in bir nehir adı olduğu tarzındaki görüşü tercih ettiğini söyler (Câmiʿu'l-beyân, XXX, 207-210). Fahreddin er-Râzî ise Selef âlimlerince meşhur ve yaygın olduğunu kaydettiği "nehir" mânasından başlamak üzere Kevser için on beş yorum sıralar ve Kevser'in cennetteki hem bir nehrin hem de bir havuzun adı olduğu kanaatine temayül gösterir (Mefâtîhu'l-gayb, XXXII, 124-126). Muhtelif rivayetlerle nakledilen hadislerde Hz. Peygamber cennette Kevser adında bir nehrin kendisine verileceğini, bu nehrin iki kenarında inciden yapılmış kubbelerin bulunacağını, akan suyunun da halis misk gibi koku salacağını beyan etmiştir (İbn Kesîr, II, 400-407; hem cennet hem de dünya ile ilgisi olduğu rivayet edilen nehirler için bk. SİDRETÜ'l-MÜNTEHÂ). Cenneti tasvir eden bazı âyetler orada su pınarlarının da bulunduğunu haber verir: "Kötülüklerden korunanlar bahçelerde, gölgelerde ve pınarların başında bulunacaklardır" (el-Hicr 15/45; el-Mürselât 77/41). Rahmân (55/50, 66) ve Gāşiye (88/12) sûrelerinde akan pınarlardan söz edilmekte, diğer bazı âyetlerde de cennet ehlinin bu pınarlardan su içeceği haber verilmektedir (el-İnsân 76/6, 18; el-Mutaffifîn 83/28; bk. SELSEBÎL).

Sözlük anlamı "bağ, bahçe" olan cennette ağaçların bulunması tabiidir. Çeşitli âyetlerde gölgelerden, dallardan, sarmaş dolaş olmuş koyu yeşilliklerden, meyveleri kolayca toplanabilen ağaçlardan bahsedildiği gibi (bu âyetler için bk. İbn Kesîr, II, 412) özel olarak hurma, nar, reyhan, kiraz, muz gibi ağaç ve bitkilerden de söz edilir (er-Rahmân 55/12, 68; el-Vâkıa 56/28-29). Buhârî ile Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber

cennette, idmanlı ve hızlı bir at binicisinin, gölgesinde yüz yıl koştuğu halde sonuna ulaşamayacağı kadar büyük bir ağacın bulunduğunu ifade etmiştir (Buhârî, “Bedʾü’l-halk”, 8; Müslim, “Cennet”, 6-8). Hadisin çeşitli rivayetlerini nakleden İbn Kesîr’in Ahmed b. Hanbel’den aktardığı bir rivayette söz konusu ağaç “şeceretü’l-huld” olarak adlandırılmıştır (en-Nihâye, II, 414-417). Hadiste zikredilen ağacı bir ağaç türü olarak anlamak, “yüz yıl”ı da çokluktan kinaye saymak mümkündür. Daha çok halka hitap eden dinî-edebî eserlerde söz konusu edilen tûbâ ağacının mevcudiyeti ise kesin değildir. İman ve güzel amel sahipleri için iyi bir ebediyet hayatının hazırlandığını ifade eden âyet-i kerîmedeki “tûbâ” kelimesi (er-Ra‘d 13/29) sözlükte “iyilik ve güzellik, iyi ve güzel karşılanan her şey” anlamına gelir. Müfessirlerin bu kelimeye verdikleri yedi sekiz kadar mânadan biri de tûbâ ağacıdır. Râzî’nin de dolaylı olarak belirttiği gibi (Mefâtîhu’l-gayb, XIX, 52) kelimeyi sözlük anlamından çıkarıp dar bir alana tahsis etmek doğru değildir. Bunun yerine “ebedî saadete vesile olan her güzel şey” mânası verildiği takdirde bağ, bahçe ve ağaçlar da dahil olmak üzere her imkân kelimenin kapsamına alınmış olur. Kütüb-i Sitte içinde tesbit edilemeyen bir rivayete göre Hz. Peygamber tûbânın cennette bir ağaç olduğunu ifade etmiştir. Bunun şeceretü’l-huldun başka bir adı olması mümkündür. Şa‘rânî, Hz. Âdem’in bütün insan türünün atası olduğu gibi tûbânın da bütün cennet ağaçlarının aslı olabileceğini kaydeder (el-Yevâkıt ve’l-cevâhir, II, 172). İbn Ebü’d-Dünyâ’nın Resûlullah’a nisbetle rivayet ettiği uzunca bir metinde, cennetteki tûbâ ağacının büyüklüğü, yaprakları, çiçekleri, meyveleri ve çeşitli özellikleri belirtildikten sonra gölgesinde bulunan cennetliklerin fevkalâde niteliklere sahip atlara binerek Allah’ı ziyaret edişleri anlatılmaktadır. Ancak İbn Kesîr, bu hadisin eski âlimlerden birinin indî görüşü iken yanlışlıkla hadis diye Resûlullah’a nisbet edilmiş olabileceğini söyler (en-Nihâye, II, 520-523). Erzurumlu İbrâhim Hakkı’nın Mârifetnâme’sinde (s. 8) olağan üstü niteliklerle tasvir edilen tûbâ ağacı da aynı türden bir hayal ürünü olmalıdır.

Cennet Hayatı. İnsanın Tanrı inancına sarılıp O’na bağlanmasında, en büyük kaygı ve korkusu olan yok olmaktan kurtulma ve Tanrı’nın kendisine tükenmeyecek bir hayat bahşetmesi ümidinin büyük etkisi vardır. Nitekim insanların kendi kendilerine yetmediklerini ve Allah’a muhtaç olduklarını, Allah’ın dilerse onları yok edip yerlerine başka varlıklar yaratabileceğini ifade eden âyetlerde (Fâtır 35/15-16) bu hususa da bir işaret vardır. Bütün

dinler cennet arzusuna cevap vermeyi amaçlamış ve cennet hayatını vaad etmiş olmakla birlikte, elde mevcut mukaddes metinler ve bu metinler etrafında oluşan edebî tasvirler içinde her halde İslâm'ınkinden daha zengin ve tatminkâr olanı mevcut değildir. Ebedî mutluluğun simgesi olan cennete kavuşma ümidi, bütün müslümanlar için hayatın birçok güçlüklerine göğüs germeyi, fedakârlıklar göstermeyi göze aldıran bir faktör olmuştur. İlk İslâm şehidleri Sümeyye-Yâsir ailesinin bu uğurda çektikleri çilelerden günümüz İslâm dünyasındaki mücadelelere kadar müslümanların davranışlarında cennet idealinin en önemli etken olduğu şüphesizdir.

İslâm dini Allah'ın seçkin kullarına nasıl bir cennet hayatı vaad etmektedir? Bu hayatın konu ile ilgili nasların birleştiği ve önemle vurguladığı iki özelliği vardır: Arzulanan her şey, ebediyet. Bir âyet-i kerîmede şöyle denilmektedir: "Gönüllerin özleyeceği, gözlerin hoşlanacağı her şey orada vardır. Ve siz orada ebediyen kalacaksınız" (ez-Zuhruf 43/71). Dünya hayatında duyu organlarıyla algılanamayan meleklerin insanlara hizmet ettiği, onları koruduğu, Allah yolunda yürüyenler için esenlik dilediği Kur'an'ın çeşitli beyanlarından anlaşılmaktadır. Âhiret âleminde melekler inançlı ve dürüst insanlara görünmeye başlayacaklar ve yeni hayata intibakları sırasında korku ve üzüntüye düşmemelerini telkin ederek onlara şöyle diyeceklerdir: "Biz dünya hayatında da âhirette de sizin dostlarınızız. Canlarınız ne isterse, gönlünüz ne dilerse burada sizin için hazırdır. Bütün bunlar, yarlığayıcı ve esirgeyici Allah'ın bir ikramıdır" (Fussılet 41/30-32). Hz. Peygamber, çeşitli münasebetlerle cennetteki sınırsız imkân ve mutluluklardan söz ettiğinde yanında bulunanlar zaman zaman cennette at, deve vb. şeylerin de bulunup bulunmadığını sormuşlar, o da, "Allah sizi cennete koyarsa orada canınızın arzuladığı ve gözünüzün hoşlandığı her şeyi bulursunuz" şeklinde cevap vermiştir (Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 11; krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 366-369). Hz. Peygamber, cennet hayatının imkân ve nimetlerinin genel anlamda

fevkalâde olduğunu belirtmekle birlikte ayrıntılı tasvirlere girmemiştir. Meselâ cennette pek üstün yetenek ve özelliklere sahip atların ve develerin bulunduğunu ifade eden rivayetler doğru kabul edilmemiştir. Ebû Hüreyre'den nakledilen ve cennette ekin ekmek isteyenlerin bile bulunacağını belirten hadis Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer aldığı halde ("Tevhîd", 38) İbn Kayyim, "Cennette ekin ekmekten söz eden başka

bir hadisin mevcudiyetinden haberdar değilim; işin gerçeğini Allah bilir" şeklinde ihtiyatlı bir ifade kullanmıştır (Hâdi'l-ervâh, s. 253-254). Cennet halkının arzu ettiği her şeyin gerçekleşeceği ilkesine karşı, "Başkalarına zarar verici, erdemsiz, çelişkili oluşu sebebiyle imkânsız şeyler talep edilirse durum ne olacak?" şeklinde teorik olarak bir itiraz ileri sürülebilirse de cennete girecek insanlar fizyolojik ve psikolojik kusurlardan arınmış olacaklarından pratikte böyle bir talebin vuku bulmayacağı açıktır (aş.bk.).

Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadislerde mevcut beyanlara dayanarak cennet nimetlerinin ana özelliklerini şu şekilde tesbit etmek mümkündür: 1. Sonsuz lüks ve konfor. 2. Sürekli barış ve huzur. 3. Cennet ehlinin hem bedenî hem ruhî bakımdan son derece güçlü ve yetenekli olmaları. 4. Mânevî tatmin (rızâ). 5. Allah'ı görmek, O'nunla konuşmak. 6. Bütün bunları saran bir ebediyet.

İnsan türünün yaratılıştan itibaren mânevî bir tekâmül çizgisi takip ettiği, genellikle semavî dinlerin ve özellikle İslâmiyet'in benimsediği bir telakkidir. İlâhî ruhun üflenişiyle (nefha) hayat sahnesine çıkarılan ilk insanın meleklerden bilgili ve onların tâzimine mazhar olacak kadar değerli olduğu çeşitli beyanlardan anlaşılmaktadır. İnsanın ikinci ve ebedî hayat sahnesine çıkarılışının da benzer bir nefha ile (sûra üfleniş) olacağı Kur'an'da haber verilmiştir (ez-Zümer 39/68). Bu iki nefha arasında dünya hayatı ile berzah* âlemi vardır. İnsanın irade ve tercihini kullanarak tekâmülünü sürdürebileceği yer dünya hayatıdır ve buradaki mânevî tekâmül iman ve sâlih amel ölçüsüne bağlanmıştır. Bir bekleyiş merhalesi olan berzah döneminden sonra başlayacak âhiret hayatında, dünyada tekâmüllerini sekteye uğratmayanlar, öyle anlaşılıyor ki, fizyolojik ve psikolojik yönlerden son bir operasyon ve arındırmaya tâbi tutulduktan sonra cennete alınacaklardır. Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber kıyamet günü cennet kapısını ilkin kendisinin çalacağını ve ondan önce bu kapının kimseye açılmayacağını söylemiştir ("Îmân", 333). Cennete giriş sırasında bütün müminler görevli melekler tarafından karşılanacak ve, "Selâm olsun sizlere! Saadetler içinde olun, bir daha çıkmamak üzere cennete buyurun!" (ez-Zümer 39/73) diyeceklerdir. Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin çeşitli rivayet kanallarından aktardıkları hadislere göre (Buhârî, "Bedʾü'l-halk", 8; Müslim, "Cennet", 14-22; Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 7), müminler dolunay veya parlak yıldızlar gibi ışıklar

saçarak cennete girecekler, orada diledikleri gibi yiyip içtikleri halde abdest bozma ihtiyacı hissetmeyecekler, sümkürüp tükürmeyeceklerdir. Aldıkları gıdaların sindirimi hoş kokulu geğirti ve terden başka bir külfet getirmeyecektir. Cennet halkına yorgunluk ve usanç gelmeyeceği için (Fâtır 35/35) uykuya da ihtiyaç duymayacaklardır. Cennet ehlinin imkânlarını dile getiren bir hadiste onlara şöyle nida edileceği kaydedilir: "Daima sağlıklı olup asla hastalanmayacaksınız, sonsuza kadar yaşayıp ölmeyeceksiniz, gençliğinizi koruyup hiçbir zaman ihtiyarlamayacaksınız, sürekli nimetler içinde olacak ve güçlükle karşılaşmayacaksınız" (Müslim, "Cennet", 22). Konu ile ilgili hadislerin bazı rivayetlerinde cennete girecek erkeklerin ataları Âdem'inki gibi bir bünyeye sahip olacakları, hatta 60 arşın boyunda bulunacakları anlatılır. Ayrıca bu erkeklerin daima otuz üç yaşında olmakla birlikte bıyıkları yeni terlemiş sakalsız gençler görünümü arzedeceklerinden de söz edilir. Kadınların ise çok güzel tenli ve çok değerli elbiselere bürünmüş halde bulunacakları ifade edilir.

Cennet ehlinin ruhî portreleri konusunda en çok vurgulanan özellik, onların gönüllerinde kin ve nefretin bulunmayacağı hususudur. "Gönüllerindeki kini söküp atacağız" (el-A'râf 7/43) şeklindeki ifadeler, cennete gireceklerin mânevî bir arındırma operasyonuna tâbi tutulacağının delilidir. Yine ilgili âyet ve hadislerin beyanına göre cennette kusursuz bir ahlâkî hayat yaşanacak, cennetlikler arasında anlamsız ve gereksiz konuşmalar, suçlamalar olmayacak, tam bir dostluk ve kardeşlik hayatı hüküm sürecektir (el-Hicr 15/47; el-Vâkıa 56/25; Müslim, "Cennet", 16-17). Kötülüklerden korunmayı başaranlar meleklerden gelen iltifatlarla cennete girecekleri sırada şöyle diyeceklerdir: "Bize karşı vaadini gerçekleştirip dilediğimiz yerinde yerleşebileceğimiz cennete bizleri vâris kılan Allah'a hamdolsun!" (ez-Zümer 39/74). Âyetin ifade tarzından, müminlerin yerleşim açısından serbestlik içinde olacakları anlaşılmaktadır. Rahmân sûresinde sözü edilen iki veya dört cennetin bir anlamı da bu olmalıdır. Cennet meskenlerindeki yaygı, sergi vb. ev eşyasının son derece lüks olması yanında yiyecek ve içeceklerin, ayrıca giysilerin de olağan üstü zevk verici özelliklere, temizlik ve zarafete sahip olacağı muhtelif âyetlerde yer yer ayrıntılı olarak tasvir edilir (ilgili âyet, hadis ve yorumları için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 267-293). Hadislerde belirtildiğine göre cennet ehline ilk verilecek yemek havyar ziyafetidir (Buhârî, "Enbiyâ", 1; Müslim, "Münâfikın", 30). Cennet konusuyla ilgili olarak aşılmaz bir eser kaleme almış bulunan İbn Kayyim

el-Cevziyye, cennet ehlinin yiyecek ve içeceklerine temas eden âyet ve hadisleri kaydettikten sonra bu naslara göre cennette ekmek, et, meyve, tatlı, ayrıca su, süt ve şarap gibi yiyecek ve içecekler mevcut olmakla birlikte bunların dünyadaki benzerleriyle isimden başka bir münasebetinin bulunmadığını söyler (Hâdi'l-ervâh, s. 274). Nitekim fevkalâde zevk veren cennet şarabı kadehler dolusu içileceği halde sarhoşluk ve rahatsızlık vermeyecektir (es-Sâffât 37/45-47; Muhammed 47/15). Cennet halkının beslenme rejiminde meyvelerin önemli bir yer tuttuğu çeşitli âyetlerin beyanlarından anlaşılmaktadır.

Cennet hayatının nimetlerini dile getiren nasların ayrıntılı anlatımları ve bunların hayal ettirdiği cismanî zevkler, bazı yabancı araştırmacıların eleştirilerine konu olmuştur. Halbuki cennet hayatının nimetleri bu cismanî zevklerden ibaret değildir. Cennet halkı asıl mutluluğu mânevî tatminde bulacak, onlar nefes alıp vermek kadar tabii bir şekilde Allah ile irtibat kuracak, cemâlini müşahede ederek O'nunla konuşacaklardır (aş.bk.). Aradaki derin mahiyet farkına rağmen uhrevî hayat dünya hayatına benzer şekilde devam edeceğine göre oradaki konfor da buradaki konforla bir bakıma bağlantılı olacaktır. Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi deney dünyasından aldığı izlenimler sayesinde idrak gücüne sahip olan insana bu idrakin sınırlarını aşan kavramlarla herhangi bir konuda fikir vermek mümkün değildir. Dünya hayatındaki cismanî zevklerin ruhun yücelişine engel teşkil ettiği genellikle kabul

ediliyorsa da bunun uhrevî hayatta aynı mahiyette olacağı söylenemez. Kitlelere hitap eden dinlerin duyulur dünya ile paralellik arzeden bu üslûp ve metotlarının özendirici ve etkileyici özellikler taşıdığı da bilinen bir gerçektir.

Cinsiyetin insan hayatında önemli bir yer tuttuğu şüphesizdir. Kur'ân-ı Kerîm'de de vurgulandığı üzere (er-Rûm 30/21) karşı cinsler hayatlarını birleştirmekle bedenî ve ruhî tatmin bulmaktadırlar. Aynı tatminin uhrevî hayatta da devam etmesi tabiidir. Cennet tasviriyle ilgili çeşitli âyet ve hadislere göre cennette hem dünya kadınları hem de hûriler bulunacaktır. Âyetlerde geçen "tertemiz zevceler" ifadesi (el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15), hûrilerle birlikte dünya kadınlarını da kapsamına almaktadır. Cennete giriş öncesinde müminlere uygulanacak bedenî ve ruhî arındırma

operasyonu sonunda, kadınların cinsî hayatlarına olumsuz etki yapan, mutluluklarını bölen fizyolojik ârızaların ve ruhî depresyonların tamamen giderileceği anlaşılmaktadır. Çeşitli âyet ve hadislerde cennet kadınlarının güzelliği, zarafeti ve çekiciliği konusunda canlı tasvirler mevcuttur. Ancak âlimler bu tasvirlerden hûri kaydını taşımayanların bile hûrilere münhasır olduğunu kabul etmişlerdir. Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer alan ("Sıfatü'l-cenne", 24) ve Kurtubî tarafından tamamlanan (et-Tezkire, s. 555) bir rivayette ise hûriler kendi ayrıcalıklarından söz edecekleri bir sırada cennetteki dünya kadınları, dünya hayatında işledikleri güzel ameller sebebiyle onlardan üstün olduklarını ifade edecekler ve onları susturacaklardır. Kurtubî'nin Hz. Peygamber'e nisbet ettiği başka bir hadiste de cennete giren dünya kadınlarının hûrilerden 70.000 kat üstün olduğu ifade edilmiştir. Bu hadisin doğruluğu tevsik edilememiş olsa da bilginler arasında böyle bir telakkinin bulunması dikkat çekicidir. Bir erkeğin kaç eşe, özellikle kaç dünya kadınına sahip olacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konuya çeşitli açılardan bakış yapan İbn Kayyim'in de ifade ettiği gibi (Hâdi'l-ervâh, s. 334) bu mevzuda sahih olan rivayet Buhârî ile Müslim'de yer alan hadistir. Buna göre cennetteki her erkeğe "zarif ve şeffaf tenli" iki kadın verilecek ve orada evlenmemiş kimse kalmayacaktır (Buhârî, "Bedʾü'l-halk", 8; Müslim, "Cennet", 14). Kadınların ikisi de hûri veya dünya kadını olabileceği gibi birinin hûri, birinin de dünyalı olması muhtemeldir. Müslim'in rivayetinde geçen ilâve bilgiden anlaşıldığına göre râvi Ebû Hüreyre söz konusu hadisi, cennette kadınların mı yoksa erkeklerin mi daha fazla olacağı hususunun tartışılması münasebetiyle nakletmiş ve dolaylı olarak dünya kadınlarından iki eşin verileceğini ifade etmiştir.

"İri gözlerinin beyazı saf, siyahı koyu, gümüş berraklığında beyaz tenli kızlar" anlamına gelen hûrilerin cennet erkekleri için farklı bir yapıya sahip kılınarak yaratıldığı ve "erkeklerine düşkün, başkalarında gözü olmayan, kimse tarafından dokunulmayan, inci tenli, yakut yanaklı, yaştaş genç kızlar" gibi kavramlarla vasıflandırıldıkları muhtelif âyetlerde görülür (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 316-328). Bir yandan pedagojik amaçların, öte yandan konu ile ilgilenenlerin kendilerine has estetik duygu ve hayallerin etkisiyle hûrilerin yapısı ve câzibesine dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunlardan biri de onların zaʻferandan yaratılmış olduğu iddiasıdır (Ebû Nuaym, III, 224-226). İbn Kayyim, hadis diye nakledilen ve eleştirilere

konu olan rivayetleri sıraladıktan sonra en güzel endama sahip insanın yaratılışı topraktan olmuşken za‘ferandan yaratılacak bir mahlûkun ne önemi olacağını hayretle sorar (Hâdi’l-ervâh, s. 336-337). Hûrilerin sayısı hakkında da değişik ve doğrulukları sabit olmayan rivayetler mevcuttur. Genel eğilim, her erkeğe dünya hanımlarından iki, hûrilerden ise birkaç tane verileceği yolundadır (bk. İbn Kesîr, II, 454-458; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 334; ayrıca bk. HÛRİ).

Cennetteki cinsî hayatla ilgili tasvirlerde güzellik, çekicilik vb. faktörler kadınlara nisbet edildiği halde bu tür tasvirlerin sağladığı özendirici sonuç ve avantajların genellikle erkekler için söz konusu edildiği ve kadının âdeta erkeğin zevklerini tatmin eden bir vasıta olarak gösterildiği şeklinde bir itirazın ileri sürülmesi mümkündür. Arap dilinde kadınlı erkekli bir topluluğa hitap edilirken veya onlara yönelik açıklamalar yapılırken müzekker sigaların kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca hemen bütün milletlerin sanat ve edebiyatlarında kadın zarafet ve câzibenin odak noktası olarak kabul edilmiş, aşk şiirleri ve diğer sanat alanlarının ana teması kadın olmuş, büyük bir çoğunlukla kadın talep eden değil talep edilen konumunda bulunmuştur. Aynı üslûp ve yaklaşımın cennetteki cinsî hayatın tasvirinde de hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Kimsenin bekâr kalmayacağı cennet hayatında erkeğe -biri dünya kadını, biri de hûri olmak üzere-en az iki eş verileceği halde kadının birden fazla kocaya sahip bulunmaması da aynı temaya bağlı olmalıdır. Gerçekten dünya hayatında kadın psikolojisi üzerinde sürdürülen çalışmalar, yapılan anket ve araştırmalardan onun monogam olduğu, gönül ve hayal âleminde sadece bir erkeğe yer verdiği anlaşılmıştır. Bu aynı zamanda insan türünün devamını sağlayan ana rahminin korunması, dolayısıyla nesebin tayini ve neslin bekası için de gereklidir (bk. ÇOK EVLİLİK).

İslâmiyet’te dini kabullenme ve ilâhî buyrukları yerine getirme hususundaki sorumluluk ferdîdir, kimse diğerinin dinî yükümlülüğünü taşımadığı gibi bunun olumlu veya olumsuz sonuçlarına da muhatap olmaz (Fâtır 35/18). Ancak iman ve ameliyle cennete girmeye hak kazanmış aile fertleri arasında Allah katında değeri en üstün olanın diğerlerini yanına alabileceği kabul edilmektedir (Taberî, XXVI, 15-17). Dünyada birden fazla erkekle evlenmiş kadının cennette bunlardan hangisinin eşi olacağı meselesi ashaptan itibaren düşünülmüştür. Bâkire olarak ilk evlendiği erkekle veya

son kocasıyla bulunacağı şeklinde iki ayrı kanaat yanında, hadis olduğu ileri sürülen iki farklı rivayete dayanılarak huyu daha güzel olanla veya tercih edeceği bir kocasıyla beraber bulunacağı söylenmiştir (Kurtubî, s. 560-561; İbn Kesîr, II, 548). Dünya hayatında meşrû evlenmelerle kurulan ailelerin cennette aynen devam etmesi nazarî olarak mümkün görülmekle birlikte cennete girmeye hak kazanamayanların, birden fazla evliliklerin veya evlenmeden ölen kadın ve erkeklerin durumu farklılıklar meydana getirecektir. Bu bakımdan cennetteki aile hayatını dünyadakinin devamı gibi telakki etmek isabetli görünmemektedir. Cennette bulunacak dünyalı kadın ve erkek kesimi arasında evlenme açısından kendiliğinden bir denkliliğin oluşması muhtemeldir. Bir hadiste belirtildiğine göre Allah cennet için yeniden bazı nesiller (kadın ve erkekler) yaratacaktır. Kadınlı erkekli eşlerin sayısını tamamlamak ve dengeyi sağlamak için bu yeni nesillerden faydalanılması mümkündür. Dünya hayatında önemli bir mutluluk vesilesi olan çocuk yapmanın ve dolayısıyla üremenin cennette de olup olmayacağı tartışmalıdır. İbn Kayyim, dünyadaki gibi bir üremenin cennette mümkün

olamayacağını on delil ile ispata çalışır. Bununla birlikte aynı müellife göre çocuğun ana karnında oluşumundan gençlik çağına ulaşıncaya kadar bütün evreleri bir anda tamamlaması suretiyle bir üreme imkân dahilindedir (Hâdi'l-ervâh, s. 348-357). Ancak cennet sakinlerinin çevresinde, saçılmış inciler gibi çocuklar ve hizmet elemanları daima bulunacaktır (et-Tûr 52/24; el-İnsân 76/19).

Güvenilir bir kaynağa dayanmamakla birlikte cennette konuşulacak dilin Arapça olacağı şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Cennete girmeden önceki kıyamet merhalelerinde Süryânîce konuşulacağı da ileri sürülmüştür. Cennet hayatı için düşünülen mânevî zevk ve ruhî tatmin yollarından biri de müziktir. Bu konuda hadis kaynaklarında da bazı rivayetler yer almıştır. Hûrilerden söz eden bir kısım hadislerde onların bir nevi konser vereceği ifade edilmektedir (Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 24). İman edip faydalı işler yapanların cennette zevk ve neşe içinde yaşatılacaklarını ifade eden âyetin (er-Rûm 30/15) tefsirinde buradaki ruhî tatminin müzikle olacağını söyleyen bilginler mevcuttur (Taberî, XXI, 19-20). Cennet müziğinin ağaç yapraklarının birbiriyle teması veya İsrâfil'in sûru yoluyla oluşacağı da düşünülmüştür. Cennet ehlinin beden yapısı ve yeteneklerinden bahseden

hadislerde, müminlerin Allah'a olan övgü ve tâzimlerini (tesbih ve tahmid) derin bir sevgi ve samimiyetle dile getireceklerinden söz edilmesi yanında, Allah ile yapacakları konuşmalarda müzik nağmelerinden duyulan bir coşku ve bedîî zevk halini yaşayacakları belirtilir. Cennet hayatındaki müziğin melekler, hûriler ve insanlarla ağaçların, kuşların... katılacağı evrensel bir âhenk niteliğinde olacağı da düşünülebilir.

Büyük insan kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan dinler bütün tâlimat ve telkinlerinde, özendirici ve caydırıcı tedbirlerinde onların duygu, düşünce ve idrak seviyelerini hesaba katmışlardır. Bu sebeple semavî dinlerde, özellikle İslâmiyet'te naslar çerçevesinde yer alan cennet-cehennem tasvirlerini söz konusu bakış açısından değerlendirmek gerekir. Bedenî ihtiyaçları gideren ve cismanî zevkler sağlayan cennet nimetleri aslında cennet sakinleri için amaç değildir. Ulaşılmak istenen asıl hedef Allah rızâsıdır. İnsan için bu rızâya nâil olmak, Allah'ın kendi katından bedene bahşettiği ruhu (el-Hicr 15/29) yine O'na yöneltmek, O'nu müşahede etmek, O'nunla konuşmaktır. Müslümanlar arasında minnet ve şükran duygularını dile getirmeye vesile olan en samimi ve en yaygın dua ifadesi, "Allah râzı olsun!" cümlesidir. Allah'ın dostları O'na en yakın olan, O'nun rızâ ve muhabbetini kazanan, O'nu gönülden sevip rızâ ve teslimiyetle en büyük mutluluğa erenlerdir. Cennet ve Allah rızâsı münasebetini dile getiren bir âyette, "Allah mümin erkeklerle mümin kadınlara içlerinde ebedî kalacakları, zeminlerinden ırmaklar akan cennetler, adn bahçelerinde güzel meskenler vaad etti. Allah'ın rızâsı ise hepsinden daha üstündür. İşte en büyük saadet de budur" (et-Tevbe 9/72) denilerek uhrevî saadetin bu mânevî unsurunun, maddî içerikli kavramlarla anlatılan diğer bütün nimetlerden daha değerli olduğu açıkça ifade edilmiştir. Sahih hadislerde belirtildiği gibi bütün müminler cennetteki yerlerini aldıktan sonra Cenâb-ı Hak kendilerine hitap ederek hallerinden memnun olup olmadıklarını soracak, onlar da son derece memnun olduklarını ifade edeceklerdir. Bunun üzerine Allah, "Size bundan daha değerli bir şey veriyorum: Size rızâmı bezlediyorum, artık size gazabım bir daha dokunmayacak" diyecektir (Müslim, "Cennet", 9).

İslâm âlimleri cennette Allah'ın görülüp görülemeyeceği (rü'yetullah) konusunu başta gelen dinî ve fikrî meselelerden biri olarak incelemiş ve tartışmışlardır. Rü'yetullah konusuna duyulan bu çok canlı ilgi ve merak,

müslümanların, insanın en yüce gerçeği görerek tanıma şeref ve mutluluğuna lâyık seçkin bir varlık olduğu yolundaki temel değerlendirmelerini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşır. Kur'ân-ı Kerîm'de ölümün gayb perdelerini kaldıran vesilelerden biri olduğu ifade edilir (Kaf 50/22). Müminler ölüm sonrasındaki hayatta Allah'a yaklaştırılmış kullar olduklarına göre ulûhiyyet âleminin bazı sırlarına vâkıf olmalı, o muazzam gerçeklerin perdeleri onlar için aralanmalıdır. Bu sebeple sayıları pek az olan bazı Mu'tezilî bilginler dışında bütün İslâm âlimleri cennet ehlinin Allah'ı göreceğini kabul etmiş ve bunu insanoğlunun erişebileceği en büyük mutluluk olarak görmüşlerdir. Seçkin peygamberlerin bile dünya hayatında Allah'ı görememesi, bazı Batılı yazarların zannettiği gibi (EI, II, 1015) ebedî hayatta da göremeyeceğinin bir delili sayılmamalıdır. Çünkü mahiyetleri itibariyle bu iki âlem tamamen birbirinden farklıdır. Allah'ın görülmesi meselesini, bu konuya dair yedi âyeti, yirmi altı sahâbînin naklettiği hadisleri, ayrıca birçok sahâbî, tâbiîn ve mezhep imamının görüşlerini de dikkate alarak inceleyen İbn Kayyim (Hâdi'l-ervâh, s. 402-474), eserinde Allah'ın cennet ehli ile konuşmasına da yer vermiştir (s. 478-485). Müminlerin Allah'ı nasıl göreceği hususu da tartışılan önemli konulardan biri olmuştur. Allah maddenin taşıdığı bütün nitelik ve özelliklerden münezzehtir. Halbuki insan kendisine nisbetle belli bir açı içinde, belli bir mesafede bulunan ve görülme engeli bulunmayan cisimleri görebilir. Kelâm âlimleri, görme ve görülme şartlarının belli tabii kanunlara bağlı olduğunu, ancak ebediyet âleminde görme olayının vukuu için bunların mevcudiyetinin gerekmediğini kabul etmişlerdir. Müminlerin Allah'ı görmesi, O'nun zâtının şu anda bilinmeyen şartlar çerçevesinde kendilerine tecelli etmesi şeklinde olacaktır. İbnü'l-Arabî, hiçbir beşer idrakinin cennetteki fevkalâdelikleri kavrayamayacağı prensibinden hareketle, söz konusu tecellînin nasıl gerçekleşeceği hususuna ilgi çekici bir yaklaşım denemesi yapmıştır (el-Fütûhât, V, 7678; ayrıca bk. RÜ'YETULLAH).

Cennetin yapısı, kuruluşu ve bölümleriyle cennet hayatı ve nimetleri hakkında yapılan tasvirlerin genel seyrinden anlaşılacağı üzere cennet, dolayısıyla cehennem ve âhiret hayatı sadece ruhlar âleminde değil ruh ve bedenden oluşan, ayrıca bağı bahçesi, nehri, yapısı vb. bulunan bir maddeler ve realiteler dünyasında başlayıp devam edecektir. Sadece Kur'an âyetleri çerçevesinde bile mevcut nasların içerdiği maddî unsurları, mânevî

ve ruhî anlatımlar veya sembollerle te'vil etmek mümkün değildir. Nitekim bütün kelâm âlimleri bu yönde düşünmüşler, buna karşılık filozofların çoğunluğu ile bazı mutasavvıflar âhiret hayatının cismanîliğini kabul etmediklerinden İslâmî naslardaki cismanî tasvirleri te'vil etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik ağır eleştirilerinden sonra İbnü'l-Arabî de kelâmcıların görüşünü benimsemiş ve bir kısım sûfîlerin, cennet ehlinin fevkalâde değişim kabiliyetlerine sahip olacaklarını, halbuki maddî bedenin buna elverişli olmadığını öne sürerek cesetlerin değil ruhların haşrolunacağına hükmetmelerini hatalı bulmuştur. Sûfîler tefekkürlerinde keşf* mertebesine ulaşabilselerdi âhiret âleminde, dünyadakinin aksine, ruhların cisimlere zarf teşkil

ettiğini görecekler ve hükmün cisimlere değil ruhlara ait olduğunu kabul edeceklerdi (bk. Şa'rânî, II, 175). Gazzâlî cennet zevklerinin hissî, hayalî ve aklî olmak üzere üçe ayrıldığını ve herkesin kendi kabiliyetine göre bunların tamamından veya bir kısmından faydalanacağını kabul etmiştir. Dünya hayatında özellikle hayalî ve aklî zevklerin kusuru olan kesintiler (inkıtâ) âhirette bertaraf edilip bu zevkler süreklilik kazandığında son derece cazip olurlar (el-Madnûn, IV, 159-161). İbnü'l-Arabî de Rahmân sûresindeki "iki cennet" (55/46, 62) ifadesine dayanarak hissî ve mânevî olmak üzere iki türlü cennetin bulunduğunu söyler. Eğer cennet sadece mânevî olsaydı dünyada dinî hayatlarını ilâhî ölçülere (mîzan) göre sürdüren müminlere amellerinin tam karşılığı verilmemiş olurdu. Ancak cennetliklerin yemesi, içmesi açlık ve susuzluğu gidermek için değil, Allah'ın hiçbir ihtiyacı olmadığı halde bir şeyi murad etmesi gibi, zaaftan ve ihtiyaçtan doğmayan bir zevkten ibarettir. Ona göre cennetteki yeme, içme, cinsiyet, elbise, güzel koku, müzik, güzel manzara, güzel kadın, renkler, ağaçlar, nehirler gibi maddî zevkleri hem zâhid hem de ârifler tattığı halde mânevî zevkler sadece âriflere mahsustur (el-Fütûhât, V, 60-61; IX, 338-339).

Cennet Ehli. Cennet Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle "iman ve sâlih amel" sahiplerine vaad edilmiştir. Ancak bu temel prensibin dışında kalan bazı grupların da cennete girecekleri, çok yönlü tartışmalara rağmen âlimler tarafından umumiyetle benimsenmiştir. Bunlar çocuklar, deliler ve fetret dönemlerinde yaşayan insanlardır. Müslüman ailelerinin ergenlik çağına gelmeden ölen çocuklarının cennete gireceği âlimlerin çoğunluğu tarafından

kabul edilmekte, ancak müşriklerin çocukları için tereddütler bulunmaktadır. Mutlak adâlet, nihayetsiz lutuf ve rahmet sahibi olan Allah, mükellef olmayan kullarını cehennemle cezalandırmayacağına göre çocukların ve delilerin ebediyet âlemindeki yerlerinin cennet olacağı kabul edilmelidir. Hak dinin varlığından ve peygamberlerin tebliğlerinden haberdar olmayan insanlar da (bk. FETRET) akıllarıyla kâinatın yaratıcısı ve yöneticisini idrak etseler bile onun emir ve yasakları hususunda bilgi sahibi olamayacaklardır. Bu husus dikkate alınarak onların da dinî yükümlülük açısından çocuklar ve deliler gibi mâzur görülecekleri düşünülebilir (bk. Halîmî, s. 175-182; Kurtubî, s. 591-600).

Cennete girmenin temel şartı olan iman, Allah ile kul arasında mevcut sevgi bağının kuldaki yansımasından ibaret olup hiçbir şekilde yokluğu düşünülemez. “Faydalı işler” anlamına gelen sâlih amellere gelince, insan hayatı boyunca dinî ölçüler açısından yapılması veya terkedilmesi gereken şeyler olmak üzere iki gruba ayrılan bu fiillerin hem sayısı çok hem de işleniş biçimleri değişiktir. Bir kişinin bunların tamamını yerine getirmesi fiilen imkânsızdır. İbn Kayyim el-Cevziyye, cennete girmeye vesile olan amelleri âyetlere dayanarak saydıktan sonra Mâûn sûresinin son âyetlerinden de (107/6-7) faydalanarak bunları iki noktada özetler: Yaratanın kulluğunda samimiyet, yaratılmışlara şefkat. Bu da nihaî olarak bir noktada yoğunlaşır: Allah ile O’nun sevdiği bütün hususlarda uyum içinde olmak (Hâdi’l-ervâh, s. 549-551). Bir âyette ebediyet nimetlerinin peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlihlere ait olacağı ifade edilirken (en-Nisâ 4/69) cennetin semâvât ve arz kadar geniş olduğunu belirten başka bir âyette, kötülüklerden sakınma yanında bollukta ve darlıkta başkalarına yardım etme, öfkeyi yenme, insanların kusurlarını bağışlama ve işlediği günahlarda ısrar etmeyip Allah’tan af dileme hasletleri sıralanır (Âl-i İmrân 3/134-135). Birçok hadiste cennete gireceklerin vasıfları farklı şekillerde dile getirilmiştir (bk. Miftâhu künûzi’s-sünne, “elcenne” md.). Hz. Peygamber cennetin üst derecelerini tasvir ettiği bir sırada yanında bulunan sahâbîler, cennetin bu seçkin yerlerine olsa olsa peygamberlerin yerleşebileceğini söylemiş, Resûl-i Ekrem ise şöyle demiştir: “Evet öyle; bir de Allah’a inanan ve peygamberleri tasdik eden kişiler” bu derecelere nâil olabilir (Buhârî, “Bedʾü’l-halk”, 8; Müslim, “Cennet”, 11). İslâmî naslar, cehenneme girmeye müstahak olanları kaba, kibirli, cimri, katı yürekli gibi vasıflarla, cennetlikleri de bunun tam aksi niteliklerle tasvir

eder. Bir hadiste cennet ehli, adaletli ve cömert hükümdar, yakınlarına ve bütün müslümanlara karşı merhametli ve yufka yürekli insan, bir de aile fertleri kalabalık olduğu halde başkasına el açmayan kişi olarak belirtilmiş; bir diğerinde de cennete kalpleri kuşlarınki kadar ürkek ve hassas olanların gireceği ifade edilmiştir (Müslim, "Cennet", 27, 63). Hz. Peygamber'den, cennete giremeyecek tipleri tasvir eden birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu tipler arasında, kalbinde zerre kadar da olsa kibir bulunan, kovculuk yapan, hısım akraba ile ilişkisini kesen, komşusuna eziyet veren insanlar ile halkına karşı samimi davranmayan öğüt dinlemez devlet adamı da vardır (Miftâhu künûzi's-sünne, "elcenne" md.). Ehl-i sünnet âlimleri bu tür hadislerin terbiyevî amaçlar taşıdığını, imanı olan kişilerin bir süre cehennemde azap görseler bile eninde sonunda cennete gireceklerini kabul ederler. Cennet kapısının ilkin kendisi tarafından açılacağını ifade eden hadisinin bir rivayetinde Hz. Peygamber şöyle der: "Cennet kapısını ilk açacak olan benim; ancak bir kadın benden önce onu açmaya çalışır. Kendisine, 'Ne yapıyorsun, sen kimsin?' diye sorarım. Şöyle cevap verir: Ben yetimlerine bakmak için

evlenmeyen dul bir kadınım" (Müslim, "Îmân", 333; Heysemî, VIII, 172).

Bir kısmına burada temas edilen sâlih ameller, aslında doğrudan cennete girmeyi gerektirmeyip sadece Allah'ın rahmet ve muhabbetine nâil olmayı sağlar. Ne var ki O'nun engin muhabbet ve merhametinin tecellîleri içinde şüphe yok ki cennet de vardır. Hz. Peygamber, amel ve ibadette aşırı gitmeyi menettiği hadislerinin birinde ilâhî rahmet olmadan kimsenin cennete giremeyeceğini beyan ederek orta yolun takip edilmesini ve ümitli olunmasını tavsiye etmiştir (Müslim, "Münâfikın", 78). Bu tür tavsiyelerin, zâhidlerin amellerine güvenmemeleri ve kendilerini Allah'ın azabından emin telakki etmemeleri gibi dolaylı bazı uyarıları da kapsadığı şüphesizdir. Buhârî ile Müslim'in eserleri de dahil olmak üzere çeşitli hadis kaynaklarında, Muhammed ümmetinden azımsanmayacak bazı grupların hesaba tâbi tutulmadan cennete gireceklerini ifade eden hadisler bulunmaktadır. Bu gruplar için sayılan özelliklerin başlıcaları şunlardır: Vücutlarına dövme yaptırmamak, üfürükçülükle uğraşmamak, uğursuz nesne ve olayların mevcudiyetine inanmamak ve yalnız Allah'a tevekkül edip başkasından korkmamak (İbn Kesîr, II, 147-160). Burada sayılan hususların, İslâm'dan önceki dönemde puta tapıcılık çerçevesinde yer alan

inançlara işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Dünya hayatında insanları en çok meşgul eden konulardan biri olan ekonomik farklılığın cennet hayatını da ilgilendirdiği görülmektedir. İmam Müslim'in de katıldığı bazı muhaddisler, fakir müminlerin zenginlerden önce cennete gireceklerini dile getiren hadisler rivayet etmişlerdir (Müslim, "Zühd", 37; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 168-170). Fakat İbn Kayyim'in de belirttiği gibi bu durum, fakirlerin zenginlerden mutlak mânada üstün oluşundan değil zenginlerin hesaplarının uzun sürmesinden kaynaklanacaktır. Zira vecîbelerini yerine getiren zengin dinî hayatı itibariyle fakirden üstün olabilir. Cennet sakinlerinin yarısını veya daha fazlasını tek başına Muhammed ümmetinin oluşturacağının umulduğunu ifade eden hadisler Kütüb-i Sitte'de yer almış bulunmaktadır (bk. Miftahu künûzi's-sünne, "elcenne" md.). Böyle bir telakki, sınırlı zaman ve mekânlarda görev yapan ve tâbileri az olan peygamberlerin inanmış ümmetlerinin de az olacağı düşüncesinden ileri gelmektedir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın tâbileri az bir yekün teşkil ettikten başka yahudiler Mûsevîliği millî bir din çerçevesinde tutarak onun yayılmasını engellemişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle, "biz hıristiyanız" diyen (el-Mâide 5/14) ve kalabalık bir nüfus oluşturan Hz. Îsâ bağlılarına gelince Kur'an'ın, kendilerini müslümanlara en çok sempati duyan din mensupları olarak kabul etmesine rağmen onlar son peygamber Hz. Muhammed'i tasdik etmemiş, bunun yanında tevhid ilkesini ihlâl etmiş, kendi dinlerinin gereklerini de yerine getirmemişlerdir.

Allah'ın rahmeti gazabından kat kat fazladır. Çok geniş mekânlara sahip olan cehennem ile cennetin her biri, kendisine lâyık olanları bünyesine aldıktan sonra dolmayacak ve fazlasını talep edecektir. Sahih hadislerde belirtildiği gibi Allah cehennemi dürüp bükmek suretiyle küçültecek ve orada boş yer kalmayacaktır. Cennet için de yeniden bazı nesiller yaratacak ve onu bunlarla dolduracaktır (Buhârî, "el-Eymân ve'n-nüzûr", 12, "Tevhîd", 7; Müslim, "Cennet", 35, 37). Allah'ın yaratacağı bazı nesillerle cehennemi de dolduracağı tarzında Buhârî'de yer alan diğer bir rivayetin ise ("Tevhîd", 25) hatalı olduğu, hadis metnini nakleden bazı râvilerin bu metni cennetle ilgili benzer bir ifade ile karıştırdığı kabul edilmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 536; Aynî, XI, 570). Çünkü âdil-i mutlak olan Allah'ın suç işlemeyeni cezalandırması söz konusu değildir. Cennet için yeni nesiller

yaratmasında, oradaki erkek ve kadın sayısının denkleştirilmesi açısından da hikmetler mevcuttur.

Halen Mevcut Olup Olmadığı ve Ebediyeti. Cennetin halen mevcut olup olmadığı hususu tartışmalıdır. İbn Kayyim, onun mevcudiyetini kabul edenlerin Âdem kıssasını delil olarak göstermelerini eleştirmekte ve Âdem'in iskân edildiği yerin ebediyet cenneti olup olmadığı konusunun bilginler arasında tartışmalara yol açtığını söylemektedir (Hâdi'l-ervâh, s. 51). Halbuki yaygın telakkiye göre cennetin varlığı Âdem kıssası ile sabit olmakta, cehennemin halen mevcudiyeti de onunla kıyaslanmaktadır (bk. CEHENNEM). Cennetin halen mevcudiyeti kabul edildiği takdirde bu defa nerede bulunduğu meselesiyle karşılaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de genişliği göklerle yer kadar olduğu ifade edilen (Âl-i İmrân 3/133) cennetin bu âlemdeki mekânı için belirgin bir şey söylemek mümkün değildir. Ebediyet âlemindeki yeri hakkında ise mutlak mânada gökte, dördüncü veya yedinci semada, yahut yedi semanın üstünde ve arşın altında bulunduğu yolunda rivayet edilen çeşitli hadislerin doğruluğu tevsik edilememiştir (bk. Ebû Nuaym, I, 165-170). Yalnız cennetin yukarıda, yükseklerde bulunduğu kanaati yaygındır. Nitekim hem konu ile ilgili hadislerde yer alan "semâ" kelimesinde hem de "illiyyîn" kelimesinde bu anlam vardır. Bazı âyetlerde de cennet "yüksek" (âliye) kavramı ile nitelendirilmiştir (el-Hâkka 69/22; el-Gāşiye 88/10). İbnü'l-Arabî âhiret için güneş, ay ve yıldızları da ihtiva eden bir cehennem âlemi tasavvur etmekte, cenneti de bunun üzerine yerleştirmektedir. Ona göre güneşin cisimleri etkilemesi dünya hayatında yukarıdan aşağıya doğru iken âhirette, tıpkı tencerenin altındaki ateş gibi, aşağıdan yukarıya doğru olacaktır ve cennetin ısıya muhtaç besinleri cehennemin hararetiyle olgunlaşacaktır (el-Fütûhât, XIII, 437-438). İbnü'l-Arabî'nin, cennetin cehennemden daha geniş olacağı telakkisini de yansıtan bu görüşüne paralel açıklamalara ve hayalî bazı şekillere Erzurumlu İbrâhim Hakkı ile (Mârifetnâme, s. 9, 12, 22-23) Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (Muhammediyye, s. 4-5, 340-341) eserlerinde de rastlanmaktadır. Bu tür yorumların İslâmî naslara değil de müslüman müelliflerin şahsî telakkilerine dayandığı şüphesizdir.

İslâm âlimleri ebediyeti yetkinlik, fenâyı da eksiklik olarak kabul etmişlerdir. Ebediyet rahmet ve saadet, fenâ ise gazap ve felâkettir. Seçkin kullara nihayetsiz saadet vaad edildiğine göre cennet, rızâ-yı ilâhî, Hakk'ın

cemâlinin müşahede edilmesi gibi saadet vesileleri hiçbir zaman kesintiye uğramamalı, sona ermemelidir. Hz. Âdem'e üflenen ilâhî ruh ile varlık sahnesine çıkarılan insanlık âlemi yokluğa mahkûm edilmemelidir. Nitekim çeşitli âyetlerde cennetliklerin oradan çıkarılmayacağı, ölümü tatmayacakları, cennet nimetlerinin tükenmeyip sürekli olacağı ifade edilmiştir (el-Hicr 15/48; ed-Duhân 44/56; er-Ra'd 13/35; Sâd 38/54). Hûd sûresinde (11/106-108) cehennem azabı için ebediyet kaydı yer almadığı halde cennet hayatı için "tükenmeyen ve kesintiye uğramayan lutuf" ifadesi kullanılmıştır. İslâm âlimleri cehennemin veya azabının ebediyeti hususunda ashaptan itibaren ihtilâf ettikleri halde, Cehm b. Safvân hariç, cennetin ebediyeti konusunda

ittifak etmişlerdir. Cehm b. Safvân'ın ilgi görmeyen bu fikri Allah'ın ilim, kudret ve rahmet sıfatlarını sınırlandırdığı gibi ebediyet kavramını da ortadan kaldırmaktadır (bk. BEKA; TECEDDÜD-i EMSÂL).

Literatür. Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli sûrelerinde cennetle ilgili pek çok âyet vardır. Bunlar genellikle cennete girmeye vesile olan davranışları belirtmekte, zaman zaman cenneti tasvir etmekte, cennet hayatı ve nimetlerinden bahsetmektedir. Hadis kaynaklarında da cenneti konu edinen birçok rivayet mevcuttur. A. J. Wensinck'in teşebbüsüyle düzenlenen alfabetik hadis indeksinin W. Raven ve J. J. Witkam tarafından hazırlanmış özel isimler cildinde "cennet" kelimesinin kaynakları yedi sütuna yaklaşmaktadır (VIII, 309-312). Buna cennetin diğer isimlerinin kaynaklarını da ilâve etmek gerekir (VIII, 323, 326). Hadis imamlarından Müslim ile Tirmizî el-Câmiʿu's-sahîh, adlı eserlerinde cennete müstakil birer bölüm (kitab) tahsis etmişlerdir (Müslim, 51. kitab, "elCenne ve sıfatü naʿîmihâ"; Tirmizî, 36. kitab, "Sıfatü'l-cenne"). Ayrıca Buhârî'nin Sahîḥ'inde "Kitâbü Bedʾi'l-halk"ın 8 ve 9. babları, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde "Kitâbü's-Sünne"nin 21-23. babları, İbn Mâce'nin es-Sünen'inde "Kitâbü'z-Zühd"ün 39. babı, Dârimî'nin es-Sünen'inde de "Kitâbü'r-Rikāk"ın 86-87 ve 97-118. babları cennetle ilgilidir.

İslâm literatüründe cennetle ilgili bir çok eser telif edilmiştir. Cennet konuları bazı kitaplarda cehennemle birlikte veya genel olarak âhiret bahisleri içinde işlenmiştir. Bu tarzda kaleme alınan başlıca eserleri şöylece sıralamak mümkündür: Gazzâlî, ed-Dürretü'l-fâhire fî ʿulûmi'l-âhire

(Beyrut 1407/1987); Kurtubî, et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire (Beyrut 1405/1985); Takıyyüddin es-Sübkî, el-İʿtibâr bi-bekāʾi'l-cenneti ve'n-nâr (Dımaşk 1347; Kahire 1987); İbn Kesîr, en-Nihâye (Kahire 1389/1969); Abdülganî en-Nablusî, Lemeʿâtü'l-envâr fi'l-maktûʿ lehüm bi'l-cenneti ve'l-maktûʿ lehüm bi'n-nâr (baskı yeri yok, Dârü Bedr, 1983); Fazl Abdürrâzık Mahmûd, Mûcibâtü'l-cenneti ve'n-nâr (Kahire 1986); Ni'met Sıddîkī, el-Cezâʾ: el-Cennetü ve'n-nâr (Kahire 1976); Ziyâüddin el-Makdisî, Sıfatü'l-cenneti ve'n-nâr (Îzâhu'l-meknûn, II, 69). Şiî literatüründe müstakil eserlerden başka akaidle ilgili eserlerin âhiret bahisleri içinde cennet konularına da yer verilmektedir. Ali b. Muhammed el-Kûfî'nin Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr (a.g.e., II, 286); İbn Fuddâl el-Kûfî'nin Kitâbü'l-Cenneti ve'n-nâr (a.g.e., II, 286); Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî'nin Nüzhetü'l-ebrâr ve menârü'l-efkâr fî halki'l-cenneti ve'n-nâr (a.g.e., II, 634) adlı eserleri yanında Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin Bihârü'l-envâr'ında cennet konularına ayrılan 150 sayfalık kısım birçok Şiî rivayetini bir araya getirmiştir (VII, 116-222). Ancak hadis diye nakledilen 217 rivayetin içinde sahih olanlar pek azdır. Ehl-i beyt'in ve mensuplarının cennet hayatındaki üstünlüklerini ifade eden bu rivayetlerin hayal ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Müstakil olarak yalnız cenneti konu alan eserler de mevcut olup bunların en önemlileri şunlardır: Ebû Nuaym el-İsfahânî, Sıfatü'l-cenne (I-III, Beyrut 1407-1408/1987-1988); İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh (Beyrut 1411/1991) ve bunun muhtasarı olan et-Tarîk ile'l-cenne (Kahire, ts.); Süyûtî, Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâci bi's-sünne (Kahire 1985); Ebü'l-Abbas Muhammed Ali, Nisâʾü ehli'l-cenne (Kahire 1987); Süleyman Hasan Ratrût, elCenne fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm: Evsâfühâ ehlühâ ve naʿîmühâ (Zerka 1989); Abdüllatîf Aşûr, Naʿîmü'l-cenne fi'l-Kurʾân ve's-sünne (Tunus 1983); Mahmûd Ali Karaa, Naʿîmü'l-cenne (Kahire 1984); Yûsuf b. Saîd es-Safetî, Nüzhetü'l-ervâh fî baʿzi evsâfi'l-cenneti dâri'l-efrâh (Kahire 1277, 1305); Abdülganî en-Nablusî, İsbâgu'l-minne fî enhâri'l-cenne (Îzâhu'l-meknûn, I, 69).

İlk defa M. Wolf tarafından Kitâbü Ahvâli'l-kıyâme adıyla ve Almanca tercümesiyle birlikte neşredilen (Leipzig 1872) kitabın metnini daha sonra J. Macdonald Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nisbet ederek "Islamic Escatology" başlığıyla makaleler halinde yayımlamıştır (IS, III/3 [1964], s.

285-308; V/4 [1966], s. 330-383). Bu metin müellifi belirtilmeden Dekāʾiku'l-ahbâr fî zikri'l-cenneti ve'n-nâr adıyla da basılmıştır (Beyrut 1984). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edilen Kitâbü Şecereti'l-yakın de (Madrid 1987) aynı metni ihtiva etmektedir. Brockelmann, Eş'arî ekolünün kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye ait olması mümkün görülmeyen ve çeşitli isimlerle anılan bu kitabın Şehâbeddin Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed'e (ö. 600/1203) ait olduğunu kaydeder (GAL Suppl., I, 346, 765). Keşfü'z-zunûn zeylinde Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nisbetle Dekāʾiku'l-ahbâr fî zikri'l-cenneti ve'n-nâr adlı bir kitap kaydediliyorsa da (Îzâhu'l-meknûn, I, 474) Kâtib Çelebi bu eseri zikrederken müellifini belirtmeden sadece mütercimінin Abdürrahîm b. Ahmed olduğunu nakletmekle yetinmiştir (Keşfü'z-zunûn, I, 757).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "cnn", "slm", "ulv" md.leri; Wensinck, Muʿcem, VIII, 309-312, 323, 326; Miftâhu künûzi's-sünne, "elcenne", "el-aʿmâl" md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "cennet", "dâr", "selâm" md.leri; Dârimî, "Rikāk", 101; Buhârî, "Tefsîr", 32/1, 50/1, 55/1-2, "Tevhîd", 7, 22, 25, 34, 38, "Cihâd", 4, "Bedʾü'l-halk", 8, "Enbiyâ", 1, "el-Eymân ve'n-nüzûr", 12; Müslim, "Cennet", 2-5, 6-9, 11, 13, 14-22, 23-25, 27-35, 37, 63, "Îmân", 296, 333, "İmâre", 116, "Münâfikın", 30, 78, "Zühd", 37; Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 4, 7, 11, 24; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), I, 132-133; XI, 73-76; XXI, 19-20; XXII, 92; XXIII, 101-111; XXVI, 15-17; XXVII, 84-85; XXIX, 91-92; XXX, 65-66, 207-210; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 164, 474-475, 543; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 418-419; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, I, 188-194, 202-203; Halîmî, el-Minhâc, I, 175-182, 474-481; Ebû Nuaym, Sıfâtü'l-cenne (nşr. A. Rızâ Abdullah), Beyrut 1407-1408/1987-88, I-III, tür.yer.; İbn Hazm, el-Fasl, IV, 81-86; a.mlf., el-Usûl ve'l-furûʿ, Beyrut 1404/1984, s. 39-45; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 165-166; Gazzâlî, el-Madnûn bih ʿalâ gayri ehlih (Mecmûʿatü Resâʾili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986, IV, 159-161; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, IX, 5-6; XIX, 52; XXXII, 124-126; İbnü'l-Arabî, el-

Fütûhât, IV, 436-447; V, 60-66, 70-73, 76-82, 88; IX, 338-339; XII, 378-390; XIII, 437-438; Kurtubî, et-Tezkire, Beyrut 1405/1985, s. 515-602; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hâdi'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî), Beyrut 1411/1991, tür.yer.; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), II, 147-160, 359-548; Şerhu'l-ʿAkıdeti't-Tahâviyye, s. 418-421; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VIII, 172; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, İstanbul 1308, XI, 570; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1298, s. 4-5, 15-22, 340-341, 347-348, 388-390; Şa'rânî, el-Yevâkıt ve'l-cevâhir, Kahire 1317 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 165-179; Keşfü'z-zunûn, I, 757; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü'l-yakīn, Kum 1358 hş., II, 1015-1031, 1056-1063, 1082-1087; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, VIII, 71222; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1330 → İstanbul 1981, s. 8-12, 22-23; Îzâhu'l-meknûn, I, 69, 474; II, 69, 286, 634, 635; Brockelmann, GAL Suppl., I, 346, 765; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 678-680; Muhammedî er-Riyşehrî, Mîzânü'l-hikme, Kum 136-263 hş./1983-84, II, 89-116; Hasan Hanefî, Mine'l-ʿAkıde ile's-sevre, Beyrut 1988, IV, 520-525, 528-539; Muhammed İbrâhim – H. I. Surty, "Reflection on the Quranic Concept of Paradise", IQ, XXX/3 (1986), s. 179-191; B. Carra De Vaux, "Djanna", EI, II, 1014-1015; Halim Sabit Şibay, "Cennet", İA, III, 102-104; L. Gardet, "Djanna", EI² (İng.), II, 447-452.

Bekir Topaloğlu

CENNETÜ’l-BAKI‘

جنة البقيع

Medine’de müslümanların kurduğu ilk mezarlık.

Medine’nin Bakı‘ veya Bakıu’l-garkad adı verilen bu mezarlığı, şehrin güneydoğusunda Mescidi Nebevî’nin yakınında, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılmış ve günümüzde yıkılmış olan kale duvarlarının dışında bulunmaktadır. Eskiden buraya Bakı‘ kapısından geçilirken bugün Mescidi Nebevî ile arasında bina kalmamıştır.

Hz. Peygamber tarafından mezarlık olarak kullanılmasına karar verilmeden önce Bakı‘ “garkad” adı verilen bir tür çalılıkla kaplı bir yerdi. Resûl-i Ekrem ashabından vefat edenlerin defnedilmesi için bir yer arayarak Bakı‘ mevkiini mezarlık olarak kararlaştırdı. Türkler arasında daha çok Cennetü’l-Bakı‘ adıyla meşhur olan bu mezarlığa muhacirlerden ilk defnedilen Osman b. Maz‘ûn’dur. Hz. Peygamber onun baş ve ayak uçlarına kendi getirdiği iki taşı koydu; sonra da, “Bu âhirete ilk gidenimizdir” diyerek buraya Revhâ adını verdi. Daha sonra vefat eden bir kimsenin nereye defnedileceği sorulduğu zaman Hz. Peygamber, “Âhirete ilk gidenimiz olan Osman b. Maz‘ûn’un yanına” buyururdu. Ensardan Bakı‘a ilk defnedilen ise Es‘ad b. Zürâre’dir.

Hz. Peygamber, oğlu İbrâhim vefat edince aynı yere defnedilmesini emretti; kabrinin üstüne su döktü ve buraya Zevrâ adını verdi. Bunun üzerine Medine’deki her kabile Cennetü’l-Bakı‘da kendileri için bir yer ayırdılar. Hz. Peygamber’in kızlarından Rukiyye ve Zeyneb de buraya defnedildiler; sonradan Hz. Fâtıma ile oğlu Hz. Hasan da Bakı‘a gömüldüler. Kerbelâ’da şehid edildikten sonra Dımaşk’a götürülen Hz. Hüseyin’in başı Yezîd tarafından Medine’ye gönderilince annesinin yanına defnedildi (İbn Sa‘d, V, 238). Hz. Peygamber’in amcası Abbas ile halası Safiyye bint Abdülmuttalib ve bazı torunları da burada yatmaktadır. Bakı‘a defnedilenler arasında, Hz. Peygamber’in “benim ikinci annem” dediği Hz. Ali’nin annesi Fâtıma bint Esed ile süt annesi Halîme, Resûl-i Ekrem’in zevcelerinden başta Hz. Âişe

olmak üzere Hafsa, Ümmü Seleme, Zeyneb bint Huzeyme, Zeyneb bint Cahş, Safiyye, Reyhâne ve Mâriye bulunmaktadır. Cennetü'l-Bakı'a birçok sahâbî yanında Ehl-i beyt'in ileri gelenleri, tâbiîn neslinden birçok kimse defnedilmiştir. Sahâbîlerden ise Halife Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkas, Abdullah b. Mes'ûd, Suheyb b. Sinân ve Ebû Hüreyre zikredilebilir.

Hz. Âişe'nin rivayetine göre Resûlullah zaman zaman Cennetü'l-Bakı'a gider ve orada medfun bulunanlara dua ederdi. Bazı cenaze namazlarını burada kıldırırdı. Habeşistan hükümdarı Ashame'nin gıyabî cenaze namazını da Bakı'da kıldırmıştı. Bazan ordularını buradan sefere uğurlardı.

Hz. Hasan ile Hz. Abbas'ın kabirlerinin üzerine 529'da (1135) Müsterşid-Billâh'ın emriyle, bir kapısı ziyaret için hergün açılan iki kapılı yüksek bir kubbe ve türbe yapılmıştır. Eyüp Sabri Paşa, Kubbe-i Ehl-i beyt adı verilen bu türbenin türbedarlık ve bevvâblık vazifesinin padişah beratı ile Şâfiî müftüsü Seyyid Ca'fer b. Süleyman el-Berzencî nesline verilmiş olduğunu zikreder (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 982). Hz. Osman'ın kabri üzerine de 601'de (1205) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin emriyle bir kubbeli türbe yapılmıştır. Evliya Çelebi Bakı'da türbesi bulunanların adlarını zikrettikten sonra sandukalarının altın işlemeli yeşil atlasla örtülü olduğunu, türbedarların "öd-i mâverdî" yakarak ziyaretçilere güzel koku sunduklarını, Hz. Âişe'nin türbesinin Kanûnî Sultan Süleyman tarafından 1543'te yenilendiğini, ayrıca Hz. Peygamber'in, annesi Âmine'yi Ebvâ'dan buraya süt annesi Halîme'nin yanına hicretin 6. yılında nakletmiş olduğunu haber vermektedir.

1806 yılında Suûd b. Abdülazîz Medîne-i Münevvere'yi istilâ edince Cennetü'l-Bakı'daki mezar taşlarını ve türbeleri yıktırdı; II. Abdülhamid bunları yeniden yaptırmışsa da 1926'da Suûdîler'den Abdülazîz b. Suûd türbe ve mezarları yeniden yıktırmıştır. Bugün hiçbir türbe ve mezar taşının bulunmadığı Bakı' yine mezarlık olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 56, 642; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 141; II, 19, 203-205; III, 13, 160, 163, 230, 340, 393, 397, 399-400, 612; IV, 31, 44, 340; V, 116, 238; VIII, 30, 77, 86, 96, 109, 113, 116, 129, 130, 216; İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Cidde 1399/1979, I, 86-91, 94-96, 97 vd., 110-111, 113, 121, 123-133; Bekrî, Muʿcem, I, 265-266; İbn Cübeyr, erRihle, Beyrut 1400/1980, s. 173-174; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ, II, 78-80, 83, 86, 88-90, 93-96, 101-107; Evliya Çelebi, Seyâhatnâme, IX, 645-654; Mir'âtü'l-Haremeyn (Medîne), II, 963-1013; Cevdet, Târih, VIII, 123; Sâlih Ahmed el-Ali, "Hıtatü'l-Medîneti'l-münevvere", el-ʿArab, I/12, Riyad 1378/1967, s. 1084-1091; A. J. Wensinck, "Bakî'ül Garkad", İA, II, 258; a.mlf. – [A. S. Bazmee Ansari], "Bakīʿa al-Gharkad", EI² (Fr.), I, 987.

Mustafa Fayda

CENNETÜ’l-MUALLÂ

جنة المعلى

Mekke’nin en eski mezarlığı.

Câhiliye devrinden bugüne kadar Mekke mezarlığı olan ve Harem-i şerif’in yaklaşık 2 km. kuzeyinde Mescidü’l-cin yakında bulunan bu yer, İslâm öncesi kaynaklarda ve ilk devir İslâm tarihlerinde Hacûn diye geçmektedir. Hz. Peygamber’in dedelerinden Kusay ile Abdülmuttalib’in ve amcası Ebû Tâlib ile hanımı Hz. Hatice’nin Hacûn Mezarlığı’na defnedilmiş oldukları bilinmektedir. Rivayete göre Kusay Hacûn’a gömüldükten sonra burası mezarlık olarak kullanılmıştır (İbn Hacer, III, 722).

İslâm’dan önce Mekke Ma‘lât ve Mesfele adıyla iki kısma ayrılmıştı. Şehrin ileri gelenleri, mezarlığın bulunduğu Ma‘lât adlı yukarı mahallede otururlardı. Yâkūt, Hacûn’un Mekke’nin yukarı tarafında bir dağ olduğunu, yanında şehir mezarlığının bulunduğunu söylemektedir (Muʿcemü’l-büldân, II, 225).

Mekke fethinde Resûlullah çadırını Hacûn’a kurdurmuştu. Hacûn zamanla Ma‘lât (المعلاة) olarak anılmaya başlandı.

Mezarlık da Makberetü’l-Ma‘lât diye meşhur oldu. Arapça kaynaklarda kelime bazan sonundaki “tâ” harfi düşürülerek yazılmış, Türkçe eserlerde de bazan bu şekliyle (معلا, bazan da sonundaki “elif” harfi “yâ”ya dönüştürülerek (معلى) imlâsı ile kaydedilmiş ve muhtemelen bundan dolayı Türkler kelimeyi “Muallâ” şeklinde okuyagelmişlerdir. Hz. Peygamber’in Mekke kabristanını göstererek, “Bu kabristan ne güzeldir!” demesi (Müsned, I, 367; Fâkihî, IV, 50), Hz. Hatice’nin burada medfun bulunması, ayrıca Medine’deki Bakı‘ Mezarlığı’nın Türkler arasında “Cennetü’l-Bakı‘” olarak anılmasından dolayı Mekke’deki bu mezarlığa “Cennetü’l-Muallâ” denilmiş olmalıdır.

Hz. Hatice’nin Cennetü’l-Muallâ’daki kabrinin yeri 729 (1328-29) yılına

kadar bilinmiyordu. Bu tarihte görülen bir rüya üzerine kabir yerinin tesbit edildiği ve üzerine bir türbe yapıldığı rivayet edilir. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman 950 (1543-44) yılında Hz. Hatice'nin kabrinin üstüne yüksek kubbeli bir türbe yaptırmış ve bir de türbedar görevlendirmiştir.

Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre Cennetü'l-Muallâ'da yetmiş beş adet kubbeli mezar, Hz. Peygamber'in dedesiyle amcasının kabirlerinde de kubbeli türbeler vardı. Ancak bunlar diğer türbeler gibi süslü değildi ve türbedarları da yoktu. Acem hacıları, Hz. Ali'nin babası Ebû Tâlib'in kabrini ziyaret ederlerdi (Seyahatnâme, IX, 785-792).

Hz. Hatice'nin türbesinin 1296 (1879) yılında tamir edildiğini haber veren Eyüp Sabri Paşa, Mekke halkının her ay Cennetü'l-Muallâ'ya giderek hatim ve mevlid okuduğunu söyler (Mir'âtü'l-Haremeyn, I/2, s. 1074-1075).

1925 yılında Mekke Suûdîler'in eline geçtikten sonra Abdülazîz b. Suûd'un emriyle 1926'da Cennetü'l-Muallâ'daki bütün türbeler yıktırılmış ve mezar taşları kaldırılmıştır. Bugün de hiçbir türbe ve mezar taşının bulunmadığı Cennetü'l-Muallâ yine mezarlık olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 367; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), II, 125-126, 201, 209-213, 273; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, III, 99; IV, 50-61, 129-131, 179; Bekrî, Muʿcem, II, 477-478; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 225; Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, I, 102-103, 105-106; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Hatîb), III, 722; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 686, 785-792; Mir'âtü'l-Haremeyn (Mekke), I/1, s. 328; I/2, s. 1071-1117; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 843-844, 1011; İrfan Yücel, Hac Rehberi, Ankara 1989, s. 216; el-Kamûsü'l-İslâmî, II, 50.

Mustafa Fayda

CENTO

(bk. MERKEZÎ ANTLAŞMA TEŞKİLÂTI)

CER

Eskiden medrese talebelerinin üç aylarda dinî hizmetlerde bulunmak ve halkı aydınlatmak için kasaba ve köylere gitmelerini ifade eden bir tabir.

Sözlükte "çekmek, kendine doğru çekmek, celbetmek" anlamına gelen ve daha çok "cerre çıkmak" şeklinde kullanılan bu kelime, bir tabir ve uygulama olarak Osmanlılar'da başlangıçtan beri görülmektedir. Müderrisler ve yetişmiş talebeler dokuz ay derslerle meşgul olduktan sonra üç aylarda ve özellikle ramazan ayında şehir, kasaba ve köylere giderek camilerde vaaz verir, Kur'an okur ve diğer din hizmetleriyle halkı irşad ederler, soruları cevaplandırır ve çocukların yetişmesine yardımcı olurlardı. Kanunnâme-i Ehl-i Hıref'te, "Mollalar ve diğer cerciler salı ve perşembe günlerinden başka günlerde dolaşamaz ve camilerde cer yapamazlar" (s. 94) denildiğine göre üç ayların dışında da cerre çıkıldığı anlaşılmaktadır.

Başlangıçta yetişmiş kimselerin şehir, kasaba ve köylere gitmesi olumlu sonuçlar vermiştir. Başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerdeki dinî ve kültürel gelişmeler halkın ayağına kadar götürülmüş, böylece en küçük yerleşim birimlerine ulaşma imkânı sağlanmıştır. Buna karşılık halk da kendilerine bu şekilde faydalı olanlara maddî yardımlarda bulunmak suretiyle iki zümre arasında samimi bir diyalog kurulmuştur. Genellikle fakir öğrenciler bir yıl zarfında halkın verdiği "cer akçesi" ve "zekât akçesi" ile geçinmek durumundaydılar. Cer halkın aydınlanması açısından olduğu kadar medreseliler için de bir uygulama niteliği taşıdığından çok faydalı olmuş, bu vesile ile medreseliler toplumun bilgi ve kültür düzeyini geliştirme, ihtiyaç ve eğilimlerini yakından tanıma imkânına kavuşmuştur.

Bu olumlu yanlarına karşılık tarihî kaynaklar cer olayının zaman içinde istismar edildiğini, birkaç âyet ve dua ezberleyen samimiyetsiz ve yeteneksiz bazı kimselerin halkın dinî duygularını kötüye kullanarak kendilerine çıkar sağladıklarını haber vermektedir. Özellikle bir tekkeye mensup olsun veya olmasın derviş kılıklı kimselerin köy ve kasabaları dolaşarak halktan cer akçesi topladıkları bilinmektedir. Bunun sonucunda medrese mollası yanında bir de "cer mollası" denilen asalak tip ortaya

çıkmıştır. Neticede işin gerçeğini bilmeyenlerle bazı kötü niyetli kimseler bunların şahsında medreseyi ve mollayı eleştirme imkânını elde etmişlerdir. Zamanla cerci ve bunun mübalağa kipi olan cerrâr kelimeleri bir misyonu ifade eden tabir olmaktan çok tahkir ve tezyif anlamında kullanılmıştır. Nitekim bir yeniçeri olan şair Taşlıcalı Yahyâ Bey, rakibi şair Bâkî'yi hicvederken kendisinin "cenkte cerî", Bâkî'nin ise "cerde cerî" olduğunu söyler. Rûhî-i Bağdâdî de bir şiirinde, "Cerrâr diyü vermez sana Tanrı selâmın" diyerek yakındığına göre bu işi kendisine meslek edinenlerin her dönemde toplum tarafından dışlandıkları anlaşılmaktadır.

Özellikle medreselerin bozulduğu XIX ve XX. yüzyıllara gelindiğinde ilgisiz ve yeteneksiz pek çok kimsenin medreseye kaydolması sonucunda hoca ve bilhassa talebe seviyesinde önemli bir düşüş olduğu gözlenmektedir. Bu yüzden ramazanda kasaba ve köylere irşad göreviyle giden mollalar kendilerinden bekleneni verememiş, bu husus halkın

şikâyetine yol açmış ve devletin birtakım önlemler alması istenmiştir. XIX. yüzyıl sonlarında mekteplerin ıslahı sırasında cerre çıkmak usulü de kaldırılmak istenmiştir. Nitekim Cevdet Efendi (Paşa) Darül Muallimîn müdürlüğü sırasında yaptığı köklü ıslahat sırasında talebe tahsisatını artırıp mektebe kabul ve imtihan usullerini düzenlerken talebenin ders zamanını yarı yarıya azaltan cerre çıkmak usulünü de kaldırmıştır. Ayrıca medreselerin ıslahı ve itibarının yeniden sağlanması konusunda yazılan makalelerde cer uygulamasına da temas edildiği görülür. Bu arada İslâmî bilgileri öğretmek gayesiyle kasaba ve köylere giden bu kişilerin iyi örnek olmaları beklenirken halkı büsbütün dinden soğutacak tutum ve davranışlarda bulundukları belirtilmiştir. Bundan dolayı meşihat makamının bu hususta bir düzenleme yapması, sıkı tedbirler alması, hatta mümkünse onur kırıcı sayılabilecek bu âdeti tamamen kaldırması bile istenmiştir.

Cer Cumhuriyet döneminde de kısmen devam etmiş, ancak okullardan yetişen din görevlilerinin şehir, kasaba ve köylere resmen tayini sonucunda bu uygulama tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, III, nr. 411; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 125; Türkiye Maarif Tarihi, II, 554; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 24-25; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 201, 203; Kanun-nâme-i Ehl-i Hıref (haz. Abdullah Uysal), Ankara 1982, s. 94; Edhem Ruhi, "Talebe-i Ulûmda Hareketi Fikriyye", SR, X/248 (1331), s. 230-232; Ali Söylemezoğlu, "Cevdet Paşa", İA, III, 115; Pakalın, I, 279-280, 283; R. Ekrem Koçu, "Cer", İst.A, VII, 3495-3496.

Mehmet İpşirli

CERÂCİME

الجراجمة

Toros ve Amanos dağlarında yaşayan ve Bizans İmparatorluğu'na asker olarak hizmet veren hıristiyan bir topluluk.

Cerâcime cürcümânî kelimesinin çoğuludur. Amanos dağının Karadağ tepesinde kurulmuş olan Cürcüme şehrinde yaşayan halka müslüman Araplar Cürcümânî, Bizanslılar ise Mardaites (Merdeîler) derlerdi. Bazı kaynaklarda yanlış olarak Cürâcime ve Harâcime şeklinde kaydedildiği görülmektedir. Cerâcime'nin bir kısmı da Kuzey Suriye'nin bazı müstahkem mevkileriyle Antakya civarında yerleşmişti. Etnik menşeleri bilinmeyen ve Bizans Devleti'ne karşı yarı bağımsız bir topluluk olan Cerâcime, İslâm-Bizans sınırı boyunca, bir Bizans tarihçisinin ifadesiyle, Anadolu'nun savunmasında "tunçtan bir duvar" teşkil ediyordu. Cerâcime'nin, ilk fetihler sırasında İslâm ordularının Suriye'nin kuzey taraflarına doğru ilerleyişinin durdurulmasında Bizans'ın sınır muhafızı olarak önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Bizans kaynaklarında Cerâcime'ye "âsi, dinsiz, eşkıya" anlamında Mardaites denilmektedir. Yağma ve savaşlarla geçimlerini sağlayan ve yarı göçebe hayatı yaşayan bu hıristiyan zümreler dindar bir topluluk değildi. Honigmann onları, Amanoslar'da oturan hıristiyan çapulcu kavim olarak tanıtırken Runciman bu zümrelerin Araplar'la dinleri için değil gururları ve vahşi bağımsızlık duyguları için savaştıklarını söyler.

Hz. Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. Cerrâh Antakya'yı fethedince Cerâcime korkup Bizans'a sığınmayı düşündü. Ancak müslümanlar bu durumu farketmedikleri için onlara dokunmadılar. Antakya halkı müslümanlarla yapılan antlaşmayı bozup ihanet edince Suriye Valisi Ebû Ubeyde şehri ikinci defa fethetmek üzere Habîb b. Mesleme el-Fihrî kumandasında yeni bir ordu daha gönderdi. Şehri fetheden Habîb b. Mesleme Cürcüme şehri üzerine yürüdü; Cerâcime barış istemek zorunda kaldı. Yapılan antlaşmaya göre Cerâcime gerektiğinde asker vermeyi,

Amanos dağı ile Suriye'ye giriş çıkış noktalarına hâkim geçitlerdeki küçük kalelerde bulunduracağı kuvvetlerle müslümanlara bilgi vermek ve casusluk yapmak suretiyle yardımcı olmayı kabul etti. Buna karşılık bu zümreler cizye vergisinden muaf tutuldular; ayrıca müslümanlarla birlikte katılacakları savaşlarda öldürecekleri kimselerin üzerlerindeki eşya da kendilerine bırakılacaktı. Bu arada Cerâcime'nin yaşadığı köy ve şehirlerde bulunan tâcirlerle diğer zümreler de bu antlaşmaya dahil edildiler.

Ancak bu antlaşmaya rağmen Cerâcime, kendilerine kim daha fazla para verirse onun hesabına çalışıyor, bazan Bizans, bazan da İslâm devleti lehine faaliyet gösteriyordu. Dağlık bölgelerde yaşadıkları için bu zümreler kolay kolay itaat altına alınamıyordu. Hatta bazı Bizans tarihçileri, İslâm ordularının Toroslar'ı geçip Anadolu içlerine ve İstanbul'a doğru ilerlemesinin durdurulmasında en önemli âmil olarak Cerâcime'nin faaliyetlerini gösterirler. Bizans kaynaklarında yer alan bir rivayete göre, Muâviye zamanında (yaklaşık 46 [666] yılında) Bizans'ın teşviki ve birkaç süvari birliğinin desteğiyle harekete geçen Cerâcime Filistin'e kadar ilerleyerek belli başlı stratejik noktaları ele geçirmiş, müslüman idaresinden memnun olmayan bazı gayri müslim zümrelerle esirler de kendilerine katılmışlardı. Muâviye bu tehlikeli hareketi durdurmak için Cerâcime'yi teşvik ve tahrik eden Bizans imparatorunun istediği yıllık 3000 dinar ile elli at vermeyi ve 8000 esiri serbest bırakmayı kabul etmek zorunda kalmıştır.

Fakat Bizans kaynaklarının bu haberi İslâm kaynaklarında zikredilmemektedir. Nitekim J. Wellhausen, bu antlaşmanın Abdülmelik b. Mervân devrindeki antlaşma ile karıştırılmış olduğunu ileri sürer. Belâzürî ise Abdülmelik b. Mervân döneminde Cerâcime'ye ait gelişmeleri anlatırken, Abdülmelik'in Iraklılar'la savaştığı sırada Bizanslılar'la bir antlaşma yapan Muâviye'nin siyasetini takip ettiğini söyler (Fütûh, s. 189-190). Ancak Belâzürî bu hadiseyi Bizans kaynaklarından daha önceki bir devreye, onun Hz. Ali ile mücadele zamanına ait gösterir. Nitekim Halîfe b. Hayyât, Muâviye'nin Bizans ile 41 (661) yılında bir antlaşma yaptığını zikreder (et-Târîh, I, 236).

Cerâcime Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705), Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'deki hilâfet iddiası ve Amr b. Saîd el-Eşdak'ın Dımaşk'taki isyanı sırasında 69-70 (688-689) yıllarında yeniden ortaya

çıktı. Bizans İmparatoru II. Iustinianos bu karışıklıklardan faydalanarak Cerâcime'yi Suriye'ye saldırmaya teşvik etti, onlara silâh ve asker verdi. Bu saldırı sonucunda Bizanslı askerlerle Cerâcime Filistin'e kadar ilerlemişlerdir. Zor durumda kalan Abdülmelik, Muâviye'ninkinden çok daha ağır şartlarla yeni bir antlaşma yapmaya mecbur oldu.

Velîd b. Abdülmelik zamanında (705-715) Cerâcime'nin Bizans ile yeniden iş birliği yaptığının duyulması üzerine Mesleme b. Abdülmelik b. Mervân bir ordu ile onların üzerine gönderildi ve Amanos bölgesi kesin olarak müslümanların eline geçti. Anadolu'ya kaçan Cerâcime Bizans İmparatoru II. Iustinianos tarafından Antalya ve çevresine yerleştirildi. Aynı zamanda denizci olan bu zümreler korsanlık yaparak sahillerdeki İslâm topraklarına ve Akdeniz'deki gemilere saldırılar düzenliyorlardı. Bunlardan İslâm devleti hâkimiyeti altında yaşamayı

kabul edenlerle yeni bir antlaşma yapıldı. Emevîler zamanında oldukça önemli rol oynayan ve Abbâsîler devrinde bazı imtiyazlara sahip olan Cerâcime, Halife Mütevekkil-Alellah döneminde (847-861) cizye ödemek zorunda kaldı ve sınır boylarında istihdam edildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "cerâcime" md.; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 236; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 189-193; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 796, 1185; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 123; A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi (trc. Arif Müfit Mansel), Ankara 1943, I, 273; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 88 (burada Merdeîler yerine yanlışlıkla Maronîler yazılmıştır); el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 588; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 37-38 (burada da Merdeîler yerine Mârûnîler yazılmıştır); G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 109, 115-116, 123; Hitti, İslâm Tarihi, II, 324; a.mlf., Târîhu Sûriye ve Lübnân ve Filistîn (trc. Kemal Yâzîcî), Beyrut 1959, II, 52-54; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 16-17; "Cerâcime", İA,

III, 104; H. Lammens, “Merdeîler”, a.e., VII, 757-759; M. Canard, “Djarādjima”, EI² (Fr.), II, 468-469.

Mustafa Fayda

CERÂYE

الجراية

Mısır'da ve Haremeyn'de hizmet gören idarecilere, ulemâya, askerlere ve fakirlere Mısır hassa ambarından ayrılan aynî tahsisat.

Cerâye Arapça bir kelime olup "hak edenlere ayrılan bir nevi sadaka" (sadaka-i câriye) anlamına gelir. Önceleri İslâm devletlerinde görevlilere, askerlere, ilim erbabına, fakirlere ve hayır müesseselerine günlük çeşitli gıda maddeleri tahsis edilir ve buna "er-revâtibü'l-câriye" adı verilirdi. Cerâye tabirine ise ilk defa Mısır eyaletine ait Osmanlı vesikalarında, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, tahsis edilmiş muayyen bir miktar hububatı ifade eden bir anlamda rastlanmaktadır.

Söz konusu vesikalara, cerâye ve alik (yem) defterlerine göre Mısır cerâyesi, umuma ve ileri gelenlere mahsus olmak üzere (âm ve hâs cerâye) iki kısma ayrılmıştı. Hububattan günlük ve aynî olarak tahsis edilen umumi cerâye Mısır'ın mîrî hazinesinden maaş alan devletin her görevlisine ve askerlere, hayvanlarının yemiyle beraber eyaletin hassa ambarından verilirdi. Ayrıca bu tahsisat devlete hizmeti geçenlere ve yararlılığı görülenlere reislerinin arzlarıyla bir vazifenin boşalması halinde verilir, ardından tezkireleri kendilerine gönderilir, uygulanması için de Mısır beylerbeyine ve defterdarına bununla ilgili emirler yollanırdı; bunların isimlerinin, cerâyelerinin miktarının ve bunu ne şekilde tasarruf ettiklerinin cerâye defterlerine kaydedilmesi istenirdi.

Tayin edilen cerâyenin miktarı Mısır ambarının durumuna, hak sahiplerinin rütbe ve nüfuzlarına göre tesbit edilirdi. Mısır beylerbeyinin cerâyesi 250-500 erdeb* buğday civarında olup eyalet kadısının 20-30, defterdarın 40-50, muhafaza beylerinin 30-40, emekliye ayrılmış beyler, dergâh-ı âlî çavuş ve müteferrikalarının 30 erdeb civarındaydı. Ayrıca bunlar kendi tahsisatlarından bir miktarı hassa ambarından cerâyeleri olmayan kişilere, idarecilere ve askerlerine de ihsan edebilirlerdi.

Cerâye alanlar nerede bulunurlarsa bulunsunlar tahsis edilen cerâyelerini ancak ellerindeki tezkireleri göstermek suretiyle sağlayabilirlerdi. Mısır eyalet merkezinde bulunanların günlük cerâyeleri hassa ambarından haftada bir kere kendileri veya kendi adlarına vekilleri tarafından alınırdı. Eyaletin diğer bölgelerinde çeşitli hizmetleri görenlerin cerâyeleri ise ya kendilerine diğer ihtiyaçlarıyla beraber aylık olarak gönderilir, ya da o vilâyetin mîrî topraklarından “kulfe” adı altında bir çeşit vergi (her feddân*dan bir cerâye) olarak alınırdı. Görevleri Haremeyn, Yemen ve Habeşistan’da olup maaşlarını Mısır hazinesinden alan devlet adamları ve maiyetindekilerin cerâyeleri de altı aylık veya bir yıllık olarak bir görevli vasıtasıyla kendilerine ulaştırılırdı.

Cerâye tahsisatı bunu alan şahsın vefatı halinde kesilir, eğer geride vârisleri varsa gönderilen emir gereğince cerâyeleri şer‘î kanunlar çerçevesinde kendilerine yeniden verilir ve bunlar eyaletin cerâye defterlerine kaydedilirdi.

Haremeyn cerâyesi adıyla bilinen özel cerâye ise Mekke şerifine (yılda 600 erdeb), kadısına (400 erdeb), şeyhülharemine (250 erdeb) ve nâibine; Medine kadısına (200 erdeb), şeyhülharemine (250 erdeb), nâibine ve oralarda görevli bazı memurlara tahsis edilirdi. Her yıl Mısır’dan çıkan Haremeyn surre*siyle beraber gönderilen bu cerâye Haremeyn mücâvirlerinden ulemâ, meşâyih ve fukaraya verilirdi. Ayrıca bazı cami ve zâviye gibi müesseseler sadakaya benzer tarzda cerâyeden faydalanabilirdi. Yine Mısır’da kale erlerinin cerâyeden tahsisatları vardı.

XVI. yüzyılın sonlarında cerâye sahipleri bir yolunu bularak kendileri hayatta oldukları halde tahsisatlarını çocuklarına ve hanımlarına bırakıp başka görevler elde etmeye çalıştıklarından Mısır hassa ambarı büyük bir sıkıntı içine düştü. Bunun da tesiriyle Mısır’daki idareci ve görevliler için cerâye temini zorlaşınca her yıl Haremeyn’e gönderilen cerâye tehir edilir, bazan da hiç gönderilemezdi. Bu gibi yolsuzluklar ve özellikle XVII. yüzyılda devlet merkezinin içine düştüğü malî buhran sebebiyle boşalan cerâyenin Mısır hazinesine aktarılması emredildi. Ancak bu durum istenilen sonucu vermedi. Çünkü daha önce cerâyenin Mısır ambarından tayin edilmesi emredildiği halde bu defa Mısır hazinesinden tahsis imkânı ortaya çıkmış, böylece devletin mîrî hazinesine yeni bir yük binmiş ve birçok

problemin baş göstermesine sebep olmuştu. Önceleri hesapları ayrı yapılan cerâyelerin muhasebesi Mısır mîrî hazinesinin genel muhasebesine karışarak eyaletin ve devletin malî durumu üzerinde menfi bir rol oynadı, daha sonra da giderek önemini kaybetmeye başladı.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cerâye" md.; BA, MD, nr. 22, s. 191; nr. 25, s. 262; nr. 47, s. 239; nr. 49, s. 28; nr. 56, s. 203; nr. 58, s. 302; nr. 61, s. 113; nr. 64, s. 34; nr. 65, s. 25, 59, 180; nr. 68, s. 39; nr. 70, s. 68, 97, 211; BA, MD-Zeyl, nr. 3, s. 50, 984; BA, KK, nr. 109, s. 3, 24; nr. 165, s. 108; BA, MAD, nr. 2425; TSMA, nr. E 664/25, 5581, D 664/6, 7549; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IV, 51; Barkan, Kanunlar, s. 379-380, md. 36; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798, Princeton 1962, s. 220-222; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 15; Pakalın, I, 280.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

CERBÂ

الجرباء

Ürdün'de Amman'a bağlı bir köy.

Ezruh'un kuzeyinde, Busrâ'yı Kızıldeniz'e bağlayan eski yol üzerinde Şerât dağlarının yakınındaki vadide kurulmuş bir köy olan Cerbâ, Tebük Seferi sırasında İslâm hâkimiyeti altına alındı (9/630). Cerbâ ve Ezruh halkının temsilcileri Eyle Piskoposu Yuhanna ile birlikte Tebük'te bulunan Hz. Peygamber'in huzuruna geldiler ve her yıl receb ayında 100'er dinar cizye ödemeyi kabul ederek İslâm hâkimiyetini tanıdılar, kendi dinlerini de muhafaza ettiler. Hz. Peygamber bu iki köy halkına can ve mal emniyetlerini garanti altına alan ortak bir ahidnâme verdi. Her iki köy halkına ayrı ayrı ahidnâmeler verildiği de rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'in Cerbâ, Ezruh ve Eyle bölgelerinde yaşayan gayri müslimlerle yaptığı bu anlaşmalar, Tebük Seferi sırasında nâzil olan cizye âyetinin (et-Tevbe 9/29) ilk defa uygulandığı anlaşmalar olması sebebiyle önemlidir.

H. Lammens, kaynak zikretmeksizin Cerbâ halkının, Hz. Peygamber'e Eyle piskoposu ile beraber gelmeleri dolayısıyla yahudi değil hıristiyan olduğunu ileri sürmektedir. Ancak İbn Sa'd Cerbâ ve Ezruh halkının yahudi olduklarını söylemektedir (et-Tabakāt, I, 291).

Hz. Peygamber cennetteki Havzu'n-nebî'nin büyüklüğünü bu iki yerin büyüklüğüne benzeterek ifade etmiş ve "Şüphesiz önünüzde Cerbâ ile Ezruh arası kadar geniş bir havuz vardır" demiştir.

Haçlı seferleri sırasında Selâhaddîn-i Eyyûbî 1182 yılında Dımaşk'a karşı düzenlediği bir sefer esnasında karargâhını Cerbâ'da kurmuştu. Daha sonraki devirlerde Cerbâ'nın adına pek rastlanmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Rikāk”, 53; Müslim, “Fezâʾil”, nr. 2299/34-35; Vâkıdî, el-Megāzî, III, 1031-1032; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 525; İbn Saʻd, et-Tabakāt, I, 289-291; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), I, 71; Bekrî, Muʿcem, I, 130-131; II, 374-375; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1388/1968, I, 129-130; II, 118; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 227-228; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 281, 356, 370-371, 660; a.mlf., el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 118-119; H. Lammens, “Cerbâ”, İA, III, 105; D. Sourdel, “al-Djarbāʾ”, EI² (Fr.), II, 473.

Mustafa Fayda

CERBE

جربة

Akdeniz’in Tunus kıyılarında bir ada.

514 km² yüzölçümü ile Mağrib karasularının en büyük adası olan ve Tunus’un doğusundaki Kabis (Gabes) körfezinde ana karadan 2 km. uzakta yer alan Cerbe’nin en yüksek noktası ancak 55 metreye ulaşır. Kuzey kıyıları genellikle düz olan adanın boğazın en dar yerinde karayolu ile Tunus’a bağlanmış olan güney kıyıları daha fazla girintili çıkıntılıdır. Arazi killi kum taşı ve kireç taşından oluşmuştur. Tipik Akdeniz ikliminin hüküm sürdüğü adada tahıl ziraatı ve bağcılık yapılır; ayrıca hurma, zeytin, portakal üretilir. Halkın geçiminde balıkçılık, süngercilik ve inci avcılığı önemli yer tutar. Çömlekçilik ve dokumacılık, geleneği olan eski el sanatlarıdır; özellikle battaniye dokumacılığı gelişmiştir.

Adanın nüfusu Berberîler, Araplar ve yahudilerden oluşur. “Şelha” denilen Berberî lehçesinin hâkim olduğu Cerbe’de konuşulan dil Tunus’ta konuşulandan farklıdır. Sayısı 284’e varan camileri tipik bir mimari karakter arzeder.

Klasik çağ yazarlarının Pharis, Phla ve Meninx adlarıyla bahsettikleri Cerbe Fenikeliler zamanında iskân görmüş, daha sonraları Kartacalılar’ın ve Romalılar’ın hâkimiyeti altına girmiştir. Romalılar’dan Vandallar’a, onlardan da Bizanslılar’a geçen ada İslâm orduları tarafından ilk defa 47 (667) yılında Ruveyfi‘ b. Sâbit el-Ensârî tarafından fethedilmiştir. Daha sonra hıristiyanlarla sürekli savaş sebebi olan Cerbe bir ara Sicilya Normanları’nın eline geçmiş, fakat 555’te (1160) Muvahhidî Hükümdarı Abdülmü’min adayı tekrar fethetmiştir. 683’te (1284-85) Sicilyalılar tarafından işgal edilen ada önce papalığın mâlikânesi olmuş, daha sonra Sicilya Krallığı’na bağlanmıştır. Sicilya valilerinin kötü idaresine karşı ayaklanan halk 1334’te Sicilyalılar’ı adadan kovmuştur. 1480 yılına kadar Hafsîler’in idaresinde kalan Cerbe bu tarihte istiklâline kavuşmuş, kanlı iç çatışmalardan sonra emirlik olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin Cerbe adası ile ilk münasebetleri, XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarına rastlamaktadır. O sırada Cerbe hâkimi bulunan Ebû Zekeriyyâ Yahyâ tâbi olduğu Tunus Sultanlığı'na karşı başkaldırarak idareyi eline geçirmişti. Ebû Zekeriyyâ devrin Osmanlı Padişahı II. Bayezid'e gönderdiği mektupta, Trablusgarp'ı zapteden düşmanın Cerbe'ye de saldırdığını fakat alamadığını belirterek, "Siz bizim halifemizsiniz, destek bekliyoruz, kullarınızı ihmal etmeyiniz" demiş ve Trablusgarp'ın geri

alınması için yardım talep ederek bir Kur'ân-ı Kerîm, Kadî İyâz'ın eş-Şifâf adlı eseriyle muhtasar bir İhyâü ulûmi'd-dîn, bir hadım köle ve bir mercan tesbih ile düşmandan alınmış bir kalkandan oluşan bazı hediyeler göndermişti (TSMA, E, nr. 9212). Muhtemelen Cem hadisesi bu yardım talebine olumlu karşılık verilmesini önlemiştir.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Berberî korsanların üssü haline gelen ada, XVI. yüzyılın başlarında da Oruç ve Hızır reislerle daha sonra Turgut Reis'in Batı Akdeniz harekâtında üs olarak kullanılmıştır. Cerbe Turgut Reis'in 1551 yılındaki kahramanlıkları ile meşhur olup Turgut Reis'in bir ara Cerbe Limanı'nda büyük bir hıristiyan donanması tarafından abluka altına alındığı ve teslim olması beklenirken sekiz gemilik filosunu kızaklar üzerinden kaydırıp denize açılarak başka yerlerde baskınlar yaptığı halk arasında bir efsane gibi anlatılmaktadır. Osmanlı Devleti hizmetine giren ve Trablusgarp Beylerbeyiliği'ne getirilen Turgut Paşa'nın (Reis) Cerbe'yi nüfuzu altına alması ve böylece Avrupa sahilleri, Malta şövalyeleri ve İspanya Krallığı için sürekli bir tehlike teşkil etmesi, bu adanın Batı Akdeniz hıristiyan dünyası için önemini arttırmıştır. XVI. yüzyılın ortalarında Avrupa'da oluşan Haçlı ittifakını büyük bir dikkatle takip eden Turgut Reis bir yandan hazırlık yaparken bir yandan da durumdan İstanbul'u haberdar etmişti. Fırtınalar ve bulaşıcı hastalıklar yüzünden güç belâ 1560 yılı başlarında Cerbe önlerine gelen Haçlı donanmasının kumandanı asıl hedefi olan Trablusgarp seferinden vaz geçip adayı hâkimi olan Arap şeyhinden kolayca teslim alarak orada çok muhkem bir kale inşa ettirdi. Aynı yıl içinde Kaptanıderyâ Piyâle Paşa kumandasındaki 120 gemiden oluşan Osmanlı donanması da İstanbul'dan hareket ederek Mora yarımadasındaki Modon üssü ile Rodos ve Midilli'den katılan gemilerle

birlikte Cerbe önlerine geldi. Karşılıklı top atışlarından sonra Türk donanmasının ikiye ayrılarak yaptığı ustalıklı manevra sayesinde kalabalık Haçlı donanması dağıtıldı (14 Mayıs 1560); bu bozgunda yetmişe yakın geminin batırıldığı, yirmi kadarının da ele geçirildiği rivayet edilir. Cerbe deniz savaşında ünlü Türk denizcilerinden Uluç Ali Reis de (Kılıç Ali Paşa) bulunmuştur. Sonuçta Barbaros Hayreddin Paşa'nın ustalığında yetişen değerli Osmanlı denizcileri, onun Preveze Zaferi'yle (1538) başlattığı Akdeniz'de Türk hâkimiyetini Cerbe zaferiyle perçinlemiş oldular. Deniz savaşını kaybeden Haçlı askerlerinin Cerbe Kalesi'ne sığınmaları üzerine kale karadan Trablusgarp Beylerbeyi Turgut Paşa'nın kuvvetleri, denizden de donanma tarafından muhasara edildi. İki ay kadar süren kuşatmadan sonra İspanyol, İtalyan, Alman ve Malta askerlerinin müdafaa ettiği kale 30 Temmuz 1560 günü alındı ve böylece fethi tamamlanan ada Trablusgarp Beylerbeyiliği'ne bağlandı; kalesi de tamir edildi. Cerbe'nin fethinden yaklaşık iki ay sonra beraberinde 4000 kadar esir, birçok düşman gemisi ve sancağıyla İstanbul'a gelen Piyâle Paşa parlak bir merasimle karşılandı ve Şehzade Selim'in (II. Selim) kızı Gevherhan Sultan'la evlendirilerek Osmanlı hânedanına damat yapıldı. 1560 tarihli Cerbe Savaşı ile ilgili en önemli kaynak, savaşa katılan Tersane kâtiplerinden Zekeriyyâzâde'nin Ferâh adlı eseridir. Ayrıca Piyâle Paşa tarafından Nidâî'ye yazdırılan Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe de onu tamamlar mahiyettedir.

Tunus'un Osmanlılar'a bağlanmasından sonra "şeyh" denilen mahallî yöneticiler tarafından idare edilen Cerbe XVII. yüzyıl başlarından itibaren bazı dış saldırılara mâruz kalmıştır. Yerli yöneticilerin Osmanlı idaresine karşı yarı bağımsız gibi davranması ise zaman zaman merkezi zor durumda bırakmıştır. XIX. yüzyılda veba salgınları ve iç isyanlar yüzünden çok sarsılan Cerbe bu asrın sonlarında Fransa tarafından işgal edilmiştir (1881). Bugün, 1955'te istiklâline kavuşan Tunus Cumhuriyeti'nin Mednîn vilâyetine bağlı olan adada yaklaşık 70.000 kişi yaşamaktadır. En önemli yerleşme merkezleri kuzeydeki Havmetüssûk ile güneydeki Ecîm kasabalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 9212; BA, MD, nr. 3, s. 187, 223, 300, 518, 625; Zekeriyyâzâde, Ferâh, Üsküdar Selimağa Ktp., nr. 768 (krş. a.e. [nşr. Orhan Şaik Gökyay], İstanbul 1980); Nidâî, Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe, British Museum, nr. 23.984; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagut – Fevzi Kurtoğlu), Ankara 1935, s. 663-669; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 347, 441; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 68, 73-74; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 357-360; II, 191-193; III, 159, ayrıca bk. İndeks; Hammer (Atâ Bey), VI, 111, 114-116, 121-126; Muhammed Ebû Râs b. Ahmed en-Nâsır, Description et histoire de Djerba (trc. Exiga), Tunus 1884; Aziz Samih, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, I, 11, 24, 69; II, 188-189, 197-209; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 364, 370, 385, 387-388; Danişmend, Kronoloji, II, 318-321; Saffet, "İkinci Cerbe Harbi Üzerine Vesîkalar", TOEM, I (1329), s. 20-34, 85-102; C. Monchicourt, "L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba", RT, XX (1913), s. 499-516, 627-653; XXI (1914), s. 14-37, 136-155, 227-246, 332-353, 419-450; Salah-Eddine Tlatli, "L'île de Djerba", a.e., XLVIII (1941), s. 1-79; XLIX (1942), s. 1-124; C. Huart, "Un document turc sur l'expédition de Djerba en 1560", JA, XI/9 (1917), s. 291-302; A. Bombaci, "La fonti turche della battaglia delle Gerbe (1560)", RSO, XIX (1946), s. 193-218; G. Yver, "Cerbe", İA, III, 105-108; J. Despois, "Djarba", EI² (Fr.), II, 470-473; R. Mantran, "Djarba", a.e., II, 473.

Abdülkadir Özcan

CERBEZE

الجربزة

Klasik ahlâk filozoflarının dört temel faziletin ilki saydıkları hikmetin ifratı kabul edilen bir ahlâk terimi.

(bk. HİKMET)

CERCERÂÎ

(bk. ABBAS b. HASAN el-CERCERÂÎ)

CERDE

جرده

Osmanlılar zamanında müslümanların güven içinde hacca gidip gelmelerini sağlamak maksadıyla kurulan hafif süvari birliği.

İslâm devletleri için hacıların yol güvenliğinin sağlanması önemli bir mesele idi. Bu sebeple çeşitli tedbirlerin alındığı bilinmektedir. Osmanlılar'da hac farîzasının düzenli bir şekilde ifasından ve idaresinden emîrü'l-hac sorumlu idi. Ayrıca bunun için cerde askeri teşkil edilmiştir. Bunları cerde başbuğu idare ederdi.

Osmanlılar hacıları kafileler halinde sevketme, belirli yerlere kaleler inşa etme faaliyetlerinin yanı sıra güvenliği

sağlamak için iki tedbir daha almışlardı. Birincisi önemli yerlere kabileler yerleştirmek, ikincisi Şam-Mekke arasında hacıların karşılanması ve korunması için bir ordu teşkil etmekti (Barbir, s. 167). Yerli halkın bazı vergi muafiyetleri karşılığında önemli yerlerin ve geçitlerin güvenliğini sağlamaları bir Osmanlı siyaseti idi. Hac kafilesi için Şam bölgesinde bu usul uygulanıyordu. Ancak bütün bu tedbirlere rağmen yerli kabileler hac kervanlarına sık sık saldırılar düzenliyorlardı. Bunu âdet haline getiren bazı kabile ve aşiretler vardı.

XVII. yüzyıla kadar cerde tabirine rastlanmamakta, bu görev muhtemelen başka bir yolla yürütülmekteydi. Cerde teşkilâtı başlangıçta Filistin bölgesinde Kudüs, Nablus ve Safed beyleri tarafından idare edilmiştir. XVIII. yüzyılda ise Trablusşam beylerbeyileri ve muhassılları cerde başbuğu olarak bu görevi üstlenmişlerdir. Nitekim Trablusşam valisine gönderilen 1159 (1746) tarihli bir fermanda, hacıların karşılanması ve güvenliklerinin sağlanması gerektiği ve bu vazife öteden beri Trablusşam valilerine havale edildiğinden kendisine de bu görevin verildiği belirtilmekte, daha önce olduğu gibi 1500 nefer askerin kapı halkından ve diğer kaynaklardan sağlanması istenmektedir (BA, MD, nr. 147, s. 287; nr.

152, s. 210). Ancak yüzyılın ortalarında Trablusşam valilerinin cerde için gerekli malî kaynağı temin etmekteki ihmalleri sebebiyle başbuğluğun Halep valisine, daha sonra da Hama sancak beyi Azmzâde Esad Paşa'ya verildiği görülmektedir. Azmzâde ailesinden başka fertlerin de cerde başbuğluğuna tayin edildiği bilinmektedir. Meselâ 1784'te Azmzâde Abdullah Paşa Cerde başbuğu idi (Vâsıf, s. 136).

Cerde birliği esas itibariyle 1500 kadar savaşçıdan meydana geliyordu. Filistin bölgesinde timar* sahiplerinin temin ettiği askerlerle cerde başbuğunun maiyeti bu rakamın dışında idi. D'Ohsson asker miktarını 15.000 olarak vermekteyse de arşiv kaynakları bu rakamı doğrulamamaktadır. Cerde birliği zilkade ve zilhicce aylarında Arabistan'da bulunurdu. Burada cerde askerinin defteri tutulur ve görevli kadı tarafından kontrol edilirdi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 13.734).

Cerde birliklerinin XVIII. yüzyıl başlarında önce hacıları Ebyârülganem'de, sonraları ise daha güvenli olması sebebiyle Hediyye'de karşıladığı ve onlara yiyecek içecek yardımında bulunduğu bilinmektedir (Barbir, s. 174). Bütün bu tedbirlere rağmen yine de bedevîlerin hacı kafilelerine yaptığı saldırılara dair arşiv kaynaklarında hayli bilgi bulunmaktadır.

Cerde teşkilâtının başlıca malî kaynağı, Filistin bölgesi ve Trablusşam eyaletinden toplanan vergilerle ihtiyaç halinde merkezden Hazîne-i Âmire veya Hazîne-i Enderûn'dan gönderilen yardımdı. Toplanan miktarın fazla olması halinde artan kısım merkeze iade edilirdi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 29.779). Merkezden gönderilen yardım hizmetin düzenli ve etkili bir şekilde ifası bakımından çok önemli idi. Nitekim 1730'da Patrona İsyanı neticesinde İstanbul'da yaşanan karışıklık, ayrıca Trablusşam eyaletinde hüküm süren kıtlık sebebiyle malî kaynağın sağlanması konusunda değişik bir yola başvurulmuş ve mukataa* sahiplerinden cerde için silâhlı 1000 kişi temin etmeleri istenmişti (BA, Ali Emîrî, III. Ahmed, nr. 3261). Diğer taraftan 1758'de yeni Trablusşam valisi Abdurrahman Paşa cerde için gerekli malî kaynağı temin edemeyince Hazîne-i Âmire'den kendisine 150.000 kuruş yardım yapılmıştı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 16.697). Ancak cerde başbuğunun malî kaynağın sağlanması ve güvenliğin temini konusundaki başarısızlıkları genellikle azledilmesine sebep olurdu.

Bu teşkilâtın ne zaman kaldırıldığı hakkında kesin bilgi bulunmamakta, ancak hac kafilelerinin güvenliğinin daha sonra düzenli ordularla sağlandığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 147, s. 287; nr. 152, s. 210; BA, Ali Emîrî, III. Ahmed, nr. 3261; BA, Cevdet-Askerî, nr. 13.734, 16.697, 29.779, 44.227; BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 4804; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II, 13, 23, 43; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 136; d'Ohsson, Tableau général, III, 274; Pakalın, I, 310-311; Abdülkarim Rāfiq, The Province of Damascus, 1723-1783, Beyrut 1966, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, s. 58; K. K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus 1708-1758, Princeton 1980, s. 10, 110, 137, 167-174.

Mehmet İpşirli

CEREHOR

جراخور

Selçuklular'da ve özellikle Osmanlı Devleti askerî teşkilâtında daha çok geri hizmetlerde geçici olarak kullanılmış olan ücretli asker.

Farsça'da "ücret, nafaka, maaş" anlamlarına gelen cerâ kelimesiyle "yiyen, yiyici" anlamındaki hōr kelimesinden meydana gelmiştir. Cerihor ve serehor şekillerinde de telaffuz edilmiştir. Ortaya çıkışı ve teşkilâtı hakkında kesin bilgi yoktur. İbn Bîbî'de ecr-hōr, cirâhōr, icrâhōr olarak geçen bu zümreden II. Gıyâseddin Keyhusrev 1243'te Moğollar'a, Muînüddin Süleyman Pervâne de Rükneddin Kılıcarslan'a karşı yaptıkları mücadelelerde faydalanmışlardır.

Osmanlı Devleti'nde de Yıldırım Bayezid tarafından Ankara Savaşı'nda (1402) Timur kuvvetlerine karşı Rumeli ve Anadolu'dan, daha ziyade gayri müslimlerden toplanmış cerehorların kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar ihtiyaca göre toplumun en hareketli kesiminden gençlerden toplanırdı. Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasından sonra garîb, azeb ve canbâzân taifeleri gibi eyalet askerleri statüsüne giren cerehorlar gönüllü olarak alındığı gibi cebren de toplanabilirdi. Firar olaylarını önlemek için de her cerehor kefile bağlanırdı. Daha sonraki dönemlerde hemen sadece kale tamiri, köprü yapımı, yol inşaatlarında ve maden ocaklarında kullanılan cerehorlar avârız vergisi karşılığı olarak da çalıştırılmışlardır. Nitekim daha 1440'larda cerehorluktan muafiyet belgelerine rastlanmaktadır.

XVI. yüzyılda cerehorlara 4 akçe civarında yevmiye veriliyordu. Belgelerden anlaşıldığına göre bu zümreye genellikle barış dönemlerinde ücret karşılığı, savaş dönemlerinde ise vergi muafiyeti çerçevesinde hizmet gördürülüyordu. Hizmetleri zamanla az ücretli rençberlik ve ırgatlık haline gelmiş olan cerehorlar XVIII. yüzyıldan sonra pek görülmemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, s. 292, 349, 373, 606, 641, 642, 652, 664, 687-688, 692; BA, MAD, nr. 7534, s. 1747; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 77, 155; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 33-34, 56, 60, 103, 119; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 76, 120-122, 161-162, 187-188; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesesselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1931 → İstanbul 1981, s. 141-142; Ahmed Refik, Türk Mimarları, İstanbul 1932, s. 121-122; Uzunçarşılı, Medhal, s. 105, 111; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 1, 3, 110, 111; Barkan, Kanunlar, s. 247, 396-397; a.mlf., “Avârız”, İA, II, 14, 15; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 183, 227, 276, 278; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 24-25; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1979, I, 78, 270, 426-427, 517; II, 110, 320, 389-390; Tahsin öz, “Murad I ile Emir Süleyman’a Ait İki Vakfiye”, TV, I/4 (1941), s. 243-244; Pál Fodor, “The Way of A Seljuq Institution to Hungary: The Cerehor”, AOH, XXXVIII/31 (1984), s. 367-399; Pakalın, I, 280; III, 175.

Abdülkadir Özcan

CERH

الجرح

Bir şahidin beyanının doğru olmadığını ortaya koyma, şahitliğinin kabulünü engelleyecek bir sebebi belirtme anlamında fıkıh terimi.

(bk. TEZKİYE)

CERH ve TA‘DÎL

الجرح والتعديل

Hadis râvilerinin dinî ve ilmî yönden tenkidini konu edinen ilim.

Tanımı, Önemi ve Hükmü. Cerh kelimesi sözlükte maddî veya mânevî olarak “yaralamak” demektir. Hadis ıstılahında ise hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fısk* ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivayetine muhalefet etmek gibi rivayetinde yer alan bir kusurundan dolayı hem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir. Râviye böyle bir kusuru nisbet eden kimseye cârih, kusurlu kişiye de mecrûh denilir. Ta‘dîl sözlükte “ılımlılık, dürüstlük; gönülde doğru olduğuna dair kanaat beliren şey” anlamına gelen adl veya adâlet kelimesinden türemiş bir masdar olup “düzeltmek, doğru hüküm vermek, tezkiye etmek” demektir. Hadis terimi olarak da “râviyi, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek” mânasını taşır. Râviyi böyle sıfatlarla niteleyene muaddil, adâlet sahibi olduğu söylenen kimseye adl veya âdil denir. Cerh ve ta‘dîl ise birtakım özel lafızlar kullanarak rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricâli ilmidir. Kaynaklarda bu ilmi ifade etmek üzere “rivayeti kabul veya reddedilecek râviler ilmi” (ma‘rifetü men tükubbile rivâyetühû ve men türaddü), “sağlam ve zayıf râviler ilmi” (ilmü’s-sikāt ve’d-duafâ’), “zayıf ve terkedilmiş râviler ilmi” (ilmü’d-duafâ’ ve’l-metrûkîn), “râvilerin sahip olması gerekli olan nitelikler ilmi” (ma‘rifetü evsâfi’r-ruvât), “râviler terazisi ilmi” (ilmü mîzâni’r-ricâl) ve “ricâl tenkidi ilmi” (ilmü nakdi’r-ricâl) gibi adlar da kullanılmıştır.

Cerh ve ta‘dîl ilmi, hadisin iki ana kısmından biri olan ve aslında sağlam hadis metnine ulaşma amacının gerçekleşmesinde bir araç sayılan isnadın kontrol sistemidir. Bu sistem sayesinde hadis nakledenlerin dinî ve ilmî ehliyetleri, dolayısıyla rivayetlerinin sağlamlığı ortaya çıkar. Bu sebeple İbnü’l-Medînî, hadis ricâlini bilmeyi ilmin yarısı olarak kabul etmiştir. “Falan zayıftır, filan yalancıdır” şeklindeki tenkitlerinden rahatsız olan

Muhammed b. Bündâr el-Cürcânî'ye Ahmed b. Hanbel'in, "Peki sen susarsan, ben konuşmazsam cahiller hadisin sağlamını sakatından nasıl ayırt edecekler?" demesi bu ilmin önemini ifade etmektedir.

Temel İslâmî ilimlerin büyük ölçüde nakle dayanması sebebiyle cerh ve ta'dîl ilmine ait kurallar kıraat, fıkıh, tarih, dil ve edebiyat gibi ilim dallarında da kullanılmıştır. Fıkıhta uygulama alanı bulan cerh ve ta'dîl, İslâm muhâkeme usulünün önemli bir konusu olan şahitlik müessesesinde "şahitlerin tezkiyesi" adıyla yer almaktadır. Âdil, hür ve dikkatli olması şart koşulan şahidin bu özelliklere sahip olup olmadığı, fıkıhta cerh ve ta'dîl yerine kullanılan tezkiye usulü ile anlaşılmaktadır.

Hadiste çok önemli bir yeri olan râviler tarihi, başlangıçta siyer, megazî veya cihad adını taşıyan bablar halinde hadis edebiyatı içinde yer alan İslâm tarihinin bir kolu idi. Bu sebeple İbn Maîn, İbnü'l-Medînî ve Buhârî gibi âlimler hadis ricâli ile ilgili eserlerine "tarih" adını vermişlerdir. Hadisçilerin cerh ve ta'dîl metotları büyük ölçüde tarih ilminde de kullanılmış, meselâ hadis râvisinde aranan adâlet ve zabt şartı tarihçide de aranmıştır. Fakat tarih ilminde bu metotlar hadis ilminde olduğu kadar başarılı bir şekilde kullanılamamıştır.

Arap dili ve edebiyatı âlimleri, dil kaynağının sıhhatini ve bu kaynaktan nakilde bulunanların ehliyetlerini tesbit ederken cerh ve ta'dîl metodunu geniş biçimde kullanmışlar, dille ilgili malzemeleri topladıkları kimselerin doğru sözlü, güvenilir ve âdil olmalarını şart koşmuşlar, bu amaçla dil ve edebiyat âlimlerinin tenkide tâbi tutulduğu tabakat kitapları telif etmişlerdir.

Gıybet olduğu gerekçesiyle râvilerin cerhedilmesine karşı çıkanlar da olmuştur. Halbuki Allah Teâlâ şahitlerin âdil ve güvenilir olmasını (bk. el-Bakara 2/282) ve fâsığın verdiği haberin doğruluğunun araştırılmasını (bk. el-Hucurât 49/12) emretmiş, Hz. Peygamber de bazı şahıslar hakkında cerh ve ta'dîl ifadeleri kullanmıştır. Meselâ kendisini ziyaret etmek isteyen bir kişiyi, "O kabilesinde kötü olarak tanınan biridir" (Buhârî, "Edeb", 38; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5) diye yermiş, Abdullah b. Ömer'i de, "Ne iyi adamdır, sâlih kişidir" (Buhârî, "Menâkıb", 19; Müslim, "Fezâil", 139, 140) diyerek övmüştür. Sahâbîler de rivayetleri Kur'an ve Sünnet'in koyduğu esaslar içinde doğru olarak tesbit etmek amacıyla son derece dindar kimseleri bile

gerektiğinde cerhetmekten kaçınmamışlardır. Zira haberler, akıllı ve sözüne güvenilir kimseler tarafından nakledildiği takdirde delil olarak kullanılabilir. Kişinin akıllı ve güvenilir olup olmadığı ise ancak tenkitle anlaşılır. Ayrıca dünya işleri için bile şahitlerin mutlaka tezkiye edilmesi gereği, dinin kaynaklarından biri olan hadisleri hata ve yalana karşı korumak için râvilerin cerhedilmesinin zorunlu olduğunu ortaya koyar. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın, "Kendilerini tenkit ettiğim kimselerin bana düşman olması, 'Yalana karşı hadislerimi niçin korumadın?' diyerek Resûlullah'ın düşman olmasından iyidir" demesi, hadis âlimlerinin ehliyetsiz râvileri cerhetmenin haram olan gıybete girmediği kanaatinde olduklarını göstermektedir.

Tarihçesi. Cerh ve ta'dîl ilminin doğuşunun ve daha sonra ayrı bir ilim haline gelişinin başlıca sebepleri, insan zaafları ve hadis uydurmacılığı hareketidir. İnsanın zaaflarından olan unutma ve yanılma, zaman zaman hadis rivayet edenlerde de görülmüştür. Öte yandan "fitne" diye anılan, Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp Hz. Ali ile Muâviye arasında devam eden ve hadis uydurmacılığını başlatan olaylar, râvilerin sıkı bir denetime tâbi tutulmasını gerekli kılmıştır. Hadis uydurmacılığının cerh ve ta'dîle kazandırdığı bu yeni boyutu İbn Sîrîn (ö. 110/728) şöyle açıklamaktadır: "Önceleri isnad aranmazdı. Ancak fitne ortaya çıktıktan sonra râvilerin adları sorulmaya başlandı. Böylece sünnet ehli olanların hadisleri alınır, bid'at ehlinin hadisleri terkedilirdi". İbn Abbas da hadislere yalan karıştırılmadan önce Hz. Peygamber'den bir söz nakledildiğinde gözlerini dört açıp kulak kesildiklerini, fakat insanlar doğru yanlış ayırımı yapmaksızın duydukları her şeyi nakletmeye başladıktan sonra sadece bildikleri rivayetlere kulak verdiklerini söylemiştir. Bu husus, cerh ve ta'dîl hareketinin hadis râvilerine yönelik ve giderek sistemleşen bir ilim haline gelmesinde hadis uydurma teşebbüslerinin önemli rolü olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber

devrinde ise ashabın, hadisleri her türlü sahtelikten uzak tutmada gösterdikleri titizlik sebebiyle birbirlerinden duydukları rivayetleri bizzat Peygamber'e sormaları gayet sınırlı bir çerçevede kalmaktaydı.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet idaresini üstlenen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali devirlerinde de cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin büyük

ölçüde haberin doğruluğunu tekit gayesiyle sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Kur'an ve Sünnet'i en iyi bilen sahâbîlerden olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir, düşülmesi muhtemel hatalara karşı, ninenin torunundan alacağı mirasla ilgili hadiste olduğu gibi, gerektiğinde râviden rivayetine dair şahit getirmesini istemiş, bu sebeple kendisi, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Zehebî tarafından râvi hakkında ilk araştırma yapan münekkit sayılmıştır.

Hz. Ömer de rivayet esnasında farkında olmadan fazla veya eksik bir şey söyleyerek daha sonra gelenlerin bunları hadis diye rivayet edip dinde tahrife sebebiyet verebilecekleri endişesiyle hadis rivayetinde sertliğe varan bir hassasiyet göstermiştir. Bazı sahâbîlerden rivayetlerine dair şahit istemesi yanında çok hadis rivayet edenleri uyarmış, Irak'a gönderdiği heyetten gittikleri yerlerde az hadis rivayet etmelerini istemiştir. Hatta fazla hadis rivayet ettikleri gerekçesiyle Abdullah b. Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ, Ebû Zer ve Ukbe b. Âmir el-Cühenî gibi sahâbîleri Medine'de alıkoyduğu rivayet edilmiş, ancak İbn Hazm bu rivayetin asılsız olduğunu ileri sürmüştür (el-İhkâm, II, 139). Hz. Ömer, hadis rivayeti konusunda ashabı bu derece sıkı kontrol altında tutması sebebiyle, İbn Hibbân tarafından râviler hakkında geniş ve ayrıntılı araştırma yapan ilk münekkit olarak kabul edilmiştir.

Ricâl tenkidinde kendisine has bir yol takip eden Hz. Ali de selefleri gibi hadis rivayetinde ihtiyatlı davranmış, "Resûlullah'a yalan isnat etmektense gökten düşmeyi tercih edeceğini" belirtmiş ve râvileri, rivayetlerini Hz. Peygamber'den duyduklarına dair yemin ettikleri takdirde onaylayacağını söylemiştir. Bu metoduyla Hz. Ali önde gelen sahâbî münekkitler arasında yer almıştır. Hulefâ-yi Râşidîn'den başka İbn Abbas, Abdullah b. Selâm, Ubâde b. Sâmit, Enes b. Mâlik ve özellikle de Hz. Âişe râvileri tenkit etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadis rivayetinde gösterdikleri titizlik ve aldıkları sıkı tedbirlerin amacı, kendilerine hadis nakledenlerin yalancılığından şüphelendikleri için onların hadis rivayet etmelerine engel olmak değil, hadis rivayetinde insan tabiatından kaynaklanan hataları önlemek veya asgariye indirmek, ayrıca fetihler sebebiyle hızla genişlemeye başlayan İslâm coğrafyasında bulunan İslâm düşmanlarının, münafıkların ve mürtedlerin, maksatlarına uygun hadisler icat etme ihtimali gibi dıştan gelebilecek düşmanca davranışlara karşı koymaktır. Çünkü bu dönemde hiçbir sahâbînin diğerini kasıtlı olarak yalan söylemekle itham

ettiği vâki değildir. Berâ b. Âzib, sahâbeden hadis duyanların bu hadisleri duymayanlara ilettiğini, fakat onların yalan söylemediğini belirtmiştir. Enes b. Mâlik, naklettiği bir hadisi Resûlullah'tan bizzat işitip işitmediği kendisine sorulduğunda kızmış, "Biz birbirimize yalan söylemezdik" demiştir. İmrân b. Husayn ise kesinlikle hadis uydurmadıklarını, fakat farkına varmadan bazı hatalara düştüklerini itiraf etmiştir. Hz. Ömer, rivayetlerine dair kendilerinden şahit istediği Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile Übey b. Kâ'b'a, bu davranışıyla onları yalancılıkla itham etmediğini söylemiş, ancak Resûlullah'tan hadis nakletmenin zor bir iş olduğunu, insanların bu rivayetlere dayanarak yanlış bir harekette bulunmalarından endişe ettiği için bu yola başvurduğunu belirtme ihtiyacını duymuştur. Hz. Ali'nin râvilere yemin teklif etmesi de onları yalancı kabul ettiği için değil rivayetlerinde gevşek davranmalarına engel olmak içindir.

Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle başlayıp devam eden iç karışıklıklar, hadis râvilerinin daha dikkatli bir şekilde incelenmesini gerektirmiş ve o zamana kadar pek aranmayan isnad uygulamasını zorunlu hale getirmiştir. Böylece meselenin odak noktasını oluşturan isnadın ortaya çıkması ile cerh ve ta'dîl faaliyetleri belirginleşerek daha sistemli bir merhaleye ulaşmıştır.

Ashap devrinde görülen tenkitlerin sebebi genellikle unutkanlık, yanılma, hadisi iyi anlayamama veya iyi ezberleyememe gibi zekâ ve kabiliyet farklılığından doğan tabii hatalardır. Bununla birlikte bazı sahâbîlerin nâdiren de olsa "yalan" (kizb) kelimesini kullanarak birbirlerini tenkit ettikleri görülmektedir. Ancak konuyu öncelikle dil yönünden ele alan hadis âlimleri, yaygın olarak "yalancılık" anlamında kullanılan kizb kelimesinin "hata ve yanılma" mânasına da geldiğini tesbit etmişlerdir. Bâcî, Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî gibi âlimler bu kanaati paylaşmaktadırlar. Diğer taraftan İbn Abdülberr'in de belirttiği gibi ashap ve ulemâ arasında cereyan eden bu gibi sözler, kızgınlıkla söylenen sözler olarak da kabul edilebilir.

Hz. Peygamber'in vefatı ile başlayıp yaklaşık 150 (767) yılına kadar devam eden tâbiîn dönemi râvileri, rivayet ettikleri hadisleri iyi anlayan ve ezberleyen güvenilir ve doğru sözlü kimseler olduğu için aralarında tenkide uğrayanların sayısı azdır. Bununla birlikte içlerinde hatasından dolayı tenkit

edilenler yanında Hâricî, Şiî ve Kaderî fırkalarının elebaşısı olan bid‘atçılar da vardır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar hayatta olan orta ve küçük yaşlı tâbiîler içinde zabt ve adâlet yönüyle de cerhedilmiş râvilerin sayısı giderek artmıştır. Ashabın tenkit metodunu örnek alan tâbiîn münekkitleri arasında Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Urve b. Zübeyr, Süleyman b. Yesâr, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Hârice b. Zeyd b. Sâbit, Tâvûs b. Keysân, Şa‘bî, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Urve ve A‘meş’i (ö. 148/765) saymak mümkündür.

Tâbiîn devrinde de şifahî olarak yürütülen cerh ve ta‘dîl faaliyetleri müstakil bir ilim halini alacak şekilde gelişmemekle beraber yaşanan çekişme ve kargaşa ortamı, bu neslin ağır bir tenkitçilik yükünü omuzlamasını gerektirmiştir. Bu dönemdeki tenkitçiliğin en önemli özelliği, Hz. Peygamber’in hadislerini siyasî ve itikadî amaçlarla kullanma girişimleri karşısında râvinin zabt yanında adâlet yönüyle de tenkide tâbi tutulmasıdır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren başlayan tebeu’t-tâbiîn devriyle hadis tenkitçiliği yeni bir safhaya girmiştir. Bu dönemde İslâm coğrafyasında değişik merkezlerde tenkitçilik ekolleri daha da belirginleşmiş, hadis rivayetiyle uğraşanlar çoğaldıkça tenkide uğrayanların sayısı da artmış ve pek çok münekkit hadisçi yetişmiştir. Bid‘at, taassup, felsefe ve ilhâd* hareketlerinin yaygınlaşmasıyla hadis uydurmacılığı da artmıştır. Daha önceki devirle kıyaslanmayacak

derecede yaygınlaşıp önem kazanan ilim yolculukları, münekkitlerin belli bir yörede kalmayıp bütün ilim merkezlerini dolaşarak sened ve râvi soruşturması yapmasına zemin hazırlamış, bu sebeple de dönemin münekkitleri belli bir bölgenin râvileri hakkında değil genel olarak bütün râviler hakkında kanaat belirtmişlerdir.

Tenkit faaliyetleri tebeu’t-tâbiîn döneminde tedvîn edilmeye başlanmış ve ilk defa Basra’da Yahyâ b. Saîd el-Kattân cerh ve ta‘dîl ile ilgili sözlerini yazılı olarak bir araya getirmiştir. Bu dönemde râvi tenkidiyle uğraşan

âlimler arasında Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, Vekî' b. Cerrâh, Basra'da Şu'be b. Haccâc ve Abdurrahman b. Mehdî, Horasan'da Abdullah b. Mübârek, Medine'de Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne, Dımaşk'ta Abdurrahman el-Evzâî ve Mısır'da Leys b. Sa'd'ın adları zikredilebilir. Bunlardan, kendilerini tenkitçiliğe adamış olan Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile İbn Mehdî'nin tenkidine uğrayanların rivayetleri kesinlikle reddedilmiş, iyi kabul ettikleri de güvenilir ve makbul sayılmıştır.

Cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin müstakil bir ilim olarak kabul edilmeye başlandığı tebeu't-tâbiîn dönemi 220 (835) civarında sona ermiş, bunu takip eden yıllarda İbn Sa'd ile (ö. 230/845) başlayan ve aynı yüzyılın son çeyreğine kadar devam eden zaman dilimi, mütehassıs eleman ve eser tasnifi bakımından bu ilmin altın çağı sayılmıştır. Bu dönemde Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin temsil ettiği iki tabaka bu sahadaki gelişmelerin zirvesidir. Aynı devrede genellikle tarih, tabakat, ilel, ma'rifetü'r-ricâl ve suâlât gibi adlarla, önceki münekkitlerin tenkit ve ictihadlarını da ihtiva edecek şekilde cerh ve ta'dîl eserleri telif edilmiş, ayrıca cerh ve ta'dîl ilminin genel kuralları ve kendine has lafızları teşekkül etmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere İbn Sa'd, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye ve Amr b. Ali el-Fellâs gibi âlimler bu devrin ünlü münekkitlerindendir. Daha sonraki devrin önde gelen tenkitçileri arasında Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (ö. 255/868), Buhârî, Zühlî, Ebû İshak el-Cûzcânî, Ebü'l-Hasan el-İclî, Müslim b. Haccâc, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Bakī b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Îsâ et-Tirmizî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, İbrâhim el-Harbî, İbn Ebû Âsım, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir el-Bezzâr, Sâlih Cezere, Ebû Bekir el-Firyâbî, Nesâî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, İbnü'l-Cârûd, İbn Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme, Ebû Ca'fer el-Ukaylî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Hibbân, Taberânî, İbn Adî el-Cürcânî, Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim el-İsmâilî, Ebü'l-Feth el-Ezdî, Ebû Ahmed Hâkim el-Kebîr ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi münekkitler yer alır.

Cerh ve ta'dîle dair orijinal çalışmalar IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru büyük ölçüde tamamlanmış, daha sonraki çalışmalar genellikle önceki eserler üzerinde cem' ve ihtisar şeklinde yürütülmüştür. Bunun en önemli sebebi hadis külliyatı tasnifinin sona ermesi, râvilerin durumlarının açıklığa kavuşmuş olmasıdır. Cerh ve ta'dîl çalışmalarında daha çok taklit

karakterinin hâkim olmaya başladığı V. (XI.) yüzyılda Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), İbn Ebü'l-Fevâris, Ebû Bekir el-Berkānî, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Ebû Bekir el-Beyhakī, İbn Hazm, İbn Abdülber enNemerî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Mâkûlâ diye tanınan Ali b. Hibetullah (ö. 475/1082) gibi münekkitler yetişmiştir. Daha sonraki devirlerin tanınmış münekkitleri arasında Kādî İyâz (ö. 544/1149), Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Beşküvâl, Ebû Mûsâ el-Medînî, Ebû Bekir el-Hâzimî, İbnü'l-Kattân el-Mağribî, İbnü's-Salâh, Münzirî, Takıyyüddin İbn Dakīku'l-Îd, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, Sehâvî ve Süyûtî (ö. 911/1505) sayılabilir. Bu münekkitler, ya Yahyâ b. Maîn ve İbn Ebû Hâtim er-Râzî gibi bütün râvileri veya Mâlik b. Enes ve Şu'be b. Haccâc gibi râvilerin çoğunu, yahut da Şâfiî ve İbn Uyeyne gibi gerektiğinde bazı râvileri cerh ve ta'dîle tâbi tutmuşlardır. Tenkit tarzı itibariyle bir kısmı ta'dîlde aşırı temkin ve hassasiyet göstererek basit bir iki hatasından dolayı râviyi hemen cerhetme yolunu tutmuş, bazıları ılımlı hareket etmiş, bazıları da tenkitte oldukça gevşek davranmışlardır.

Cerh ve Ta'dîl Konuları. A) Münekkit Açısından. Hadis âlimleri, cerh ve ta'dîl ile uğraşacak münekkitlerin bilgili, doğru sözlü, tarafsız, iyi niyetli, cerh ve ta'dîl sebepleriyle cerh ve ta'dîl lafızlarının anlamını bilen, takvâ sahibi kimseler olmasını şart koşmuşlardır. Bu temel şartlar yanında tenkitte ölçülü ve ılımlı olmayı, râvinin cerhiyle birlikte varsa iyi yönlerini de belirtmeyi ve gerektiğinde gereği kadar cerhetmeyi tenkitçiliğin âdâbından saymışlardır. Güvenilir olmayan bir münekkidin âdil bir râviyi cerhedemeyeceği, âdil ve dikkatli olmayanın cerh ve ta'dîlinin kabul edilemeyeceği, hangi sebeple olursa olsun tutuculuktan, kin, öfke ve rekabet duygusundan kaynaklanan tenkitlerin geçerli sayılamayacağı belirtilmiştir. Ali b. Medînî, bu konunun dini ilgilendiren çok önemli bir mesele olduğunu ifade ederek kendi babasının, Ebû Dâvûd ise oğlunun hadis rivayetinde zayıf olduğunu söylemekten çekinmemiş, Zeyd b. Ebû Üneyse de kardeşi Yahyâ'yı yalancı diye cerhetmek suretiyle en güzel tarafsızlık örneğini vermiştir. Münekkidin ayrıca diğer münekkitlerin özel olarak kullandıkları tenkit lafızlarını iyi bilmesi, böylece cerh amacıyla söylenmemiş bir ifadeyi cerh mânasında anlama hatasına düşmemesi gerekir. Tenkitçilerin tenkit lafızları üzerindeki ihtisasının iyi araştırılması

gerektiğini belirten Tâceddin es-Sübkî, cerh ve ta‘dîl lafızlarının ifade ettiği mânaları, özellikle örflere göre anlamı değişen, bazan övgü bazan da yergi ifade eden lafızları iyi bilmenin ancak ilimle bütünleşmiş kimselerin erişebileceği zor bir sanat olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan münekkit râviyi uygun mertebeye yerleştirirken aşırılığa kaçmamalıdır. Dinî açıdan cerhine ihtiyaç bulunmayanları cerhetmek veya râvinin kusurlarını gereğinden fazla sayıp dökmek, hatta sadece bir kusuru ile cerhi mümkün ve yeterli iken daha başka kusurlarını ortaya çıkarmak gibi davranışlarla İslâmî tenkit zihniyetine ve ahlâka aykırı davranmamalıdır. Bundan dolayı Şâfiî, Buhârî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi münekkitler tenkitlerinde kırıcı olmamaya özen göstermişlerdir. Münekkitlerin söz konusu hatalara düşebilecekleri dikkate alınarak cerh ve ta‘dîllerin kabulünde temkinli davranılmalıdır. Münekkidin cerhini kabule engel bir sebep bulunabileceği düşüncesiyle bazı münekkitlerin sözüne dayanarak râvilerin hemen cerhedilmemesi ve konu üzerinde titizlikle durulması gerektiği belirtilmiştir. Ünlü bir bilgin veya önde gelen bir hadisçi olsa bile her târihin her râvi hakkındaki sözü dikkate alınmamalıdır. Zira bir râviyi cerheden kimsenin bizzat kendisinin cerhedilmiş olması, tenkitlerinde aşırı müsamahakâr veya katı davranması, yahut tarafgirlik, taassup, kin, haset ve düşmanlık gibi sübjektif unsurlara yer

vererek cerh sebebi sayılmayan davranışlarla râviyi tenkit etmesi mümkündür.

B) Râvi Açısından. Hadis ve fıkıh âlimleri, bir râvinin rivayetini kabul edebilmek için onun adâlet ve zabt sahibi olmasını şart koşmuşlardır. Adâlet râvinin Allah’ın emirlerine uyması, yasaklarından kaçınması, onur kırıcı davranışlardan uzak durması demektir. Âdil bir kimsenin, durumu bilinmeyen başka bir şahsın âdil olduğunu belirtmesi (tezkiye*) râvinin adâletini gösterir. Bu işi yapan kimseye müzekkî veya muaddil denir. Râvilerin adâleti genellikle tezkiye yoluyla tesbit edilir. Ancak hadis ve usul bilginleri, şehâdet ve rivayete bakış açılarına göre, tezkiye için gerekli müzekkî sayısının bir veya iki kişi olması gerektiği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bazıları da bir râvinin hadisinin, cerh edilen râvilerin hadislerinin bulunmadığı Sahîh-i Buhârî veya Sahîh-i Müslim’de yer almasının o râvi için ta‘dîl anlamına geldiğini söylemişlerdir.

Zabt, râvinin işittiği bir hadisi -aradan uzun süre geçse de-her türlü değişiklikten koruyarak istendiği anda hatırlayıp rivayet edecek şekilde hâfızasında tutabilme yeteneğidir. Hadis âlimleri, râvinin dinen güvenilir olmasını başta gelen şart olarak ileri sürmüşler, ancak bunu yeterli görmeyerek dindarlıkları ile meşhur pek çok râvinin rivayetini ilmî bakımdan güvenilir olmadıkları gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Ebü'z-Zinâd, Medine'de hepsi de güvenilir olan yaklaşık 100 kişiye rastladığını, fakat rivayete ehil olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını söylemiştir. İmam Mâlik de Mescidi Nebevî'de hadis rivayet eden yetmiş kişiyle karşılaştığını, her birinin kendisine hazine teslim edilecek kadar emin olduğunu, fakat rivayete ehil olmadıkları için hiçbirinden hadis almadığını belirtmiştir. İbnü'l-Mübârek, bir mecliste Abbâd b. Kesîr'den söz açıldığında dindarlığını över, fakat kendisinden hadis alınmamasını öğütlerdi.

Râvinin zabt sahibi olup olmadığı, rivayetlerinin sika* râvilerin rivayetleriyle mukayesesi veya râvinin denenmesiyle tesbit edilir. Abdurrahman b. Mehdî ve diğer bazı âlimler râvileri zabtlarına göre, hıfz ve itkan sahibi olanlar, bazan yanılsa da hadisleri genellikle sahih olanlar ve çoğu zaman yanılanlar şeklinde üç katagoriye ayırırlar. Râvilerin bu şekilde gruplandırılması, adâlet gibi zabtın da değişken bir nitelik olduğunu gösterir. Bu değişkenlik râviler arasında olabileceği gibi bir râvinin hayatının farklı devrelerinde bunama ve yaşlılık gibi sebeplere bağlı olarak da meydana gelebilir. Râvinin zabtının değişmesiyle rivayet ettiği hadisin sıhhat derecesi de değişmekte ve ona göre adlandırılmaktadır. Sehâvî, "hasen lizâtihî" olan hadisin râvilerindeki zabtın sahih hadis râvilerindeki zabttan eksik olduğunu, bundan başka arada bir fark bulunmadığını ifade etmiştir (ayrıca bk. ZABT).

C) Râvinin Kusurları. İbn Hacer, râvinin cerhine sebep olan kusurları beşi adâlet, beşi de zabt sıfatıyla ilgili olmak üzere on grupta toplamış ve bunları kusurun ehemmiyet derecesine göre sıralamıştır. Adâlet sıfatıyla ilgili kusurlardan olan yalancılık, râvinin uydurduğu bir hadisi Hz. Peygamber'e isnat etmesidir. Hadis rivayetinde kasıtlı olarak yalan söylemek râvinin adâletini yok eden en ağır cerh sebebidir. Yalancılığı tesbit edilen râvinin rivayeti bu suçtan tövbe etse bile bir daha kabul edilmez. Hz. Peygamber'e yalan isnat ettiği kesin şekilde bilinmemekle birlikte genel olarak

yalancılıkla itham edilen râvinin rivayeti de terkedilir (bk. KİZB). Büyük günah işlemek veya küçük günah işlemekte ısrar etmek suretiyle Allah'ın emirlerine uymamak (fısk) ve yalancılığı mubah sayarak mezhebinin propagandasını yapacak şekilde bid'atçı olmak râvinin adâlet sıfatıyla ilgili kusurlardandır. Râvinin şahsının veya halinin bilinmemesi de bir kusurdur (bk. CEHÂLET).

Zabt sıfatıyla ilgili kusurlardan biri râvinin çok yanılmasıdır (bk. GALAT). Münekkitler kasıtlı olmayan ve aşırılığa kaçmayan hataları hoş görüyle karşılamışlar, ancak hatada ısrar etmeyi hatadan daha büyük bir cerh sebebi sayarak böyle bir râvinin bütün rivayetlerinin geçersiz olduğunu ve artık hadisinin yazılamayacağını belirtmişlerdir. Rivayet ettiği kitapta yanlışlık olduğunu söyleyenlere hemen inanmak ve kendisine empoze edilen hadisi alıp yazmak (gaflet*), "tahdis" kurallarını bilmemekten dolayı farklı derece ve mertebedeki rivayetleri veya râvileri birbirine karıştırmak (vehim*) zabtın yetersiz olduğunu gösterir.

Zayıf bir râvinin sika râvilere veya sika bir râvinin kendisinden daha sika olan râvilerin rivayetlerine aykırı hadis nakletmesi (muhalefet*), sika olarak bilinen bir râvinin akıl ve hâfızasında meydana gelen bozukluk sebebiyle rivayetlerinde çok hataya düşmesi de (sûü'l-hıfz*) râvi için cerh sebebi sayılır.

D) Cerh ve Ta'dîl Sebebinin Açıklanması. Râviler hakkındaki cerh ve ta'dîller, gerekçelerinin açıklanıp açıklanmaması bakımından ikiye ayrılır. Ehli tarafından yapılan ve geçerli sebeplere dayanan cerh ve ta'dîllerin kabulünde ihtilâf yoktur. Gerekçeleri açıklanmayan, "müphem cerh ve ta'dîl" diye adlandırılan tenkitlerin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ise şu görüşler ileri sürülmüştür: 1. İslâm âlimlerinin çoğuna göre, gerekli şartları taşıyan münekkidin gerekçesini belirtmediği ta'dîl makbul olmakla beraber böyle bir cerh makbul değildir. Buna göre râvinin adâletini gösteren sebepleri teker teker saymak zor olduğundan mücmel ta'dîlin kabul edilmesi gerekir. Halbuki cerh için bir tek sebep söylemek kolay ve yeterlidir. Ayrıca cerh sebebi sayılabilecek davranışlar konusunda münekkitlerin aynı fikirde olmayıp bazılarınca cerh sebebi kabul edilen bir davranışın diğerlerince cerh sebebi sayılmaması, cerhin gerekçesini açıklama zaruretini ortaya çıkarmaktadır. 2. Yaygın görüşün aksine ta'dîl

sebebini açıklamak gerekir, cerh sebebinin açıklanması gerekli değildir. Çünkü genellikle dış durumuna bakılarak ta‘dîl edilen râvide ta‘dîl sebebinin yapmacık davranışlara dayanması ihtimalinden dolayı ta‘dîl gerekçesinin açıklanmasına ihtiyaç vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî bu görüştedir. 3. Münekkidin aslında cerh veya ta‘dîli gerektirmeyen bir sebebe dayanarak râviyi cerh veya ta‘dîl etmesi mümkün olduğu için hem cerhin hem de ta‘dîlin gerekçesi açıklanmalıdır. Hatîb el-Bağdâdî ve usulcüler bu görüşü kabul etmişlerdir. 4. Cerh ve ta‘dîl sebeplerini iyi bilen, basîretli, itikadı sağlam bir münekkidin cerh ve ta‘dîlin gerekçesini açıklaması şart değildir. Hatîb el-Bağdâdî, Bâkıllânî, Zeynüddin el-Irâkī ve Ömer b. Raslân el-Bulkīnî gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.

E) Cerh ve Ta‘dîlin Teâruzu. Bir râvi hakkında bağdaştırılamayacak tarzda hem cerh hem de ta‘dîl bulunabilir. Böyle bir durum (teâruz*), ya aynı münekkidin veya ayrı münekkitlerin tenkitlerinden kaynaklanabilir. Aynı münekkidin tenkitlerinde teâruz olması halinde ictihadında değişiklik söz konusu olduğu için sonraki tenkidine göre hüküm verilir. Farklı münekkitlerin bir râvi hakkındaki tenkitlerinde teâruz varsa yaygın görüşe göre ta‘dîl edenler sayıca çok olsa bile gerekçesi açıklanan cerh, gerekçesi belirtilmeyen ta‘dîle tercih edilir. Ta‘dîl edenlerin cerhedenlerden fazla olması halinde muaddillerin çokluğu ta‘dîlin doğruluğunu, cârihlerin azlığı ise cerhin zayıflığını göstereceği için ta‘dîlin tercih edileceğini söyleyenler de olmuştur. Bazıları da teâruz halindeki cerh ve ta‘dîlden hangisinin tercih edileceğinin tercihe imkân veren bir sebeple anlaşılabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Öte yandan bir muhaddisin rivayet ettiği hadisle amel edip fetva vermesi, o hadisin sahih, râvilerinin de âdil olduğunu göstermeyeceği gibi amel ve fetvasının rivayetine aykırı olması da söz konusu hadisin sahih ve râvilerinin âdil olmadığı anlamına gelmez. Çünkü muhaddisin bir hadisle amel edip fetva vermesi ihtiyat için olabileceği gibi rivayetine uygun düşen icmâ ve kıyas gibi başka bir delile veya tergīb ve terhîb*e dair hadislerle ameli câiz görmesine dayanabilir. Râvinin, kendi rivayetiyle amel etmeyip fetva vermemesi de teâruz veya nesih gibi amele mâni bir halin, yahut naklettiği habere aykırı olan başka bir haberin bulunması gibi bir durumdan

kaynaklanabilir.

Râvilerin rivayet ettikleri hadisleri unutkanlık, yanılma veya yalanlama gibi sebeplerle inkâr ettikleri de olmuştur. Hocanın talebesine yaptığı rivayeti inkâr etmesi demek olan bu durumun râvinin adâletini etkileyip etkilemeyeceği tartışılmıştır. Hoca ve talebenin her ikisinin de sika olması şartıyla hoca rivayetini kesin bir dille inkâr ederse iki kesin ifade çatışmış olur. Bu durumda asıl olan hocanın sözü dikkate alınarak fer‘ konumundaki râvinin rivayeti terkedilir. Ancak bu durum râvinin cerhini ve diğer rivayetlerinin reddini gerektirmez.

Cerh ve Ta‘dîl Lafızları. Münekkitler, cerh ve ta‘dîl ilminin kurallarına göre tenkit ettikleri kimselerin rivayetlerinin kabulünü veya reddini gerektiren ictihadî hükümleri ifade etmek üzere bazı tabirler kullanmışlardır. Bilindiği kadarıyla bu tabirleri ilk defa derleyen ve ifade ettikleri hükümlere göre sınıflandıran müellif İbn Ebû Hâtim er-Râzî'dir. Onun tasnifi daha sonraki müelliflerin taksimine de esas teşkil etmiş, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi muhaddisler bu tasnifi olduğu gibi alırken Zehebî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Sehâvî ve Süyûtî bu lafızları daha ayrıntılı bir şekilde tasnif etmişlerdir. Bunların içinde en ayrıntılı tasnif Sehâvî, Süyûtî ve Sindî'nin İbn Hacer'i esas alarak yaptıkları aşağıdaki taksimdir:

A) Ta‘dîl Lafızları. Birinci mertebe. "Evseku'n-nâs" (insanların en güveniliridir), "esbetü'n-nâs" (insanların en sağlamıdır), "ileyhi'l-müntehâ fi't-tesebbüt" (sağlamlığın zirvesindedir), "lâ ahade esbete minh" (ondan daha sağlamı yoktur), "men mislü fülân" (onun gibisi var mı?), "fülânün lâ yüs'elü anh" (falan râvi nasıldır diye sorulmaz), "lâ a‘rifü lehû nazîran fi'd-dünyâ" (dünyada bir benzerini tanımıyorum), "fülânün asdeku men edrektü mine'l-beşer" (falanca, insanlar içinde karşılaştığım en doğru sözlü râvidir).

İkinci mertebe. "Sikatün sikatün" (çok güvenilirdir), "sikatün sebtün" (güvenilir ve sağlamdır), "sikatün hüccetün" (kendisi güvenilir, hadisi delildir), "sikatün hâfizun" (sağlam bir hadis hâfızıdır), "sebtün hüccetün" (sağlamdır ve hadisi delildir), "sikatün mutkınün" (güvenilir ve sağlamdır), "sikatün me'mûnün", "sebtün hüccetün", "sâhibü hadîsin" (çok güvenilir, sağlam ve rivayeti delil olarak kullanılan bir hadisçidir) gibi râvinin tam

anlamıyla sağlam ve güvenilirliğini gösteren aynı veya farklı ta‘dîl lafızlarının tekrar edilmesi İbn Hacer'e göre ikinci, Zehebî'ye göre birinci derece ta‘dîl ifadeleridir.

Üçüncü mertebe. "Sikatün", "sebtün", "keennehû mushafün" (mushaf gibi sağlamdır), "hüccetün", "mutkınün", "adlün hâfizun", "adlün zâbitün", "imâmün" (hadiste liderdir), "mîzânün" (hadisin sağlamlığını terazi gibi tartar), "kabbânün" (hadisin sıhhatini kantar gibi tartar), "cihbizün" (hadis uzmanıdır), "fârisü'l-hadîs" (hadiste mâhirdir) gibi râvinin adâlet ve zabtının tam olduğunu gösteren lafızlardır.

Dördüncü mertebe. "Sadûkun" (doğru sözlüdür), "lâ be'se bih" veya "leyse bihî be's" (zararı yok), "hıyârun" (çok iyi bir insandır), "hıyârü'l-halk", "hayyirun" (çok iyi bir insandır). Râvinin tam anlamıyla zabt sahibi olmadığını gösteren bu lafızlar Zehebî ve Irâkī'nin sıralamasında üçüncü, Sehâvî'ninkinde ise beşinci mertebede yer alır.

Beşinci mertebe. "Mahallühû es-sıdk" (böylesine sâdık denebilir), "şeyhun" (rivayeti terkedilmez, fakat tek başına da delil olmaz), "ile's-sıdkı mâ hüve" (hadisi sıhhatten uzak değildir), "ceyyidü'l-hadîs" (hadisi sahih hadise yakındır), "mukāribü'l-hadîs" veya "mukārebü'l-hadîs" (hadisi şâz ve münker değildir), "sadûkun lehû evhâm" (yanlışları çok bir sadûktur), "sadûkun yehimü" (yanılır bir sadûktur), "vasatun" veya "şeyhun vasatun" (orta halli bir râvidir).

Altıncı mertebe. "Sâlihu'l-hadîs" (hadisi delil olarak kullanılabilir), "sadûkun inşâallah" (doğru sözlü olduğunu sanırım), "ercû ennehû lâ be'se bih" (umarım ki bir zararı yok), "mâ a‘lemü bihî be'sen" (bir sakıncası olduğunu bilmiyorum), "leyse bi-baîdin mine's-savâb" (hadisi sahih olmaktan uzak değildir), "suveylihun" (hadisi delil olabilir), "makbûlün" (hadisi kabul edilebilir), "yurvâ hadîsüh" (hadisi rivayet edilebilir), "yüktebü hadîsüh" (hadisi i‘tibar* için yazılabilir), "yu‘teberu bih" (hadisi i‘tibar için alınabilir) gibi en hafif cerh lafızlarına yakın ta‘dîl ifadeleridir.

Bu tasnifte beşinci ve altıncı mertebedeki ta‘dîl lafızlarını Zehebî ve Irâkī dördüncü mertebede, Sehâvî ise altıncı mertebede birleştirmişlerdir.

Sehâvî ta‘dîl mertebelerinin hükmünü şöyle açıklamıştır: “İlk dört mertebedeki lafızlarla ta‘dîl edilen râvilerin hadisleri delildir. Beşinci mertebede yer alan, râvinin zabtına işaret etmeyen lafızlarla ta‘dîl edilenlerin rivayetleri tek başına delil olamaz; hadisleri i‘tibar için yazılabilir. Haklarında altıncı mertebedeki ta‘dîl lafızları kullanılan râvilerin hükmü beşinci mertebenin de altındadır, bazılarının hadisi i‘tibar için yazılabilir”. Ahmed Muhammed Şâkir de bu lafızları başka bir açıdan değerlendirmiş, ilk üç mertebedeki lafızlarla ta‘dîl edilen râvilerin hadislerinin birinci derecede sahih olup çoğunun Sahîhayn’da bulunduğunu, dördüncü mertebedeki lafızlarla ta‘dîl edilen râvilere ait hadislerin Tirmizî’nin “hasen” dediği ikinci derecede sahih olduğunu, beşinci ve altıncı mertebe lafızlarıyla ta‘dîl edilenlerin hadislerinin başka tariklerden takviye edilmedikçe merdud sayıldığını, fakat başka tariklerden desteklenirse “hasen li-gayrihî” derecesine yükseleceğini söylemiştir.

B) Cerh Lafızları. Birinci mertebe. “Fîhi makālün” (hakkında söz edilmiştir), “fîhi da‘fün” (biraz zayıftır), “fî hadîsihî da‘fün” (hadisinde zayıflık vardır), “ta‘rifü ve tünkiru” (bir bakarsın ma‘ruf, bir bakarsın münker hadis rivayet eder), “leyse bizâke’l-kaviy” (pek kuvvetli değildir) veya “leyse bi’l-metîn” yahut “leyse bi’l-kaviy” (kuvvetli değildir), “leyse bi-hüccetin” (hadisi delil olmaz), “leyse bi-umdetin” (hadisine güvenilmez), “leyse bi’l-mardiy” (hadisleri hoş değil), “fîhi hulfün” (güvenilirliğinde ihtilâf vardır), “taanû fîh” veya “tekellemû fîh” (hakkında tenkit vardır), “leyse bi-me’mûnin” (güvenilir değildir), “li’d-da‘fi mâ hüve” (zayıflıktan uzak değildir), “seyyiü’l-hıfz” (hâfızası iyi değildir), “leyse yahmedûnehû” (onu övmüyorlar), “leyse bi’l-hâfız” (hadis hâfızı değildir), “fî hadîsihî şey’ün” (hadisinde hafif bir kusur vardır), “fîhi cehâletün” (kendisinde meçhullük vardır), “fîhi ednâ makālün” (hakkında hafif bir cerh vardır), “gayruhû evseku minh” (başkaları ondan daha güvenilirdir), “mechûlün” (bilinmeyen bir râvidir), “lâ edrî mâ hüve” (kim olduğunu bilmiyorum). “Leyse min ibili’l-kabbâb”, “leyse min cimâli’l-mehâmil” veya “leyse min cemmâzâti’l-mehâmil” (pek sağlam ve güvenilir değildir) ifadeleriyle “fîhi nazarun” (durumu şüphelidir) ve “seketû anh” (münekkitler hakkında herhangi bir şey söylememiştir) lafızları, ayrıca “leyyinü’l-hadîs” veya “fîhi lîn” (hadisinde gevşeklik vardır) tabirleri en hafif cerh ifadeleridir. Ancak Buhârî “fîhi nazar” ve “seketû anh” lafızlarını hadisleri terkedilen kimseler

hakkında kullanır. Dârekutnî ise “leyyinü’l-hadîs” ve “fîhi lîn” tabirleriyle râvinin adâletini yok etmeyecek çok hafif bir cerhi kasteder.

İkinci mertebe. “Fülânün daîfün” (falan râvi zayıftır), “da‘‘afûhü” (münekkitler onun zayıf olduğunu söylemişlerdir), “hadîsuhû münkerun” (hadisi münkerdir), “lehû mâ yünkeru” veya “lehû menâkîru” (münker bazı hadisleri vardır), “muztaribü’l-hadîs” (hadislerinde dengesizlik vardır), “vâhin” (zayıf bir râvidir), “lâ yuhteccü bih” (hadisi delil olmaz).

Üçüncü mertebe. “Rudde hadîsüh”, “merdûdü’l-hadîs”, “reddû hadîseh”, “tarahû hadiseh”, “muttarahu’l-hadîs” veya “matrûhu’l-hadîs” (hadisini terkettiler), “irmi bih” (kaldır at), “lâ şey’e” veya “leyse bi-şey’in” (hiçbir şey değil), “la yüsâvî felsen” (bir para etmez), “lâ yüsâvî felseyn” (iki para etmez), “lâ yüsâvî nevâten” (bir çekirdek etmez), “lâ yüsâvî ba‘raten” (bir tezek bile etmez), “tâlifün” (helâk olmuştur), “vâhin bi-merre” (büsbütün zayıftır), “lâ yüktebü hadîsüh” (hadisi hiçbir şekilde yazılmaz), “lâ tahillü’r-rivâyetü anh” (ondan hadis almak helâl değildir), “lâ tahillü kitâbetü hadîsih” (ondan hadis yazmak helâl değildir) lafızları ve ayrıca Buhârî’ye göre “münkerü’l-hadîs” lafzı üçüncü derecede cerh ifade eder.

Dördüncü mertebe. “Müttehemün bi’l-kizb” (yalancılıkla itham edilmiştir), “müttehemün bi’l-vaz‘” (hadis uydurmakla itham edilmiştir), “yesriku’l-hadîs” (bir hocadan almadığı hadisi ondan almış gibi rivayet eder), “hâlikün”, “sâkitün” veya “zâhibü’l-hadîs” (hadisi terkedilmiştir), “terekûhü” veya “metrûkü’l-hadîs” (hadisi terkedilmiştir), “mücmaun alâ terkih” (ittifakla terkedilmiştir), “mûdin” (helâk olmuştur), “hüve alâ yedey adl” (mahvolmuştur), “gayru sikatin velâ me’mûnin” veya “leyse bi-sikatin” (güvenilir değildir), “lâ yu‘teberu bih” veya “lâ yu‘teberu bi-hadîsih” (hadisi i‘tibar için bile yazılmaz) ve -Buhârî’ye göre- “fîhi nazar” (durumu şüphelidir), “seketû anh” (hakkında herhangi bir şey söylenmemiştir).

Beşinci mertebe. “Kezzâb”, “vazzâ‘”, “deccâl” veya “effâk” (yalancı ve iftiracıdır), “yekzibü” (yalan söyler), “yüsebbicü’l-hadîs”, “yedau’l-hadîs”, “yahteliku’l-hadîs” veya “yefteilü’l-hadîs” (hadis uydurur), “vadaa hadîsen” (bir hadis uydurmuştur), “yezrifü fi’l-hadîs” veya “yezîdü fi’r-rakm” (hadise ilâvede bulunur), “lehû belâyâ” (baş belâsı rivayetleri vardır).

Altıncı mertebe. “Ekzebü’n-nâs” (insanların en yalancısıdır), “ileyhi’l-müntehâ fi’l-vaz‘” (uydurmacılığın zirvesindedir), “rüknün min erkâni’l-kezib” (yalancılığın elebaşısıdır), “menbau’l-kizb” veya “ma‘dinü’l-kizb” (yalan kaynağıdır), “fülânün mimmen yudrabü’l-meselü bi-kizbih” (yalancılığı darbımesel olmuştur), “cirâbü’l-kizb” (yalan torbasıdır), “cebelün fi’l-kizb” veya “kezzâbün cebelün” (büyük yalancıdır). Bu altı cerh mertebesinin son dördünde bulunan lafızlarla cerhedilen râvilerden hiçbirinin hadisi delil değeri taşımayacağı gibi i‘tibar ve istişhâd için de kullanılamaz. İlk iki mertebe lafızlarıyla tenkit edilen râvilerin hadisleri ise i‘tibar için kullanılabilir.

Râvilerin tenkidinde kullanılan yukarıdaki ifadeler dışında münekkitler bazan ağız, baş, el ve yüz hareketleriyle râviler hakkındaki hoşnutsuzluklarını belirtmişler, bazan da “ittekı hayyâte Selmin lâ-telseüke” (Selm’in yılanlarından sakın, seni ısırmasınlar), “hâtıbü leyl” (gece oduncusu), “hammâletü’l-hatab” (odun hamalı), “lehû evâbid” veya “lehû tâmmât” (baş belâsı, felâket rivayetleri vardır), “tayrün taree aleynâ” (tepemizde bir kuş belirdi), “feslün” (rezil, alçak), “fî dâri fülânin şecerün yahmilü’l-hadîs” (falancanın evinde hadis ağacı var), “mâ eşbehe hadîsuhû bi-siyâbi Nîsâbûr” (hadisi ne kadar da Nîsâbûr elbisesine benziyor) gibi ağır cerhten kinaye ifadeler de kullanmışlardır.

Bazı münekkitler cerh ve ta‘dîl lafızlarının bir kısmına genel kullanışın dışına çıkarak özel anlam vermişlerdir. Meselâ İbn Maîn, “leyse bi-şey’in” tabirini zayıf râviler hakkında kullandığı gibi bazan da rivayeti az olanlar hakkında kullanmıştır. “Leyse bihî be’s” ve “lâ be’se bih” lafızları âlimlerin çoğunluğuna göre orta derecede ta‘dîl ifade ederken İbn Maîn ve Nesâî’ye göre râvinin sika olduğunu gösterir. Buhârî “seketû anh”, “fîhi nazar” ve “münkerü’l-hadîs” tabirlerini yalancı ve hadis uyduranlar hakkında “hadisi terkedilir” anlamında, Müslim de “üktüb anh” ifadesini sika râviler için kullanmıştır. Dârekutnî ise “leyyinü’l-hadîs” ve “fîhi lîn” lafızları ile, râvinin adâletini yok etmeyen ve rivayetinin terkini gerektirmeyen hafif bir cerh kasteder.

Cerh ve Ta‘dîl Literatürü. Hadis tedvîni Hz. Peygamber’in hayatında başlamakla beraber cerh ve ta‘dîl ile ilgili eserlerin telifi II. (VIII.) yüzyılın

sonlarına kadar gecikmiştir. Bunun en önemli sebebi, konu ve malzeme yönünden henüz berraklaşmayan tenkitçiliğin sözlü olarak yürütülmesidir. Başlangıçta talebelerin hocalarından, râvi ve rivayetiyle ilgili olarak duydukları ve rivayetlerin kenarına yazdıkları notlarla tamamlama ve düzeltme şeklindeki bilgiler, genel olarak hadis ilminin olduğu gibi cerh ve ta‘dîl ilminin de ilk yazılı kaynaklarıdır. Daha çok hocalardan nakledilegelen bu bilgiler talebeler tarafından hocaları adına tedvîn edilmiştir.

Zehebî’nin verdiği bilgiye göre cerh ve ta‘dîl konusunda ilk eser yazan Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmakla birlikte bu ilmin günümüze ulaşabilen ilk örnekleri, hadis tasnifinin olduğu gibi cerh ve ta‘dîlin de altın çağı sayılan III. (IX.) yüzyılda kaleme alınmıştır. II. (VIII.) yüzyılın sonlarıyla III. (IX.) yüzyılın başlarında müsnedler, câmi‘ler ve sünenlerin yanında cerh ve ta‘dîle, tarihe dair eserler yazılarak “sütun gibi sağlam râvilerle fesleğen otu gibi gevşek ve zayıf râvilerin” durumları açıklanmıştır (Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 1). Cerh ve ta‘dîle dair eserler büyük ölçüde III. (IX.) yüzyılda kaleme alınmakla beraber bu ilmin kuralları müstakil olarak çok daha sonra tedvîn edilmiştir. Elde mevcut ilk hadis usulü kitabı olarak bilinen Râmhürmüzî’nin (ö. 360/970-71) el-Muhaddisü’l-fâsıl adlı eseri bile IV. (X.) yüzyıl ortalarında yazılmasına rağmen müstakil bir hadis ilmi olarak cerh ve ta‘dîle yer vermemiştir. Tesbitlere göre bu ilmi ayrı bir bölüm halinde ele alıp kısaca tanıtan ilk müellif Hâkim en-Nîsâbûrî’dir. Daha sonra usule dair eser yazanlar cerh ve ta‘dîl ilmine gereken önemi vermişlerdir. Bununla birlikte bu ilme ait müstakil usul eserlerinin yeterli sayıda olduğu da söylenemez. Bilindiği kadarıyla konu hakkında müstakil olarak yazılan ilk usul

kitabı, Tâceddin es-Sübkî’nin (ö. 771/1369-70) Kāʿide fi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı küçük risâlesidir. Aynı müellifin Tabakātü’ş-Şâfiʿiyyeti’l-kübrâ adlı kitabının II. cildinde de yer alan bu risâle, Abdülfettâh Ebû Gudde’nin tahkiki ve açıklamalarıyla neşredilmiştir (Beyrut 1388/1968, 1400/1980; Kahire 1398/1978).

Dar muhtevasına rağmen bu alanda önemli bir ihtiyacı karşılayan eserlerden biri, Hindistanlı âlim Muhammed Abdülhay el-Leknevî’nin (ö. 1304/1886-87) cerh ve ta‘dîlin çeşitli meselelerini ele alan er-Refʿ ve’t-tekmîl fi’l-cerh

ve’t-taʿdîl adlı kitabıdır. Eser yine Ebû Gudde’nin tahkiki, açıklamaları ve üçüncü baskısından (Beyrut 1987) itibaren yaptığı ilâvelerle yayımlanmıştır. Cemâleddin el-Kāsımî’nin de (ö. 1914) bid‘atçılardan rivayeti konu alan el-Cerh ve’t-taʿdîl adlı küçük bir risâlesi vardır (Beyrut 1985; Kahire, ts.). İlk bakışta cerh ve ta‘dîl ilmine dair müstakil bir eser sanılsa da aslında bir hadis usulü kitabı niteliği taşıyan Nûreddin Itr’ın Menhecü’n-nakd fî ʿulûmi’l-hadîs adlı eseri (Dımaşk 1985) bu alanda bir özellik taşımamakta, sadece bu ilmin bazı konularını özet halinde ihtiva etmektedir. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, genel olarak hadis tenkit metodunu ele aldığı Menhecü’n-nakd ʿinde’l-muhaddisîn adlı eserinde (Riyad 1982) cerh ve ta‘dîl konularına fazla temas etmemiş, tarih tenkitçiliği metotlarına kıyasla genel hadis tenkitçiliği üzerinde durmuş ve şarkiyatçıların bu husustaki iddialarını cevaplandırmıştır. Muhammed Ziyâürrahman el-A‘zamî’nin de ders kitabı niteliğinde Dirâsât fi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı bir eseri mevcuttur (Naris 1403/1983).

Ahmed Naim’in Tecrîd Tercemesi’ne yazdığı hadis usulü ile ilgili mukaddimede cerh ve ta‘dîl ilminin meseleleri hakkında verdiği bilgiler, bu alanda Türkçe’de yapılan ilk çalışma olarak emsallerinden geri kalmayacak niteliktedir.

Kāsım Ali Sa‘d, Mebâhis fî ʿilmi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı eserinde (Beyrut 1988) bu ilmin öneminden, lafızlarından, münekkidde bulunması gereken şartlardan ve râvi tenkidiyle uğraşan münekkitlerden bahsetmiştir.

Cerh ve ta‘dîl lafızlarıyla ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan biri, Yûsuf Muhammed Sıddîk’ın 103 cerh ve ta‘dîl lafzını açıkladığı eş-Şerh ve’t-taʿlîl li-elfâzi’l-cerh ve’t-taʿdîl adlı eseridir (Küveyt 1990). Bir başka çalışma da Sa‘dî Hâşimî’nin, nâdir kullanılan altmış dört cerh lafzını tesbit edip açıkladığı Şerhu elfâzi’t-tecrîhi’n-nâdire ev kalîleti’l-istiʿmâl adını taşıyan kitabıdır (Mekke, ts.).

Cerh ve ta‘dîl ilmi akademik çalışmalara da konu olmuştur. Bunlardan biri, el-Cerh ve’t-taʿdîl li’r-ruvâti ʿinde’l-muhaddisîn adıyla 1974 yılında Kahire Üniversitesi’nde Muhammed İsmâil en-Nedvî tarafından mastır tezi olarak hazırlanmıştır. Bir başka mastır çalışmasını da Ebû Lübâbe Hüseyin yapmış ve el-Cerh ve’t-taʿdîl adıyla bastırmıştır (Riyad 1979). Yine bir mastır tezi

olarak 1975 yılında Fâruk Hamâde tarafından kaleme alınan el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-taʿdîl adlı eser de neşredilmiştir (Ribât 1989). Bu sahada Emin Âşıkkutlu da bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Cerh ve ta'dîl ilminin pratiklerini ihtiva eden eserler, usul eserlerinin aksine oldukça erken bir dönemde telif edilmeye başlanmıştır. Bu konuda yazılan kitapları üç gruba ayırmak mümkündür.

A) Yalnız Zayıf Râvileri İhtiva Eden Eserler. Genellikle "Kitâbü'd-Duʿafâʾ" veya "Kitâbü'd-Duʿafâʾ ve'l-metrûkîn" adını taşıyan bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze ya hiç ulaşmamış veya eksik olarak gelmiştir (bk. DUAFÂ ve METRÛKÎN).

B) Yalnız Sika Râvileri İhtiva Eden Eserler. Umumiyetle "Kitâbü's-Sikāt" adı verilen bu tür eserlerden günümüze gelenlerin bazıları şunlardır: 1. Kitâbü's-Sikāt. Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî'nin tabakalara göre yazdığı bu eseri Nûreddin el-Heysemî alfabetik olarak tertip etmiştir. İclî 2116 râviyi çok defa tek kelimelik ifadelerle ta'dîl etmiştir. Eser Abdülmu'tî Emîn Kal'acî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1984). 2. es-Sikāt*. İbn Hibbân tarafından tabaka esasına göre düzenlenen eserde alfabetik olarak tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve diğer tabakaların muhaddisleri ele alınır. Eser dokuz cilt halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1973-1983). İbn Hibbân'ın yalnız meşhur sika râvileri ihtiva eden Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emsâr adlı diğer eseri ise önce tabakalara, sonra da Hicaz, Irak, Şam, Mısır, Yemen ve Horasan olmak üzere bölge esasına göre tertip edilmiştir. Ashap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin meşhurlarına dair olan eser Merzûk Ali İbrâhim'in tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1987). 3. Târîhu esmâʾi's-sikāt. İbn Şâhin'in bu alfabetik eserinde 1569 râvi kısa ifadelerle ta'dîl edilmiştir. Kitap Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986).

C) Zayıf ve Sika Râvileri Birlikte İhtiva Eden Eserler. Bu eserlerin belli başlıları şunlardır: 1. et-Tabakātü'l-kübrâ*. İbn Sa'd'ın bu eseri günümüze ulaşan en eski tabakat kitabıdır. Eserin ilk iki cildi Hz. Peygamber'in hayatına, III. cildi Bedir Gazvesi'ne katılanlara ayrılmış, diğer ciltlerde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin biyografileri ağırlıklı olmak üzere İbn Sa'd'ın devrine kadar gelen âlimler ele alınmıştır. Eser fihristiyle birlikte

dokuz cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1388/1968). 2. Kitâbü't-Târîh. Yahyâ b. Maîn tarafından yazılan eseri, râvisi Dûrî tabaka esasına, sahâbeden sonra da ayrıca şehirlere göre düzenlemiştir. Müellifin cerh ve ta'dîlle ilgili sözlerini ihtiva eden eser, Ahmed Muhammed Nûrseyf tarafından tahkik edilerek alfabetik sıraya konmuş ve dört cilt halinde yayımlanmıştır (Mekke 1399/1979). İbn Maîn'in, çoğu soru-cevap şeklindeki Maʿrifetü'r-ricâl adlı eseri ise eksik olarak günümüze ulaşmış ve iki cüz halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1985). İbn Maîn bazı cerh ve ta'dîl lafızlarına özel mânalar vermiştir. 3. Kitâbü'l-ʿİlel* ve maʿrifeti'r-ricâl. Ahmed b. Hanbel'in, hadis râvilerinin hayatına dair çeşitli bilgiler verdikten sonra onları cerh ve ta'dîl ettiği bu eseri Talat Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu tarafından iki cilt halinde (I, Ankara 1963; II, İstanbul 1987), Vasiyyullah b. Muhammed Abbas tarafından da dört cilt halinde (Beyrut-Riyad 1408/1988) yayımlanmıştır. 4. et-Târîhu'l-kebîr*. Buhârî bu eserinde 13.000'e yakın râviyi isimlerinin ve baba adlarının ilk harfine göre sıralamış, haklarında kısa bilgiler verdikten sonra kendine has tenkit üslûbu ile cerh ve ta'dîl etmiştir. Eser dört büyük cilt (sekiz cüz) halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1361-1364). 5. el-Cerh ve't-taʿdîl*. En muhtevalı cerh ve ta'dîl kitabı olan İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin bu eseri de basılmıştır (Haydarâbâd 1941-1953).

Umumi mahiyetteki cerh ve ta'dîl kitapları yanında bir veya birkaç hadis kitabındaki râvileri ihtiva eden eserler de kaleme alınmıştır. Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî (nşr. Abdullah el-Leysî, Beyrut 1407/1987) adlı eseriyle Radıyyüddin es-Sâgānî'nin el-Cemʿ beyne's-Sahîhayn'i (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1989), Kütüb-i Sitte ricâline dair Abdülganî el-Makdisî el-Cemmâîlî'nin el-Kemâl fî maʿrifeti'r-ricâl'i, bu eserin

birer muhtasarı olan Mizzî'nin Tehzîbü'l-Kemâl'i ve İbn Hacer'in 12.415 râvinin hal tercümesini ihtiva eden Tehzîbü't-Tehzîb'i (Haydarâbâd 1325-1327) bu tür eserlere örnek olarak zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "crh" md.; el-Muvatta˒, "Ferâiz", 8; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, X, 274-275; Müsned, I, 327; Dârimî, "Ferâ˒iz", 19, "İsti˒zân", 1, 2, 3; Buhârî, "Edeb", 38, "Menâkıb", 19, "İsti˒zân", 13, "Diyât", 25; Müslim, "Fezâ˒il", 139, 140, "Mukaddime", s. 13, 15, "Edeb", 34, "Kasâme", 11; a.mlf., et-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Riyad 1402/1982, s. 179; İbn Mâce, "Edeb", 17; Ebû Dâvûd, "Edeb", 5, 127, 136, "Ferâ˒iz", 5; Tirmizî, "İsti˒zân", 3; Şâfiî, er-Risâle, s. 435; İbn Sa'd, et-Tabakāt, IV, 13-14; İbn Kuteybe, Te˒vîlü muhtelifi'l-hadîs, Beyrut 1408/1988, s. 40; el-Cerh ve't-ta˓dîl (takdime), s. 11; II, 38; IV, 169; İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûhîn, I, 35, 37, 38, 39, 40, 54, 82; a.mlf., es-Sikāt, I, 13; II, 276; VI, 114; Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 209, 235; İbn Adî, el-Kâmil, I, 17, 47-49, 50-65, 157; Hattâbî, Me˓âlimü's-sünen, Beyrut 1401/1981, I, 134-135; Hâkim, Ma˓rifetü ˓ulûmi'l-hadîs, s. 52; a.mlf., el-Medhal (nşr. Muhammed Ziyâurrahman el-A'zamî), Küveyt, ts., s. 174; İbn Hazm, el-İhkâm, Beyrut 1403/1983, II, 139; Hatîb, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 44, 102, 122, 159; İbn Abdülber, Câmi˓u beyâni'l-˓ilm, Kahire 1402/1982, s. 507; Bâcî, el-Müntekā, Beyrut 1403/1983, I, 221; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 162; İbnü's-Salâh, Mukaddime, Kahire, ts., s. 57, 193; İbn Teymiyye, Mecmû˓u fetâvâ, XXXII, 266; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 2, 8; a.mlf., Zikru men yutemedü kavlühû fi'l-cerh ve't-tadîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1410/1990, s. 171-227; a.mlf., el-Mûkıza (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 83; a.mlf., A˓lâmü'n-nübelâ˒, XII, 439, 441; a.mlf., Mîzânü'l-i˓tidâl, I, 1; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 204; Sübkî, Tabakāt (Tanâhî), II, 18; a.mlf., Kā˓ide fi'l-cerḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, s. 46; İbn Receb, Şerhu ˓İleli't-Tirmizî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 57-58, 74, 92, 93; Irâkī, et-Takyîd ve'l-îzâḥ (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut 1401/1981, s. 48; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 13, 193; İbnü'l-Vezîr, er-Ravzü'l-bâsim, Beyrut 1399/1979, I, 52; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, Beyrut, ts., s. 426; a.mlf., Fethu'l-bârî, Beyrut 1402/1982, VII, 51; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 287; Aynî, ˓Umdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, VI, 601; Sehâvî, el-İ˓lân bi't-tevbîh, s. 112, 113, 204, 319-336; a.mlf., Fethu'l-mugīs, I, 69, 367, 371, 372-373; III, 351-352, 355; a.mlf., el-Mütekellimûn fi'r-ricâl, Kahire 1404/1984, s. 85-129; Leknevî, er-Ref˓ ve't-tekmîl, s. 115, 152-153; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâ˓isü'l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 106; Dirâsât fi'l-cerh ve't-ta˓dîl, Medine 1403/1983; Ekrem Ziya el-Ömerî,

Bühûs fî târîhi’s-sünneti’l-müşerrefe, Beyrut 1405/1984, s. 206; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Emin Aşıkkutlu

el-CERH ve’t-TA‘DÎL

الجرح والتعديل

İbn Ebû Hâtim er-Râzî’nin (ö. 327/938) hadis râvilerinin tenkidine dair eseri.

Cerh ve ta‘dîl* konusunda yazılan ilk eserlerden biridir. Birincisi mukaddime olmak üzere dokuz ciltten meydana gelmektedir. Tertip bakımından Buhârî’nin et-Târîhu’l-kebîr’ini andırmaktaysa da muhtevasının farklı olması ve onda bulunmayan binlerce biyografiyi ihtiva etmesi bakımından et-Târîhu’l-kebîr’den ayrılır.

“Takdîmetü’l-maʿrife li-Kitâbi’l-Cerh ve’t-taʿdîl” adını taşıyan ve 375 sayfalık bir giriş mahiyetinde olan mukaddimede sünnetin Kur’an’ı açıklaması, râvileri tanımanın zarureti, râvilerin tabakaları, dereceleri ele alınmakta ve bazı cerh ve ta‘dîl otoriteleri tanıtılmaktadır. İkinci cildin başında yer alan 38 sayfalık bir kısımda sünnetin rivayeti, râvilerin belli başlı özellikleri söz konusu edilmekte, ardından yarı alfabetik bir sistemin takip edildiği esas kitaba geçilmektedir. Ahmed isminin ilk sırayı aldığı eserde daha sonra sırasıyla İbrâhim, İsmâil, İshak, Eyyûb, İdrîs... adları gelmektedir. Aynı ismi taşıyanlar baba adının ilk harfine, burada da aynılık varsa dede isimlerinin ilk harfine göre sıralanmaktadır. Râvinin kendi adının ikinci, üçüncü... harfleri göz önüne alınmamaktadır. Her ismin sonunda baba adları bilinmeyen râvilere, her harfin sonunda da sadece bir râvinin adı olan isimlere (el-esmâü’l-müfrede) yer verilmektedir. Bu tertip içinde biyografiler zikredildikten sonra baba adıyla tanınanlarla (IX, 315-329) künyeleriyle bilinen erkek ve kadın râviler (IX, 330-367) sıralanmaktadır.

Müellif râviler hakkındaki değerlendirmelerinde daha çok babası Ebû Hâtim er-Râzî ile münekkit Ebû Zür‘a er-Râzî’ye dayanmakta, ayrıca Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel gibi münekkitlerin görüşlerine de yer vermektedir. Bu arada, her halde

babasının hocası Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî ile Buhârî arasında meydana gelen anlaşmazlık sebebiyle Buhârî'nin değerlendirmelerini kitabına almamıştır. Naklettiği bütün bilgileri senedleriyle aktarmakta, bu görüşler arasında farklılıklar varsa kendine göre en doğru olanına işaret etmektedir.

16.040 râvinin cerh ve ta'dîlini ihtiva eden eserde biyografi tekrarlarına ve

daha başka hatalara rastlanmaktadır. Meselâ Cüneyd b. Alâ b. Ebû Dehre üç ayrı isimle (Cüneyd b. Alâ b. Ebû Dehre, Humeyd b. Ebû Dehre, Humeyd b. Alâ, bk. II, 527; III, 221, 227) alınmıştır. Bazı râvilerin hocaları veya talebeleri bilinmediği için bu hususta ileride mâlumat elde edilebileceği düşüncesiyle onlara ayrılan yer boş bırakılmıştır.

İbn Ebû Hâtim "meçhul" terimini hem güvenilir olup olmadığı bilinmeyen, hem de uzak yörelerde bulunması sebebiyle tanınmayan râviler için kullanmıştır. Onun bir râvi hakkındaki "meçhul" hükmüne eğer bir başka cerh ve ta'dîl âlimi iştirak etmemişse o râviyi meçhul saymamalıdır (Leknevî, s. 165-168). Hakkında cerh ve ta'dîl ile ilgili bir görüş belirtmediği râviyi İbn Ebû Hâtim'in güvenilir saydığı, ayrıca bir münekkidin herhangi bir râvi hakkındaki kanaatini aynen naklettiği zaman da o görüşü benimsediği kabul edilmiştir.

Müelliften önce yaşamış cerh ve ta'dîl otoritelerinin bu konudaki görüşlerini ihtiva eden eser, daha sonra yazılan cerh ve ta'dîl kitaplarına kaynak olmuştur. Nitekim Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl'deki cerh ve ta'dîl ile ilgili bilgileri İbn Ebû Hâtim'in bu eserinden aldığını söylemiştir.

el-Cerh ve't-taʿdîl, Murad Molla Kütüphanesi (nr. 572, 1450), Köprülü Kütüphanesi (nr. 278) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (nr. 891-892) nüshalarını esas alan Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî tarafından tahkik edilerek dokuz cilt halinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1941-1953). Daha sonra bu neşirden birçok ofset baskı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Cerh ve’t-taʿdîl, Giriş; Keşfü’z-zunûn, I, 582; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 163-168, 389; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 147; Brockelmann, GAL Suppl., I, 278; Sezgin, GAS, I, 178-179; Addâb b. Mahmûd el-Hameş, Ruvâtü’l-hadîs, Riyad 1405, s. 36-45.

Selman Başaran

CERÎB

جريب

Hz. Ömer zamanından itibaren İslâm dünyasında kullanılan alan ve hacim ölçüsü.

Cerîb kelimesi “vadi” anlamında olup belirli büyüklükte bir arazi parçası için kullanılmıştır; çoğulu ecribe ve cürbândır. İslâmiyet’in ilk dönemlerinde ziraî toprakların ve emlâkin ölçülmesinde, bilhassa haraç vergisinin tayininde resmî alan ölçü birimi olarak cerîbin büyük önemi vardı. Hz. Ömer’in Sevâd (Irak) bölgesindeki âmilleri haraç vergisi için toprakların ölçülmesinde cerîbi esas almışlar ve Sevâd’ın 36 milyon cerîb yüzölçümünde olduğunu tesbit etmişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler’in ilk dönemlerinde de haraç vergisi yanında özellikle halife ve emîrlerin iktâ*larının miktarı da yine alan ölçüsü olarak cerîb kullanılmak suretiyle belirtilmiştir.

Mısırlı âlim Reyyis, kaynaklarda yer alan çeşitli tariflere dayanarak bu ilk dönemdeki cerîbin büyüklüğünün 1366,0416 m^2 olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre cerîb = 10 kasabe X 10 kasabe, kasabe = 6 arşın (zirâ), cerîb = 3600 arşın²’dir. Miktarları değişik çeşitli arşınlar arasında “zirâu’l-melik” veya “zirâu’l-Hâşimiyyeti’l-kübrâ” diye bilinen ve 61,6 cm. olan arşının bu cerîb tarifi için esas alındığını uzun araştırması sonucunda bulan Reyyis, cerîb = (61,6 cm. X 61,6 cm.) X 3600 = 1366,0416 m^2’yi bulmuştur. Cerîbin kaynaklarda yer alan diğer tariflerinden de aynı sonuca ulaşmak suretiyle yazar bulduğu bu miktarın doğruluğunu teyit etmiştir.

İslâm dünyasında kullanılan diğer ölçü birimlerinde olduğu gibi cerîb de çeşitli devirlerde bölgelere göre değişik miktarlar ifade etmiştir. Meselâ XVII. yüzyılda 958 m^2 olan cerîbin 400 m^2 ile 1450 m^2 arasında değişen birçok mahallî kullanılışına İran’da rastlanmaktadır. Osmanlı Devleti’nde 10.000 arşın murabba‘ araziye cerîb veya hektar denilirdi ve bir cerîb arazi 100 dönümden ibaretti.

Hz. Ömer zamanından itibaren cerîbin hacim (ağırlık) ölçüsü olarak da kullanıldığı görülmektedir. Halife fey* gelirlerinden müslüman olan herkese aylık iki cerîb ağırlığında yiyecek verilmesini kararlaştırmıştır. Cerîb halk arasında bir kimsenin ölümünü istemek anlamında, “Allah senin iki cerîbini kessin” şeklinde beddualarda da kullanılmıştır (Belâzürî, s. 564). Reyyis hacim ölçüsü cerîbin miktarını da şöyle tesbit etmiştir: cerîb = 4 kafîz, kafîz = 12 sâʻ, sâʻ = 2,75 litre, cerîb = 132 litredir. Hacim ölçüsü cerîbin 29,5 litre ile 138 litre arasında değişen çeşitli miktarları da hesap edilmiş ve bölgelere göre değişik ağırlıkları bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ˁArab, “crb” md.; Tâcü’l-ˁarûs, “crb” md.; Feyyûmî, el-Misbâhu’l-münîr, “crb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 168-169; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 564, ayrıca bk. İndeks; Kudâme b. Caʻfer, Harâc (Zebîdî), s. 247, 248, 288, 338, 367, 368; İstahrî, el-Mesâlik (Abdülâl), s. 94-96; Hârizmî, Mefâtîhu’l-ˁulûm, Kahire 1342, s. 44-45; Maverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye (trc. Ali Şafak), İstanbul 1396/1976, s. 165-166, 168, 170, 194-195, 229; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, II, 437; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Harâc fi’d-devleti’l-İslâmiyye, Kahire 1957, s. 261-316; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 596; W. Hinz, el-Mekâyîl ve’l-evzânü’l-İslâmiyye (trc. Kâmil el-Aselî), Amman 1970, s. 61-62, 96-97; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 45-51, 53-55, 59, 63, 79, 130; M. H. Sauvaire, “Matériaux pour servir à l’histoire la numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, série VIII/VII (1886), s. 158-161; série VIII/VIII (1886), s. 485-488; “Cerîb”, İA, III, 109.

Mustafa Fayda

CERÎD

الجريد

Tunus’un güneyinde Kābis’ten (Gabes) batıya doğru Cezayir sınırına kadar uzanan coğrafî bölge.

Cerîd, şotu (sığ tuzlu bataklık) ve bu şotun kenarında Nefta, Tûzer (Tevzer), Ûdiyân ve Hâmme vahaları ile ünlüdür. Cerîd şotu, deniz seviyesinden 16 m. yükseklikteki tuzlu araziden oluşan 4900 km^2’lik bir alanı kaplar. Bazan bir tuz tabakası alttaki suları örter. Cerîd şotunun doğuya uzanan kısmına Fecec adı verilir. Yağmurun az olmasına rağmen bölgede pek çok kaynak vardır. Halkın geleneksel sulama usulü sayesinde kaynaklar vahalarda iyi değerlendirilmiştir.

Cerîd’in sınırları tarihçi ve coğrafyacılar tarafından farklı şekillerde belirtilmiştir.

Ya‘kūbî, Kastilya ismiyle zikrettiği bölgeyi Tûzer, Hâmme, Takyûs ve Nefta vahalarıyla tanımlar. Bu tanımı İslâm coğrafyacılarının çoğu, özellikle Bekrî ve Yâkut da verir. Bölgenin Bilâdülcerîd (hurma ülkesi) veya kısaca Cerîd adıyla ilk defa VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında İbn Haldûn tarafından anıldığı görülür. İbn Haldûn Bilâdülcerîd’in sınırlarını, kuzeyde Kafsa ve şotların güneyine kadar uzanan Nefzâve bölgesini kapsayacak kadar genişletirken Vezzân ez-Zeyyâtî bu bölgeye Biskre, Kābis ve Cerbe adasını da katar. Kastilya adı zamanla unutulmuştur. Nitekim 1517’de Tunus’u ziyaret eden Vezzân ez-Zeyyâtî Kastilya ismini hiç zikretmemiştir.

Nefta Berberîleri’nin oturduğu bu yer Romalılar zamanında bir koloni halinde idi. Bizans hâkimiyetinde iken Tûzer, Nefta ve Hâmme’ye ulaşan ticaret yolları vardı. Bölge ilk defa 26 (647) yılında Abdullah b. Zübeyr, ikinci defa da 49’da (669) Ukbe b. Nâfi‘ tarafından fethedildi. Emevîler ve Abbâsîler zamanında Cerîd İfrîkıyye valiliğine bağlıydı. Tunus’ta Ağlebîler Devleti kurulunca (800) Cerîd de onların idaresine girdi. Hâricî-İbâzîler’in

Kuzey Afrika’da görülmeye başlandığı bu dönemde Cerîd halkı İbâzîliği seçti. Bölgede Levâte, Züvâre ve Miknâs adlı Berberî kabileleriyle Bizanslılar bulunuyordu. Fâtımî dâî*si Ebû Abdullah 298’de (910-11) Kastilya bölgesini kolayca hâkimiyeti altına aldı. X. yüzyılda Cerîd ahalisinin büyük bir kısmı İbâzî mezhebini benimsemişti. Bu dönemde bölgenin yıllık gelirinin 200.000 dinara çıkmış olması, halkın refah seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Halk, bölgeye hâkim olan hânedanların yönetimini ismen tanımakla birlikte muhtariyetini de muhafaza etmeye çalışmış ve Cerîd ailelerin hâkim olduğu meclisler tarafından yönetilmiştir.

Cerîd halkı XI. yüzyılda Zîrîler’e karşı Hammâdîler’in himayesine sığındı, onlar da mahallî meclislere dokunmadılar. 445’te (1053) Cerîd, Fâtımîler’den Abîd b. Ebü’r-Reys idaresindeki Benî Riyâh tarafından tahrip edildi. Muvahhidler 1159-1160’ta bölgeye hâkim olunca mahallî meclislere son verdiler. Bu dönemde göçebe kabilelerden Benî Riyâh bölgeye yerleşmeye başladı. Benî Süleym’e mensup bazı kabileler de önce Cerîd’e, oradan da Bûne’ye göç ettiler. Bölgede Hâricîlik Vehbiyye ve Nekkâriyye adlı iki grup arasındaki anlaşmazlık yüzünden XII. yüzyıldan itibaren zayıflamaya başladı. Bu sırada Sîdî Ebû Ali en-Neftî ve onun yetiştirdiği sûfîler İslâmiyet’i yaymak için burada yoğun faaliyetlerde bulundular. Benî Gāniye Murâbıtlar Devleti’ni yeniden kurmak isteyince Cerîd’i bir üs olarak kullandı. Bölge XIII-XIV. yüzyıllarda ismen Hafsîler’in hâkimiyeti altındaydı. Bununla beraber otorite Benî Yemlûl ve Benî Halef gibi mahallî ailelerin elinde bulunuyordu. Cerîd’deki muhtelif kabileler XIV. yüzyıl boyunca Hafsîler’le mücadele ettiler. Ebû Fâris Abdülazîz el-Hafsî, ayaklanan Tûzer ve Nefta üzerine zaman zaman seferler tertip etti (el-Hulelü’s-sündüsiyye, II, 187). XV. yüzyıldaki güçlü Hafsî hükümdarları bölgede tam olarak otorite tesis etmeye muvaffak oldular. Ancak zamanla gevşeyen Hafsî idaresi karşısında bölge kabileleri yeniden müstakil hareket etmeye başladılar.

Cerîd bölgesi 982 (1574) yılında Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlılar kısa süre sonra buranın idaresini önce dayılara, ardından da beylerin eline bıraktı. 1677’de Tunus beyi tayin edilen Ali Bey el-Murâdî, Tûzer Kalesi’nde çıkan bir isyanı 1679 yılında bastırdı. Muhammed Bey de

Tûzer'de bir mescid yaptırdı. Hüseyin b. Ali ise Nefta'da bir medrese inşa ettirdi (1705). Daha sonraki dönemlerde beyler Akdeniz ülkeleriyle, özellikle de Fransa ile ticarî ilişkiye girdiler. Tunus 1881'den itibaren Fransızlar tarafından işgal edildi. Bu işgal döneminde verimli toprakların halkın elinden alınıp Fransa'dan getirilen göçmenlere verilmesi, geleneksel tarım şeklinin bozulması, uygulamaya konan yeni tarım biçimine yerlilerin ayak uyduramaması, sanayinin köylüleri şehirlere çekmesi ve el sanatlarının yavaş yavaş terkedilmesi sonucunda bölge giderek fakirleşti. Fransız sömürge yönetimi 1956'da son buldu.

Cerîd halkı bugün Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensuptur. Nefta'da Rahmâniyye, Tûzer'de Ticâniyye tarikatının etkileri görülür. Neftalı muhaddislerden Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan (ö. 294/906) meşhur olup kabri Nefta'dadır. 1850 yılında Nefta'da doğan ve 1880-1888 yıllarında burada müftülük yapan Rahmâniyye şeyhi İbn Azzûz Muhammed Mekkî (ö. 1916), son devir Tunus âlimleri arasında önemli bir yer işgal eder. Tûzer müftülüğü yapan Bû Bekir b. Sâdık ise (ö. 1907) Ticânî tarikatının şeyhiydi.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Kitâbü'l-büldân, s. 129; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 87; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 62, 66, 67, 69; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 30, 56, 217, 220, 243, 246; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 348; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1970, s. 195; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 192-197, 244, 248, 320, 344, 350-351; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, XIII, 87; Himyerî, er-Ravzu'l-miʿtâr, s. 144, 450, 480, 578; el-Hulelü's-sündüsiyye, Beyrut 1945, I, 374-380, 404-420; II, 187; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, I, 29, 32, 66; II, 142; Augustin Bernard, "Afrique Septentrionale et occidentale", Géographie Universelle, Paris 1937-39, XI, 30, 91, 246, 257, 340; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fî mevkibi't-târîh, Beyrut 1385/1966, III, 47, bk. İndeks; A. H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915, Leiden 1978, s. 60, 175, 305, 306; Muhammed el-Urûsî elMedenî, es-Saltanatü'l-Hafsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 355, 359,

bk. İndeks; K. J. Perkins, Tunisia, Beckenham 1986, s. 36, 40, 41, ayrıca bk. İndeks; G. Yver, "Bilâdülcerîd", İA, II, 609-610; a.mlf., "Kastiliya", a.e., VI, 403-404; J. Despois, "Djarīd", EI² (İng.), II, 462-464; M. Talbi, "Kastīliya", a.e., IV, 739-741.

Recep Uslu

CERÎDE

جريده

II. Meşrutiyet döneminde 1908-1909 yıllarında İstanbul’da yayımlanan haftalık siyasî ve edebî mecmua.

20 Ramazan 1326 – 1 Şâban 1327 (15 Ekim 1908 – 18 Ağustos 1909) tarihleri arasında birinci yıl otuz sekiz, ikinci yıl kırk sekiz olmak üzere toplam seksen altı sayı yayımlanan mecmua, Abdülhak Şinasi Hisar’ın babası Mahmud Celâleddin Bey tarafından çıkarılmıştır. Cerîde, II. Meşrutiyet’in ilânı ile ortaya çıkan hürriyet havası içinde peş peşe neşredilen mecmualardan biridir. Bu devir gazete ve dergilerinin hemen hemen hepsi gibi Cerîde de başlığının etrafını, yukarıda “hürriyet”, sağda “adalet”, solda “müsâvat” kelimeleriyle çerçevelemiştir.

Mecmua, ilk sayının birinci sayfasında “Mukarrer Meslek” başlıklı makalede takip edeceği yolu şu şekilde açıklamaktadır: “Hürriyet, müsâvat, adalet dairesinde menâfi-i mülk ü millete hizmet etmek, şahsiyattan âzâde kalmak, matbuatla tevaggul etmeyen ekâbir ve meşâhiri hayırlı neşriyata alıştırmak,

Osmanlı gazetelerinin münderecâtından fikrimizce de pek fâideli kısmını bervech-i ihtisâr tekrar etmek, ecnebi matbuatından ve bazı memâlik gazetelerinden Osmanlılar aleyhine neşriyyât-ı muzırra ve müşevvişe vukuu görülür veya haber verilir ise ilel ve esbâbı hakkıyla anlayıp ızhâr mâ fi’z-zamîre çabalamak olacaktır.”

Gazetenin sahibi ve baş muharriri Mahmud Celâleddin Bey Nâmık Kemal’in yakın dostlarındandır. II. Abdülhamid devrinde Jön Türk olarak faaliyet göstermiş, takibata uğramış ve yazı yayımlaması yasaklanmıştır. Kendisini, ilk çıkardığı dergi olan aylık Hazîne-i Evrâk’la (1297-1298r./1881-1882) tanıtmıştır. Daha sonra kadınlara mahsus aylık İnsâniyet (1329h./1327r./1911) adlı mecmuayı sadece iki sayı çıkarabilmiş, Abdülkadir Kâmî Bey’in on dokuz sayı yayımladığı haftalık Fen dergisinin

(1329h./1327r./1911) yazı heyetinde de bulunmuştur.

Cerîde'nin yazı işleri müdürlüğünü Hasan Bedri Paşa (İşkodra askerî valisi) yapmıştır. Yazı kadrosunda Abdülhak Hâmid, Ali Ekrem (Bolayır), Nigâr Hanım, Nasûhi Bey (şair), Rızâ Han Dâniş (şair), Recâizâde Ekrem, Sâmipaşazâde Sezâi, Abdurrahman Âdil, Abdullah Bey (Aydın mebusu), Hasan Bey (Basra valisi), Faik Rüşdü, Şair Eşref ve Sâmih Bey gibi devrin tanınmış yazarları toplanmıştı. Mecmuada Mahmud Celâleddin Bey'in imzalı ve "M. C." rumuzlu makaleleri, Hasan Bedri Paşa'nın "H. B." rumuzlu askerliğe dair ve ilk Türk elektrik mühendisi Mehmed Refik Bey'in fenne dair yazıları, devrin iç ve dış meseleleriyle ilgili Ali Nihad Bey'in "Sakınalım" başlığı altındaki ikaz makaleleri değerli yazılardır. Said Paşa'nın (sadrazam) "Gazeteci Lisanı" adlı eseri de yine burada tefrika edilmiştir (11-45. sayılar). Mecmuada yayımlanan ve belge mahiyetinde olan, Hüseyin Hüsnü Paşa imzalı "Hareket Ordusu Beyannâmesi" (sy. 3) ve "II. Meşrutiyet'in Matbuat Kanunu" da (sy. 46) önemli yazılardandır.

Cerîde'nin idarehanesi, İstanbul'da bugünkü Ebüssuud caddesinin Ankara caddesi girişinde, sağ sırada Asaduryan Matbaası'nın üstünde idi. Mecmua yayın hayatı boyunca başlangıçta çizdiği yoldan hiçbir şekilde ayrılmamıştır.

Cerîde adını taşıyan diğer bir yayın organı da Pehlivanzâde Ahmed Fâik Bey tarafından 1890-1891 yıllarında Edirne'de yayımlanmıştır. Aynı adı taşımasından dolayı bazan birbirine karıştırılan bu iki yayın organından ikincisi, iki yıla yakın bir süre içinde haftada iki gün (pazartesi ve perşembe) olmak üzere 266 sayı yayımlanan mahallî bir gazetedir. Tam bir koleksiyonu Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 2658).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Duman, Katalog, s. 55, 56; Necmettin Türinay, Abdülhak Şinasi Hisar, Ankara 1988, s. 22-24, 28-37; Adnan Önelçin, Trakya Basını, İstanbul 1972, s. 16.

Ziyad Ebüzziya

CERÎDE-i ADLİYYE

جريدهء عدليّه

Osmanlı Devleti Adliye Nezâreti tarafından çıkarılan ve Cumhuriyet döneminde Adalet Bakanlığı'nca değişik adlarla yayımı sürdürülen dergi.

Adliye Nezâreti tarafından haftalık olarak çıkarılan Cerîde-i Mehâkim-i Adliyye (bk. CERÎDE-i MEHÂKİM), II. Meşrutiyet'in ilânınından sonra yerini yine İstanbul'da on beş günde bir çıkmaya başlayan Cerîde-i Adliyye'ye bırakmıştır. Başlangıçta otuz iki sayfa olarak yayımlanan derginin ilk sayısı 5 Kânunuevvel 1325 (18 Aralık 1909) tarihinde çıkmış, daha sonra sayfa adedi altmış dörde yükselmiştir. Cerîde-i Adliyye'nin ilk sayısının bazı nüshaları üzerinde 1 Kânunuevvel 1325 tarihi vardır. Bazı kaynaklarda da derginin ilk sayısının tarihi olarak bu tarih verilmektedir (bk. Yılmaz-Çağlar, s. 3). Ancak doğru tarihin 5 Kânunuevvel tarihi olduğu sanılmaktadır. Zira her iki nüsha üzerinde de cumartesi günü yazılıdır. Bu gün ise 5 Kânunuevvel 1325'e denk düşmektedir. Ayrıca ikinci sayının üzerindeki 19 Kânunuevvel 1325 tarihi de Cerîde-i Adliyye'nin on beş günde bir yayımlandığı göz önüne alınırsa bu kanaati kuvvetlendirmektedir. Cerîde-i Adliyye'nin sayfa numaraları baştan 149. sayıya kadar müteselsil olarak devam etmiş, bu sayıda tekrar birden başlamıştır. Derginin Adliye Nezâreti tarafından yayımlanan son nüshası, Mondros Mütarekesi'nin ardından çıkarılan 177, 178, 179. sayıların ortak nüshasıdır (Aralık 1918-Ocak-Şubat 1919). Daha sonra Cerîde-i Adliyye bu defa Ankara'da Kânunuevvel 1338'de (Aralık 1922)

Adliye Vekâleti tarafından kırk sekiz sayfa ve aylık olarak tekrar neşredilmeye başlanmıştır. Üzerindeki "sayı: 1, sekizinci sene" ifadesinden önceki derginin bir devamı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bir sonraki sayıdan itibaren "sekizinci sene" ifadesi terkedilerek "birinci sene" ibaresi konmuştur. Bu seride sayfalar birden başlayarak devam etmiştir. 76. sayıya kadar (yedinci sene: Teşrînisâni/Kasım 1928) Arap harfleriyle yayımlanan dergi, 77. sayıdan itibaren Latin harfleriyle çıkmaya başladı. Derginin adı 1930'da (85. sayıdan itibaren) Adliye Cerîdesi, 1944'te Adliye

Dergisi, 1946'da da Adalet Dergisi olmuştur. Derginin Ankara'da çıkarıldığı dönemlerde sayılar önce müteselsil olarak devam etmiş ve bu durum 149. sayıya kadar (Aralık 1934) sürmüştür. Ocak 1935'ten itibaren dergi yeni bir şekille ve her yıl sayılar birden başlamak üzere çıkmaya başlamıştır. 1975 yılına kadar aylık olarak çıkarılan Adalet Dergisi bu yıldan itibaren iki aylık olarak yayımlanmıştır. Halen bu isim ve bu periyotla çıkmaya devam etmektedir.

Cerîde-i Adliyye'nin muhtevası "resmî" ve "gayri resmî" olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Resmî kısımda Temyiz Mahkemesi'nin kanun tefsiriyle ilgili kararları, ilâmları, idarî ve kanunî tebliğleri, tayinler, esbâb-ı mûcibe lâyihaları, Şûrâ-yı Devlet mazbataları, adliye müfettiş raporları, kanunlar, tamimler, adlî istatistikler vb. bulunmaktadır. Gayri resmî kısımda ise ilmî makaleler, hukukî mütalaa ve tefsirler, yabancı ilmî ve hukukî müesseseler hakkında bilgiler, yabancı kanunların tercümeleri yer almaktadır. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkan Cerîde-i Adliyye'lerde bu dönemde hazırlanan kanunlara ışık tutmak üzere birçok yabancı kanunun tercümesine yer verilmiştir (meselâ "İsviçre Me'mûrîn Kanunu", sy. 29-36; "Alman Ceza Kanunu", sy. 25, 27, 29; "Alman Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu", sy. 32, 34-36). Yine bu dönemin ilk sayılarında, kurulan kanun komisyonları, bunların çalışma esasları ve hazırlanan tasarılar hakkında bilgiler mevcut olup bunlar özellikle hukuk tarihi bakımından son derece önemlidir (meselâ "Mecelle Komisyonunca Kitâbü'l-Büyû'un Tâdilâtına Dair İhzar Olunan Lâyiha-i Kanûniyye ile Esbâb-ı Mûcibesi", sy. 26, 10, 25). 1935 yılından itibaren yeni bir şekille çıkan dergide hukukî incelemeler yine önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca ilk defa tatbikatçılara kolaylık sağlamak üzere mahkeme kararları ve İsviçre Federal Mahkemesi kararları yayımlanmaya başlanmıştır. Adalet Bakanlığı Mart 1966'da Resmi Kararlar Dergisi adıyla bir dergi çıkarınca Adalet Dergisi'nde mahkeme kararlarının yayımlanmasına son verilmiştir. Ancak 1979 yılından itibaren az da olsa tekrar Yargıtay kararları ve İsviçre Federal Mahkemesi kararları neşredilmiştir. Bundan başka genelgeler, tayinler, hukukî eser ve dergiler, mevzuat hakkındaki bilgiler derginin diğer içeriğini oluşturmaktadır.

Cerîde-i Adliyye'de çıkan yazılarla ilgili genel fihristler yayımlanmıştır. Bunlar Cerîde-i Adliyye'nin Bidâyet-i Teessüsünden 1326 Senesi Gayesine Kadar Tarih Sırasıyla Fihristi Umûmîsi, Cerîde-i Adliyye'nin 1327 Senesi

Mart'ından 1328 Senesi Bidâyetine Kadar Tarih Sırasıyla Fihristi Umûmîsi, 1328 Sene-i Rûmiyyesine Mahsus Cerîde-i Adliyye'ye Ait Fihristi Hecâî, 1329 Sene-i Rûmiyyesine Mahsus Cerîde-i Adliyye'nin Fihristi Hecâîsi başlıklı fihristlerdir. Ayrıca Ağustos, Eylül, Teşrînievvel 1341 tarihli 37, 38, 39. sayıların birlikte yayımlandığı nüshanın baş tarafında "Üçüncü Seri Cerîde-i Adliyye'nin Umumi Fihristi" adıyla 25. sayıdan 36. sayıya kadar yer alan yazıların fihristi neşredilmiştir.

Öte yandan Ankara'da yayımlanan ilk 149 sayının fihristi Sevda Kutengin (Adliye Ceridesi Alfabetik Arama Cetveli Sayı 1-149, Ankara 1936), 1935-1979 yılları arasındaki sayıların fihristi de Ejder Yılmaz – Tacer Çağlar (Dizin 1935-1979, Adalet Dergisi, Ankara 1980) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cerîde-i Adliyye (muhtelif sayıları) Cerîde-i Adliyye'nin Bidâyet-i Teessüsünden 1326 Senesi Gayesine Kadar Tarih Sırasıyla Fihristi Umûmîsi [baskı yeri ve yılı yok], s. 1-79; Cerîde-i Adliyye'nin 1327 Senesi Mart'ından 1328 Senesi Bidâyetine Kadar Tarih Sırasıyla Fihristi Umûmîsi [baskı yeri ve yılı yok], s. 162; 1328 Sene-i Rûmiyyesine Mahsus Cerîde-i Adliyye'ye Ait Fihristi Hecâî [baskı yeri ve yılı yok], s. 1-40; 1329 Sene-i Rûmiyyesine Mahsus Cerîde-i Adliyye'nin Fihristi Hecâîsi [baskı yeri ve yılı yok], s. 1-53; 1333-1334 Sene-i Maliye, Salnâme-i Devleti Osmâniyye Altmışsekizinci Sene, İstanbul 1334, s. 153; Yaşar Karayalçın – Ahmet Mumcu, Türk Hukuk Bibliyografyası (Türk Harflerinin Kabulüne Kadar Yayınlanmış Kitap ve Makaleler 1727-1929), Ankara 1972, tür.yer.; Hasan Duman, Katalog, s. 56-57; Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu, Ankara 1987, bk. İndeks; Fevzi Çelik – Sevgi Akyüz, TBMM Kütüphanesi Süreli Yayınlar Kataloğu, Ankara 1987, s. 3; "Ankara'da Cerîde-i Adliyye", Muhâmât, sy. 549, İstanbul 1338, s. 160; "Yeni Yıla Başlarken", Adliye Dergisi, XXXV/1 (1944), s. 1-3; Ejder Yılmaz – Tacer Çağlar, "Dizin 1935-1979", Adalet Dergisi, Ankara 1980, s. 3-5.

Hulûsi Yavuz

CERÎDE-i HAVÂDİS

جريدهء حوادث

Osmanlı Devleti sınırları içinde çıkarılan ilk özel gazete.

Vekāyi-i Mısriyye (1244/1828) ve Takvîm-i Vekāyi'den (1247/1831) sonra üçüncü Türkçe gazete olan Cerîde-i Havâdis, 1 Cemâziyelâhir 1256'dan (31 Temmuz 1840) 24 Rebîülâhir 1281'e (26 Eylül 1864) kadar başlangıçta on günde bir, 139. sayısından itibaren (1259/1843) haftalık olarak toplam 1212 sayı neşredilmiştir. 40x27 cm. ölçüsünde ikişer sütunlu dört sayfa olarak yayıma başlayan gazetenin sütun sayısı 329. sayıdan (1263/1847) itibaren üçe çıkmıştır.

Gazetenin sahibi, 1815 yılında İzmir'e gelip yerleşen, daha sonra İstanbul'a giderek Amerika Birleşik Devletleri Sefâreti'nde kâtiplik yapan (1831-1833) ve ticaretle meşgul olan İngiliz William Churchill'dir. Churchill, İstanbul'un yabancıların oturmasına izin verilen semtlerinden Moda'da (Kadıköy) avlanırken bir çocuğu yaralayınca tutuklanmış, bunun üzerine İngiliz büyükelçisi Ponsonby kapitülasyon haklarına dayanarak bir İngiliz'in suçlu bile olsa tutuklanamayacağını ileri sürerek Osmanlı Devleti'ne bir nota vermişti (18 Mayıs 1836). Konuya diğer Avrupa devletleri de karışınca olay siyasî bir mahiyet kazanmış, artan baskılar üzerine Churchill serbest bırakılmıştı. Ardından devrin Hariciye Nâzırı Âkif Paşa hastalığı öne sürülerek görevinden azledilmiş, Churchill'den özür dilenerek tutukluluk tazminatı olarak kendisine pırlantalı nişan, zeytinyağı ihraç izni veren bir ferman ve gazete yayımlama imtiyazı verilmişti. Elindeki fermanı 3500 altına bir başkasına devreden Churchill, Âkif Paşa gözden düşüp sürgüne gönderilince (1840) gazete yayımlama imtiyazını kullanıp Cerîde-i Havâdis adlı bir gazete çıkarmaya karar verdi. Devletin resmî gazetesi Takvîm-i Vekāyi'in azınlıkların yayımladıkları gazetelerin seviyesine ulaşamaması, Sultan Abdülmecid'i Churchill'in çıkaracağı gazeteyi desteklemeye yöneltti. Takvimhâne (Takvîm-i Vekāyi' Matbaası) Müdürlüğü'ne Cerîde-i Havâdis'e yardım edilmesi için emir verdi. Gazetenin hurufatı ve diğer malzemeleriyle musahhihleri Takvimhâne

idaresi tarafından temin edildi.

İlk sayısı 1 Cemâziyelâhir 1256'da (31 Temmuz 1840), Bahçekapı'da Hamidiye Türbesi karşısında kiralanan bir yerde kurulan matbaada basılan Cerîde-i Havâdis özel elemanlar tarafından nezâretlere, sefârethânelere, kıraathanelere ve abonelere dağıtılmış, ayrıca ilgilenenlere tanıtım amacıyla ücretsiz verilmiştir. 1840 yılının sonuna kadar yirmi iki, 1841'de elli, 1842'de elli bir sayı çıkmış, satışının 150'yi aşmaması üzerine 13 Rebîülâhir 1259 (13 Mayıs 1843) tarihli 138. sayısında kapanmıştır. Sultan Abdülmecid'in diğer Osmanlı gazetelerine olduğu gibi kendisine de 3000 kuruş (30 altın) maaş bağlatması üzerine Churchill gazeteyi, Çifte Saraylar (bugünkü İstanbul Lisesi) karşısındaki karakolun yakınına taşıdığı matbaasında bastığı 18 Ramazan 1259 (12 Ekim 1843) tarihli 139. sayısıyla yeniden neşretmeye başlamış, ölümünden sonra (Ekim 1846) Cerîde-i Havâdis'in yayımı oğlu Alfred Churchill tarafından sürdürülmüş ve adı 1212. sayısından sonra Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis olmuştur. Cerîde-i Havâdis'in satışı yeni dönemin ilk yıllarında yine 150'yi aşmamıştır.

Osmanlı basınında "gazete" kelimesinin ilk defa kullanıldığı Cerîde-i Havâdis'in 1. sayısının mukaddimesinde gazetenin halkın bilgisini arttırdığı, diğer ülkelerde olup bitenlerin nakledilerek halkta merak hisleri uyandırdığı ve bu yolla meslek ve ticaret hayatının geliştirilmesine yardımcı olduğu belirtilmiştir. Gazetenin ilk yıllarına ait sayıları Takvimhâne mensupları tarafından çıkarıldığından tertip olarak Takvîm-i Vekāyi'e benzer. Yazı ve haberler üç bölümde ve üç başlık altında verilmiştir. "Havâdisât-ı Dâhiliyye" bölümünde önce iradeler ve resmî haberler, ardından İstanbul ve yurt haberleri verilmiş daha sonra padişahın cülûs ve doğum yıl dönümü veya seyahatleri münasebetiyle yazılan methiyeler, düşürülen tarihler ve kasideler yayımlanmıştır. Devletin resmî gazetesi Takvîm-i Vekāyi'in düzenli olarak haftada bir yayımlanması sağlanamadığından idarî haberler Cerîde-i Havâdis'e verilmeye başlanmış, bunlar da "Havâdisât-ı Dâhiliyye" bölümünde yer almıştır. Bu tür resmî yazıları yayımlaması ve devletten maddî yardım görmesi Cerîde-i Havâdis'e yarı resmî bir hüviyet kazandırmış, gazete bundan dolayı bazı kaynaklarda yarı resmî gazete olarak gösterilmiştir. Cerîde-i Havâdis'te hükümet ve resmî dairelerle ilgili haberler hiçbir yorum yapılmadan yayımlanmıştır.

Gazetenin “Havâdisât-ı Hâriciyye” bölümünde dış haberler yabancı gazetelerden tercüme edilerek verilmiştir. İlân bölümünde ise gayri menkul satışları, ithal ilâçlar ve ülkede henüz bilinmeyen eşya ve makine ilânları yer almıştır.

Yazı ve haberlerde noktalama işaretleri ve başlık kullanılmamış, haberler birbirinden iki üç satırlık boşluklarla ayrılmıştır. İlk iki yılda son derece ağdalı olan gazetenin dili sonraları biraz sadeleştirilmiştir.

Cerîde-i Havâdis, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın isyanı sırasında ilk yirmi sayısında birer sayfalık ilâve vermiş, Kırım Harbi dolayısıyla yeniden ilâve çıkarmıştır (28 Muharrem 1270/31 Ekim 1853). Şinâsi ve Âgâh Efendi Tercümân-ı Ahvâl’i yayımlamaya başlayınca (6 Rebîülâhir 1277/22 Ekim 1860) Cerîde-i Havâdis de Rûznâme adlı günlük bir ilâve vermeye başlamıştır (16 Rebîülâhir 1277/1 Kasım 1860). 121 sayı neşredildikten sonra (10 Şevval 1277/21 Nisan 1861) adı Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis olarak değiştirilen bu ilâve, 1212. sayısında artık çıkarılmayacağı ilân edilen Cerîde-i Havâdis ile beraber yayımını durdurmuştur (24 Rebîülâhir 1281/26 Eylül 1864). Alfred Churchill daha sonra her ikisinin yerine Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis adlı 5804 sayı yayımlanan yeni bir gazete çıkarmıştır (1294/1877).

Cerîde-i Havâdis, Osmanlı basınında birçok yeniliği uygulayan ilk Türkçe gazetedir. İlk defa muhabir göndermesi (İskenderiye, 1840), ilk ilâve neşri, Galata’da Naum Tiyatrosu’nda oynanan piyeslerin Türkçe tercümelerinin verilmesi, hastalıklar hakkında açıklayıcı ve koruyucu bilgiler, ansiklopedik mâlumat, ölüm ilânı ve ölümlerde biyografi (1844), kitap şekline gelebilecek tefrika (Sûdan Seyahatnâmesi, 1846), okuyucu mektupları yayımlaması, savaş muhabirliği (Kırım Harbi, 1854) Cerîde-i Havâdis’in Osmanlı gazeteciliğine getirdiği yeniliklerdir.

Cerîde-i Havâdis’te yayımlanan yazılarda Münif (Paşa) imzası dışında başka isim bulunmadığından yazı kadrosunda çalışan kişiler, kısmen o devri yaşayanların makale ve hâtıralarıyla biyografilerden ve bunlardan bazılarının devlet memuriyetine tayinleri dolayısıyla neşrettikleri veda ilânlarından öğrenilmektedir. Cerîde-i Havâdis’in ilk yıllarında çalışmış oldukları tesbit edilen yazarlar şunlardır: Ahmed Tevfik (Suriye

mektupçusu, Kudüs mutasarrıfı, Harem-i şerif müdürü), Emin Firdevsî, İsmet Bey, Râmizpaşazâde Mehmed İzzet Bey (Akkâ mutasarrıfı, Harem-i şerif müdürü, Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ adlı eserin yazarı), Karsîzâde Cemâleddin (Âyîne-i Zurefâ [Osmanlı Târih ve Müverrihleri] müellifi), Ahmed Nazif Efendi, Sahaflar Tekkesi Şeyhîzâde (musahhih, Takvimhâne nâzır vekili, Kudüs kadısı), Münif Bey (Paşa, Maarif nâzırı), Said Bey (Sadrazam Küçük Said Paşa), Sâlih Bey (şair, İşkodra vilâyet mektupçusu). Daha sonraki yıllarda Ahmed Râsim, Ahmed Zarîfî, Enderunlu Âlî (şair, meşhur şeyh Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin müridi), Ebüzziyâ Tevfik (gazeteci-yazar, Şûrâ-yı Devlet âzası, Konya mebusu), Emin Hâfız Müşfik, Manastırlı Emîrzâde, Hâlet Bey (vilâyet mektupçusu, ilk devlet salnâmesini çıkaran şair ve yazar), Hüseyin Sîret Bey, Nüzhet Efendi, Rızâ Bey (Paşa), Süreyyâ Bey (başmuharrir, Sicill-i Osmânî müellifi) gazetede yazar olarak çalışmışlardır. Cerîde-i Havâdis'in tercüme işlerinde çalışan Hariciye Nezâreti Tercüme Kalemi'nin azınlık mensubu memurlarından sadece Bohor ve Haçadur Oskanyan efendilerin adları bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cerîde-i Havâdis ve Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis koleksiyonu (bk. Hasan Duman, Katalog, s. 338-340); Vakit Gazetesi koleksiyonu (1921) (bk. Hasan Duman, Katalog, s. 444-445); Ebüzziya Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 68-70; Âkif Paşa, Tebsıra, İstanbul 1300, s. 5-80; Ahmed Râsim, İlk Büyük Muharrirlerden Şinâsi, İstanbul 1927, s. 4-9; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 35-38; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 146-147; Hasan Refik Ertuğ, Basın ve Yayın Hareketleri, İstanbul 1958, I, 149-152; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihimizde İlave, İstanbul 1960, s. 51-56; Süreyya Oral, Türk Gazetecilik Tarihi, İstanbul 1968, I, 77-79; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 181-184; Orhan Koloğlu, Miyop Churchill Olayı, İstanbul 1986, s. 1-139; Mustafa Nihat Özön, "100 Senelik Gazeteciliğimiz", Ayın Tarihi, sy. 46-47, Ankara 1928, s. 2907-2918; "Ceride-i Havadis", İst.A, VII, 3496-3499; TDEA, II, 52-53.

Ziyad Ebüzziya

CERÎDE-i İLMİYYE

جريدهٔ علميّه

Bâb-ı Meşîhat tarafından 1914-1922 yılları arasında İstanbul’da yayımlanan dergi.

Osmanlı Devleti’nin dinî ve idarî kurumlarından biri olan Bâb-ı Meşîhat ile buna bağlı kuruluşlardan Fetvahâne ve şer‘î mahkemelerin dinî meselelerle ilgili fetva, hüküm ve kararlarının, medrese ve tekkelerle Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye gibi dinî kuruluşlara ait tâlimat, nizamnâme ve haberlerin duyurulması maksadıyla yayımlanmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde şeyhülislâmlık yapan Mustafa Hayri’nin (Ürgüplü) teşebbüsüyle yayımına başlanan Cerîde-i İlmiyye’nin ilk sayısı, Regaib kandiline rastlayan 3 Receb 1332 (28 Mayıs 1914) tarihinde çıkarılmıştır. Dergi I. Dünya Savaşı, Millî Mücadele ve Mütareke yılları içinde, Osmanlı Devleti’nin dokuz yıllık zor döneminde toplam yetmiş dokuz sayı yayımlanmıştır. İlgili yer ve kuruluşlara dağıtıldığı gibi satışa da sunulan Cerîde-i İlmiyye, başlığının altındaki “Meşîhat-ı İslâmiyye’nin cerîde-i resmiyyesidir” ibaresinden de anlaşılacağı üzere, adı geçen kurumun resmî yayın organı olarak meslekî bir dergi hüviyetindedir. Bu özelliğini sonuna kadar koruyan dergi, ilk sayısında yer alan “İfâde-i Mahsûsa”dan anlaşıldığına göre meşîhatın idarî ve ilmî faaliyetlerinin yayın organı olacak, bu sebeple ilgili devlet memurları ile ilim adamlarına ve halka faydalı neşriyat yapacaktır. Neşriyat idaresi bakımından iki safhada ele alınabilecek dergi birinci devrede (nr. 1-44) yayına “meşîhat-i ulyâ mektupçuluğu” tarafından

hazırlanmış, 1918’de Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye’nin kuruluşundan sonra ise yayımı buranın baş kitâbeti tarafından yürütülmüştür. Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye’nin kuruluşuyla birlikte başkâtipliğe tayin edilen Mehmed Âkif (Ersoy) derginin yayım sorumluluğunu üstlenmiş ve bu sıfatla Dârü’l-hikme’nin kararlarıyla beyannâmelerini de kaleme almıştır. Daha sonra üyeliğe de kabul edilen Mehmed Âkif, 1920 Mayısında Millî Mücadele’ye

katılmak üzere Anadolu'ya geçinceye kadar bu görevi sürdürmüştür.

Yayın politikası ve muhteva bakımından da iki devrede incelenebilecek olan Cerîde-i İlmiyye'nin 41. sayıya kadar devam eden birinci döneminde meşîhata bağlı kuruluşları ilgilendiren resmî ve idarî konulardaki yazılarla fetvalar yayımlanırken Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin kuruluşundan sonra burayı ilgilendiren benzeri yazılar da neşredilmiştir. 41. sayıdan itibaren ayrıca Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin çeşitli ilmî encümenlerinin görüşlerini aksettiren yazı ve raporlarla encümen üyelerinin imzalarını taşıyan ilmî ve fikrî makalelere de yer verilmiştir. Böylece dergi, dinî irşad ve tebliğ faaliyetinin devrindeki ciddi ve güvenilir bir neşir organı durumuna gelmiştir.

Aylık olarak ve 74-75, 76-77, 78-79. sayıları bir arada yayımlanan derginin ayrıca 5 ile 6. sayıları arasında, "Islâh-ı Medârise Dair Nüsha-i Fevkalâde" adını taşıyan ve son devir Türk eğitim tarihi için değerli bilgiler ihtiva eden bir özel sayısı da çıkarılmıştır (20 Zilkade 1332/10 Ekim 1914). Yedi cilt tutan nüshaların ilk beş cildinin muhtevası için yıllık genel fihristler hazırlandığı halde diğer sayıların toplu fihristi yapılmamıştır. Saltanatın ilgası üzerine (1 Kasım 1922) istifa eden Tevfik Paşa hükümetiyle birlikte Şeyhülislâm Medenî Mehmed Nûri Efendi'nin idaresindeki Bâb-ı Meşîhat da ortadan kalkmış ve mecmuanın yayımı 79. sayıdan (1 Safer 1341/23 Eylül 1922) sonra durmuştur.

İstanbul'da Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası'nda basılan Cerîde-i İlmiyye'de, memleketin o sırada içinde bulunduğu I. Dünya ve İstiklâl harpleri dolayısıyla zaman zaman Arapça, Farsça, Urduca ve Tatarca metinlerle fetva ve beyannâmeler de yayımlanmıştır. Kesin rakamı bilinmemekle beraber yayın hedefi ve şeyhülislâmlık kurumunun ülke içindeki geniş teşkilâtı dolayısıyla önemli bir tiraja sahip olduğu tahmin edilmektedir. Her sayıda değişmeden yer alan "İrâde-i Seniyye", "Fetâvâ-yı Şerîfe", "Kavânîn ve Nizâmât", "Ecvibe-i Şer'iyye", "Fetvâhâne-i Âlî'nin Mukarrerât-ı Nakziyyesi", "Teblîgat-ı Umûmiyye", "Nasb ve Tayin Haberleri", "Tezâkir-i Âliyye", "Meclisi Tedkîkat-ı Şer'iyye Mukarrerâtı", "Teblîgat-ı İlmiyye" gibi konu başlıkları derginin resmî muhtevası hakkında bir fikir vermektedir. 41. sayıdan sonra bunlara "Dârü'l-hikme Mukarrerâtı" ve "Dârü'l-hikme Neşriyatı" ana başlıkları altında yayımlanan yazılar da

eklenmiştir. Bunlardan birinci başlık altında, adı geçen kuruluşun fıkıh, kelâm ve ahlâk komisyonlarının çeşitli kararları yayımlandığı gibi toplumu ilgilendiren dinî, ahlâkî ve sosyal meseleler hakkındaki görüşleri, ayrıca devrin yayın organlarında çıkan yazılara verilmiş cevaplar da yer almaktadır. "Dârü'l-hikme Neşriyatı" adı altındaki yazılar, ilgili komisyon üyelerinin bir anlamda komisyonun görüşlerini de aksettiren imzalı ilmî makaleleri özelliğini taşımaktadır. Daha sonraki sayılarda zaman zaman rastlanan bir başka başlık ise "Neşriyyât-ı Husûsiyye"dir. Burada gerek komisyon üyelerinin gerekse diğer ilim adamlarının dinî konularda yazdıkları ilmî ve fikrî yazılar görülmektedir. Son sayılarında Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'ye sorulan sorulara verilmiş cevapların da yayımlandığı derginin ikinci devresinde yazıları bulunan ilim adamları arasında İzmirli İsmâil Hakkı, Seyyid Nesîb, Ferid Bey, Ali Rızâ Bey, Şerif Sâdeddin Efendi, Rebîî Molla, Arapkirli Hüseyin Avni, Hâfız İsmâil Efendi, Cevdet Efendi, Hamdi Efendi, Şevketî Efendi, Ahmed Râsim Avni Efendi gibi isimler yer almaktadır.

Cerîde-i İlmiyye'de günün dinî, ilmî ve sosyal meselelerine ışık tutan makaleler yazan müelliflerden, hemen her sayıda bir veya birkaç yazısı bulunan İzmirli İsmâil Hakkı'nın kaleme aldıkları dikkat çekici mahiyettedir. "Hikmeti Belîğa: Hikmeti Teşrî' veya Mehâsin-i Şerâyi'" başlıklı seri makalesi (nr. 41-44, 4750), "İslâm Mütefekkirleri: Gazzâlî" başlıklı yazı dizisi (nr. 51-70, 72, 74-79) ile "Devleti İslâmiyye'nin Binası" (nr. 42), "Devleti İslâmiyye'nin Takip Ettiği Tarîk" (nr. 45) adlı makaleleri bunlar arasında zikredilebilir. Cevdet Efendi'nin Ahlâk Encümeni adına kaleme aldığı "Vezâif-i İnsâniyye" başlıklı yazı dizisi (nr. 41-45); Seyyid Nesîb Efendi'nin "Keşfü'l-hicâb" başlıklı tesettüre dair uzunca bir makalesi (nr. 49) ile "Dindar ile Dinsizin Cem'iyyet-i Beşeriyyedeki Mevkileri" adlı yazısı (nr. 61-66) ve Hz. Îsâ'nın doğumu konusunda gazetelerde çıkan yazılar üzerine meseleyi ilmî olarak inceleyen "Dîn-i İslâm'da Mîlâd-ı Îsâ Meselesi" başlıklı makalesi (nr. 73-79); Şevketî Efendi'nin "Din ve Dinsizlik" (nr. 43, 4546, 52, 56); Kelâm Encümeni âzası Arapkirli Hüseyin Avni Efendi'nin "İlm-i Kelâm" (nr. 44, 45, 47-51, 54-59, 68-70, 7279) adlı yazıları özellikle belirtilmesi gerekli olanlardır. Ayrıca Dârü'l-hikme'ye sorulan çeşitli sorulara verilen cevaplarla gerek basında gerekse toplum hayatında ortaya çıkan bazı meseleler karşısında kurumun görüşlerinin aktarıldığı beyannâme ve kararlar da bu konulardaki dinî tavrı göstermesi

bakımından önemlidir.

Cerîde-i İlmiyye, yayımlandığı devir bakımından şer‘î esaslara göre idare edildiği kabul edilen Osmanlı Devleti’nin yok olma sürecine girerek ortadan kalktığı son yılları içinde, asırlarca devlete yön vermiş köklü bir müessese olan Bâb-ı Meşîhat ve bağlı kuruluşların yapısı, teşkilâtı, bunlarla ilgili kanun, nizamnâme, tâlimat ve tebliğlerle dinin ve dinî kuruluşların cemiyette meydana gelen çeşitli değişiklikler karşısındaki durumunu, hatta mücadelesini ortaya koyan değerli bir belge niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cerîde-i İlmiyye Koleksiyonu, İstanbul 1332-41; Hasan Duman, Katalog, s. 60-61; Sadık Albayrak, Son Devrin İslâm Akademisi Dâr-ül-Hikmet-il-İslâmiye, İstanbul 1973, bk. İndeks; Sadık Eraslan, Şeyhülislâmlık Kurumu ve Cerîde-i İlmiyye (yüksek lisans tezi, 1989), AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 26.866; D. Mehmed Doğan, “Cerîde-i İlmiyye”, TDEA, II, 52-53.

Nesimi Yazıcı

CERÎDE-i MEHÂKİM

جريده‌ء محاكم

Osmanlı Devleti Adliye Nezâreti’nin yayın organı.

Adliye Nezâreti tarafından ilk defa Mayıs (?) 1873 tarihinde haftalık olarak yayımlanmaya başlanmıştır. 29 Cemâziyelâhir 1319 (13 Ekim 1901) tarihine kadar devam eden bu dönemi ikiye ayırmak gerekir. Kuruluşundan 12 Receb 1296’ya (2 Temmuz 1879) kadar pazartesi günleri on altı sayfa, bu tarihten itibaren tekrar 1. sayıdan başlayarak sekiz sayfa halinde salı günleri çıkarılmıştır. Dergi 30 Zilkade 1301 (21 Eylül 1884) tarihli 266. sayısından itibaren tekrar on altı sayfaya

çıkmıştır. Bu yeni numaralama ile Cerîde-i Mehâkim, 22 Cemâziyelâhir 1319 (6 Ekim 1901) tarihine kadar 1154 sayı yayımlanmıştır. Adliye Nezâreti bir sonraki sayıdan itibaren (29 Cemâziyelâhir 1319/13 Ekim 1901) dergiyi Cerîde-i Mehâkim-i Adliyye adıyla neşretmiştir. Bu üçüncü dönemde dergi çarşamba ve cumartesi günleri olmak üzere haftada iki defa ve dört sayfa olarak çıkmaya başlamıştır. Cerîde-i Mehâkim-i Adliyye’nin bugün bulunabilen son sayısı, 4 Receb 1326 (2 Ağustos 1908) tarihli 698. sayısıdır. Muhtemelen bu tarihte yayın hayatı sona eren derginin yerini Cerîde-i Adliyye* almıştır.

Kanunların maksat ve hükümlerini, ayrıntılarla ilgili meseleleri açıklığa kavuşturmak, hükümlerin uygulanışını göstermek, bunlarla ilgili açıklayıcı bilgiler vermek, Temyiz Mahkemesi ilâmlarını, Adliye Nezâreti’nin genel yazışmalarını, tebliğ ve tamimlerini, bazı kanunî mütalaaları yayımlamak amacıyla çıkarılan Cerîde-i Mehâkim, özellikle Tanzimat sonrasında yeni kurulan nizâmiye mahkemeleri hâkimlerine yardımcı olmayı hedef almış ve bunda da başarılı olmuştur. Cerîde-i Mehâkim adıyla çıkarıldığı dönemlerde dergi “resmî” ve “gayri resmî” kısım olarak iki bölüme ayrılmış, gayri resmî bölümde ilmî yazılara da yer verilmişken Cerîde-i Mehâkim-i Adliyye’de ise bu bölüm kaldırılarak sadece resmî kısım muhafaza edilmiştir.

Tam bir takımı kütüphanelerde pek bulunmayan Cerîde-i Mehâkim'in 1154 sayılık ikinci döneminin ilk 435 sayısında yer alan yazıların fihristi Abdurrahman Hakkı tarafından Rehberi Kavânîn Lâhikası adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1301, 1305).

BİBLİYOGRAFYA

Cerîde-i Mehâkim ve Cerîde-i Mehâkim-i Adliyye koleksiyonları; Abdurrahman Hakkı, Rehberi Kavânîn Lâhikası: Cerîde-i Mehâkim Fihristi, İstanbul 1301, 1305; Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu (nşr. Kültür ve Turizm Bakanlığı), Ankara 1987, s. 19, ayrıca bk. tür.yer.; Seyfettin Özege Bağış Kitapları Kataloğu (nşr. Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Dokümantasyon Dairesi), Erzurum 1989, VI, bk. İndeks.

Hulûsi Yavuz

CERÎDE MUHASEBESİ

(bk. CERÎDE NEZÂRETİ)

CERÎDE NEZÂRETİ

1831 yılında Osmanlı Devleti'nde maliye, nüfus ve istatistik işlerine bakmak üzere kurulan daire.

Cerîde sözlükte "defter; zabıtnâme, tutanak; gazete" anlamlarına gelir. Eskiden haraç tahsildarlarının arazilerin yüzölçümlerini yazdıkları defterlere cerîde denilmiş ve kelime bu şekilde maliye diline girmiştir. Zamanla cerîdelere malî cetveller yanında günlük olaylar, ölüm ve doğum kayıtları da eklenmiştir. Özel olarak hazırlanan bu defterlere kapsadığı alana göre cerîde-i haraç, cerîde-i nüfus gibi adlar da verilmiştir. Defterhâne'de cerîdenin karşılığı rûznâme idi. Anadolu ve Rumeli defterdarlıklarında günlük işlemlerin kaydedildiği benzer defterlere rûznâmçe denilirdi. Bu işleri yapan memura da rûznâmçeci veya rûznâmeci adı verilirdi. Defterdarlık'ta günlük işlerin defterlerinin tutulduğu dairenin yetki alanı zamanla genişletilerek buraya Cerîde Muhasebesi, başkanlığına da Cerîde Muhasebeciliği denildi.

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra yeni ordu kurma çalışmaları başlayınca memleketin vergi ve insan potansiyelinin tesbit edilmesi gereği ortaya çıktı. 1830'da bütün memleket sathında nüfus sayımı ve emlâk tesbiti yapılması kararlaştırılarak derhal uygulamaya geçildi. Sayım memurlarının gittikleri yerlerden gönderdikleri istatistikî bilgiler İstanbul'da toplanmaya başladı. Nüfus ve emlâk tesbitiyle ilgili bu defterleri korumak, buradaki kayıtlara göre vergileri yeniden hesaplamak ve nüfus değişikliklerini tesbit etmekle görevli bir dairenin kurulması ihtiyacı ortaya çıktı. Cerîde Muhasebesi yeniden teşkilâtlandırılarak 1831'de Cerîde Nezâreti kuruldu. Bâb-ı Defterî Mektupçusu Said Efendi 7500 kuruş aylıkla Cerîde nâzırı tayin edildi. Maiyetine de bir başkâtip, bir münşî, bir defterî ve yeterli sayıda memur verildi. Bu daire bir anlamda devletin genel istatistik bilgilerini toplamak ve değerlendirmekle görevliydi. Maliyede günlük gelir ve giderleri kaydetmek ve hesap etmekle yükümlü olan Cerîde nâzırı, Evkaf Nezâreti'nin kurulmasından önce vakıfların idare ve hesabına bakmakla da yükümlüydü.

Bütün Osmanlı Devleti'nde yaşayan erkek nüfusun yazılarak her üç ayda bir vukuat defterlerinin İstanbul'daki Cerîde Nezâreti'ne gönderilmesi karar altına alındı. Fakat uygulamada bazı zorluklarla karşılaşıldığı için sancaklarda bu yerlerin ileri gelenlerinden "nüfus nâzırı" adıyla müstakil bir memur tayin edilerek her altı ayda bir vukuat jurnallerinin İstanbul'a gönderilip kayıtlarının düzeltilmesi kararlaştırıldı. Kazalara nüfus memurları, nahiyelere de mukayyidler tayin edilerek ölüm doğum gibi nüfusla ilgili kayıtlar düzenli bir şekilde tutulmaya çalışıldıysa da istenilen sonuç alınamadı.

28 Şubat 1838 tarihinde defterdarlık tabirinin kullanılması yasaklanarak Maliye Nezâreti kurulurken Bâb-ı Defterdârî'nin çeşitli kalemleri de yeniden düzenlendi. Birbirleriyle yakından ilgili olan daireler birleştirildi. Defterdarlık zamanındaki Cerîde ve Mevkufat kalemleri de birleştirilerek Cerîde Muhasebesi yeniden kuruldu, Cerîde muhasebeciliğine de Süleyman Fâik Efendi tayin edildi. Cerîde Muhasebesi Tanzimat'a kadar (1839) bu şekilde devam etti. 1840'ta maliye kalemleri birleştirilip Muhâsebe-i Umûmiyye Müdürlüğü'nün kurulmasıyla Cerîde Muhasebesi lağvedildi, Cerîde Nâzırlığı da bütün personeliyle birlikte Vâridat Muhasebeciliği'ne bağlandı. Cerîde-i Nüfûs Nezâreti'nin taşra teşkilâtı önce Tahrîr-i Emlâk idarelerine, kısa bir süre sonra da Ahz-ı Asker idarelerine bağlanarak asıl fonksiyonunu kaybetti.

1868'de Meclisi Vâlâ'nın yerine kurulan iki yeni meclisten biri olan Şûrâyı Devlet'e nüfusla ilgili konuları düzenleme yetkisi de verildi. Şûrâ-yı Devlet 1874 yılında yayımladığı üç nizamnâmeyle sayım yönetimini, yeni kayıt sistemini ve nüfus memurlarının görevlerini tesbit etti. Fakat iç ve dış olaylar yüzünden bunlar uygulamaya konulamadı. 1881'de yine Şûrâ-yı Devlet tarafından 1874 nizamnâmeleri esas alınarak sicill-i nüfus nizamnâmesi hazırlandı ve Sicill-i Nüfûs İdaresi kuruldu. Ayrıca sicile yazılan herkese bir nüfus tezkeresi verildi. Böylece Osmanlı Devleti ilk defa genel ve güvenilir bir nüfus bilgisine sahip olabildi. 1881 nizamnâmesi, daha sonra görülen aksaklıklar düzeltilerek imparatorluğun sonuna kadar yürürlükte kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328-30, I/1, s. 168; I/2, s. 300, 305; Lutfî, Târih, III, 145, 176; V, 116, 120; Uzunçarşılı, Medhal, s. 219, 450; Pakalın, I, 281; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 244-292; a.mlf., "Tanzimat'a Doğru Osmanlı Maliyesi", TCTA, IV, 930-933; Nuri Akbayar, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Devleti Nüfusu", a.e., V, 1238-1241; "Ceride", ML, II, 866; "Ceride", ABr., V, 469-470.

Cevdet Küçük

CERÎDE-i SÛFİYYE

جريدهء صوفيّه

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra yayımlanan dinî-tasavvufî dergi.

Cumhuriyet'ten önce yayımlanan tasavvuf ağırlıklı dergilerin en uzun ömürlüsü olan Cerîde-i Sûfiyye 6 Mart 1325'te (19 Mart 1909) haftalık olarak yayın hayatına başlamış, 49. sayıdan (3 Haziran 1329/16 Haziran 1913) itibaren iki haftada bir yayımlanmış, 133. sayıdan sonra (22 Kasım 1334/22 Kasım 1918) tekrar haftalık olmuştur. Dergi 1 Eylül 1335 (1 Eylül 1919) tarihine kadar 161 sayı çıkabilmiştir. Derginin başlığında önceleri "Rehberi şerîat-ı Muhammediyye, kefîl-i hukuk-i Osmâniyye, hâdim-i milleti İslâmiyye" yer almaktayken sonraki sayılarda bunun yerine "Tasavvufî, dinî, siyasî, ahlâkî, edebî Türk cerîde-i İslâmiyyesi'dir" ibaresi konulmuş, 108-119. sayılarda "Organe Turc Panislamique" ifadesi ilâve edilmiştir. 29-31 Temmuz 1330 (11-13 Ağustos 1914) tarihlerinde "Cerîde-i Sûfiyye'nin yevmî ve siyasî nüshasıdır" başlığıyla günlük gazete şeklinde yayımlanan dergi tasavvuf başta olmak üzere dinî, ahlâkî, edebî konulara yer vermiştir. Cerîde-i Sûfiyye'nin Sebîlürreşâd, Beyânülhak gibi dinî dergilerden en belirgin farkı tarikat meselelerine daha geniş yer vermiş olmasıdır. Tarikat ve tasavvuf dünyasının seviyesini olumsuz yönde etkileyen "beşik şeyhliği"nin mahzurları üzerinde duran derginin başlatıp da sonuçlandıramadığı en önemli faaliyet tekke şeyhlerine yönelttiği sorulardı. Bu tasarıya göre her şeyh poştnişini olduğu tekkenin tarihini yazıp gönderecek, Cerîde-i Sûfiyye de bu bilgileri değerlendirip yayımlayacaktı. Dergide eski Nâfia nâzırı Hulûsi'nin "İslâmiyet'te Sosyalizm Var mı?", Abdülbâki Efendi'nin "Âlem-i İslâm'da Kadınlar" gibi değişik konularda ilginç makalelerine de yer verilmiştir. 57. sayıdan itibaren "Şuûnat" ve "Siyasî" başlığını taşıyan sütunlarda iç ve dış siyasî olaylarla ilgili değerlendirme yazıları yayımlanmıştır.

Sorumlu müdürlüğünü Hasan Kâzım'ın, başyazarlığını Ali Fuad'ın yaptığı Cerîde-i Sûfiyye'de yazısı yayımlanan bazı yazar ve sûfîler şunlardır: Sâdık Vicdânî, İbnülemin Mahmud Kemal, Veled Çelebi, Ferid (Kam), Hocazâde

Ahmed Hilmi, İsmail Hakkı (İzmirli), Ahmed Remzi (Akyürek), Mustafa Fevzi (Gümüşhaneli'nin halifesi), Mehmed Gülşen, Bursalı Mehmed Tâhir, Tâhirülmevlevî, Abdülbâki, Muallim Vahyî, Hamâmîzâde İhsan, Rızâ Tevfik, Hüseyin Vassâf, Mehmed Ziyâ. Cerîde-i Sûfiyye ile aynı yıllarda yayımlanan tasavvuf ağırlıklı diğer dergiler ise şunlardır: Tasavvuf, Muhibbân, Hikmet ve Mihrab.

BİBLİYOGRAFYA

Cerîde-i Sûfiyye (muhtelif sayıları); Türkiye Maarif Tarihi, I, 299-300; Mustafa Kara, Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1980; a.mlf., "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", Hareket, sy. 8, İstanbul 1979, s. 16-19; Hasan Duman, Katalog, s. 62.

Mustafa Kara

CERÎME

(bk. SUÇ)

CERÎR b. ABDULLAH

جرير بن عبد الله

Ebû Amr Cerîr b. Abdillâh b. Câbir el-Becelî (ö. 51/671)

Kumandan sahâbî.

Yemenli Becîle kabilesinin reisi olan Cerîr'in İslâmiyet'i kabul etmeden önceki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Yahudi bir tâcirle Hz. Mûsâ, Tevrat ve diğer peygamberler üzerine yaptığı sohbet İslâm dinine ilgi duymasını sağlamış, Mekke'nin fethinden önce kendi araştırmaları sonunda Hz. Peygamber'in Allah elçisi olduğunu anlayarak ona iman etmiş, Becîle kabilesini de müslüman olmaya ve Medine'ye bir heyet göndermeye ikna etmiştir. Onun 150 kişiyle birlikte hicretin 10. yılı Ramazan ayında Medine'ye geldiği kabul edilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Cerîr'in Vedâ haccına katıldığını belirten Buhârî ve Müslim'deki hadisleri (Buhârî, "Megāzî", 77; Müslim, "Îmân", 118) delil göstererek onun Hz. Peygamber'in vefatından kırk gün önce müslüman olduğuna dair rivayeti reddetmektedir. Cerîr Hz. Peygamber'le ilk görüşmesinde, Necran bölgesinde Müslümanlığın kabul edildiğini, ancak Has'amlılar'ın yurdundaki Zülhalesa Tapınağı'nın henüz yıktırılmadığını söyledi. Câhiliye döneminde Kâbe'ye "Şam Kâbesi", Zülhalesa'ya da "Yemen Kâbesi" denilerek onun Beytullah'a denk ve rakip gösterilmesinden daima huzursuzluk duymuş olan Hz. Peygamber bu tapınağı yıkmak üzere bir seriyye hazırladı.

Cerîr'i de seriyye kumandanı olarak görevlendirdi. Cerîr Hz. Peygamber'in verdiği sancağı alarak kabilesinin bir kolu olan Ahmesliler'den meydana gelen 150 veya 200 kişiyle yola çıktı. Zülhalesa'yı tahrip ettikten başka bu kabilenin bir heyetle Hz. Peygamber'e giderek müslüman olmasını da sağladı. Daha sonra Hz. Peygamber'in emriyle Himyerîler'in emîri Zülkelâ' ile yahudi olduğu rivayet edilen Zûamr'ı İslâmiyet'e davet etti. Her ikisi de müslüman olmayı kabul ederek Medine'ye gidip Hz. Peygamber'i ziyarete karar verdiler. Fakat Hz. Peygamber'in vefatı üzerine bu ziyareti

gerçekleştiremediler.

Hz. Ebû Bekir, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra irtidad eden Has'am ve Becîle kabileleri üzerine Cerîr'i gönderdi ve isyanları bastırdıktan sonra yeni bir emir alıncaya kadar Necran'da beklemesini söyledi. Cerîr'in irtidad hareketlerinin bastırılmasında büyük rolü oldu. Kabilesi Becîle'den irtidad edenler onun uyarısı üzerine tekrar müslüman oldular. Cerîr ayrıca irtidad olaylarını bastırmak üzere Muhâcir b. Ebû Ümeyye kumandası altında Yemen'in çeşitli bölgelerinde savaştı. Onun Hz. Ebû Bekir devrinde Sâsânîler'e karşı Irak cephesi fetihlerine katıldığı şüphelidir. Bazı râviler Cerîr'in bu bölgedeki fetihlere Hz. Ömer zamanında iştirak ettiğini ileri sürerler. Ebû Mihnef el-Ezdî ve Vâkıdî ise Irak'a iki defa gittiğini naklederler. Buna göre Hz. Ebû Bekir onu, kendisinden yardım isteyen Hâlid b. Velîd'in emrinde savaşmak üzere Yemâme'ye göndermiştir.

Hz. Ömer halife olunca Cerîr'i Sevâd'a gönderdi (14/635). Cerîr kabilesinin başında çarpışarak Nuhayle Savaşı'nı kazandı. 16 (637) yılındaki Celûlâ Savaşı'na katıldıktan sonra kuvvetli bir süvari birliğiyle Celûlâ'ya yerleşerek Sâsânîler'le müslümanlar arasında tampon vazifesi gördü. Daha sonra Irak cephesi başkumandanı Sa'd b. Ebû Vakkas'ın gönderdiği 3000 kişilik bir yardımcı birlikle Hulvân üzerine yürüdü. Hulvân'a yaklaşınca son Sâsânî kisrâsı III. Yezdicerd İsfahan'a doğru kaçmaya başladı. Cerîr halkına dokunulmaması şartıyla Hulvân'ı barış yoluyla aldı. Daha sonra Dînever üzerine yürüdü; ancak şehri fethedemedi. Bu arada Râmhürmüz'ü ve Karmîsîn'i de savaş yapmadan İslâm topraklarına kattı. Sonra Hulvân'a döndü ve Ammâr b. Yâsir'in Kûfe'ye vali tayin edilmesine kadar orayı yönetti. Hz. Ömer'in emri üzerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yardıma giderek onunla birlikte Şüster'in fethine katıldı.

Cerîr'in Hz. Ömer'in yanında büyük bir itibarı olduğu anlaşılmaktadır. Halife Nihâvend Savaşı'nda kumandan Nu'mân b. Mukarrin'in öldürülmesi halinde yerine Huzeyfe b. Yemân'ın, ondan sonra da Cerîr'in kumandan olmasını istemiştir. Cerîr bu savaşta da büyük kahramanlıklar gösterdi. Ammâr'dan sonra Kûfe valisi olan Mugīre b. Şu'be onu Hemedan üzerine gönderdi. Cerîr bu ilk seferinde şehri fethedemediği gibi savaşta bir gözünü de kaybetti. Fakat 23 (644) yılı sonlarında şehri yeniden kuşattı ve 24 (645) yılında Hemedan'ı İslâm topraklarına kattı.

Cerîr Hz. Osman devrinde Kûfe Valisi Mugīre'ye bağlı olarak bir süre Hemedan valiliği yaptı. Daha sonra Saîd b. Âs kumandasında Azerbaycan fetihlerine katıldı. Hz. Osman Fırat kenarındaki savâfî* topraklarından bir kısmını ona iktâ* etti.

Hz. Ali Cemel Vak'ası'ndan sonra 36 (656) yılında Cerîr'i, kendisine biata davet etmesi için Muâviye'ye gönderdi. Muâviye ve Amr b. Âs ile yaptığı görüşmelerden sonra Hz. Ali'nin yanına döndü; halifeye "lâ ilâhe illallah" diyenlerle savaşmayacağını bildirerek iki tarafa da katılmadan Cezîre'deki Karkîsiye'de uzlete çekildi. Mugīre b. Şu'be 50'de (670) vefat edince yerine Kûfe valiliğine Cerîr'i vekil bıraktığı rivayet edilir. Cerîr 51 (671) yılında Karkîsiye'de vefat etti; 54'te (674) öldüğü de söylenmektedir.

Cerîr b. Abdullah el-Becelî uzun boylu, son derece yakışıklı bir kişiydi. Hz. Ömer onun bu ümmetin Yûsuf'u olduğunu söylerdi. İyi bir kabile reisi ve kahraman bir kumandandı. Şairliği de vardı. Müslüman olmasından itibaren Hz. Peygamber'in kendisini huzuruna girmekten hiç menetmediğini ve her gördüğünde tebessüm ettiğini söylemiştir. Cerîr'den mükerrerleriyle birlikte 100 kadar hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan onu Sahîh-i Buhârî'de, on dördü Sahîh-i Müslim'dedir. Bu hadisler Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde de yer almaktadır (IV, 357-366). Cerîr bunların bir kısmını doğrudan Hz. Peygamber'den, bir kısmını da Hz. Ömer ve Muâviye'den rivayet etmiştir. Ondan hadis rivayet edenler arasında dört oğlu İbrâhim, Münzir, Ubeydullah ve Eyyûb ile Enes b. Mâlik, Kays b. Ebû Hâzim, Şa'bî, Ebû İshâk es-Sebî'î ve başkaları zikredilebilir. Büyük oğlu Amr'ın ise kendisinden rivayeti yoktur; ancak onun oğlu Ebû Zür'a dedesinden hadis rivayet etmiştir.

Meşhur mutasavvıf-şair Ahmed-i Câmî Cerîr b. Abdullah'ın soyundan gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 357-366; Buhârî, “Îmân”, 42, “ʿİlim”, 43, “Salât”, 25, “Mevâkītü’s-salât”, 16, 26, “Büyûʿ”, 68, “Cihâd”, 71, 154, 162, 192, “Megāzî”, 62, 64, 77; Müslim, “Îmân”, 118, “Tahâret”, 272, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 134-137; Nasr b. Müzâhim, Vakʿatü Sıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1382, s. 15-16, 18-20, 27-28, 30-35, 44-48, 51-52, 54-56, 5962; İbn Hişam, es-Sîre, I, 86; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 265-266, 347-348; VI, 22; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), I, 257, 310-311; II, 817; a.mlf., Târîẖ (Zekkâr), I, 116, 132-133, 139, 148, 160, 247, 258; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 75, 261, 302; İbn Şebbe, Târîhu’l-Medîneti’l-münevvere, II, 567-571; III, 819-820; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 292, 586, 592; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), I, 125; II, 296, 299, 301, 310-311, 324, 328-329, 336, 370-371, 380, 394, 403, 467-468; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 1763, 1798, 1988, 2136, 2200-2202, 2357-2358, 2597, 3254-3256; Kādî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1966, II, 318-324; İbn Abdülber, el-İstî‘âb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, I, 236-240; Nevevî, Şerhu Müslim, Kahire 1392/1972, XVI, 34-37; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 530-537; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 77-79; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 475-476; Tecrid Tercemesi, VI, 475-476; VIII, 132-134, 389-390; X, 358-363; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 100-113; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 20, 51-58, 63.

Mustafa Fayda

CERÎR b. ABDÜLHAMÎD

جرير بن عبد الحميد

Ebû Abdillâh Cerîr b. Abdilhamîd b. Cerîr (Yezîd) ed-Dabbî er-Râzî (ö. 188/804)

Hadis hâfızı.

110'da (728) İsfahan'a bağlı Âbe kasabasında (veya Rey'e bağlı Eyye köyünde) doğdu. 107'de (725) Kûfe'de doğduğu da rivayet edilir. Öğrenim çağındayken Bağdat ve Mekke'ye gitti. Kûfe'de uzunca bir süre kaldıktan sonra Rey'e yerleşti ve orada hadis rivayetine başladı. Hocaları arasında Mansûr b. Mu'temir, Âsım el-Ahvel, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve A'meş gibi muhaddisler vardır. Kendisinden de Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî,

İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Cerîr duyduğu hadisleri hemen yazar, yanında kitabı yokken onları rivayet etmezdi. Birçok muhaddis aşırı olmayan bid'at ehlinden hadis almayı câiz gördüğü halde Cerîr ehl-i bid'attan kabul ettiği hocalardan rivayette bulunmazdı. Câbir el-Cu'fî, İbn Ebû Necîh ve İbn Cüreyc'in rivayetlerine bu sebeple iltifat etmemiştir.

Birçok hadis talebesinin uzak ülkelerden gelerek kendisinden hadis öğrendiği Cerîr'in güvenilirliği konusunda âlimler ittifak etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ise onu hadiste otorite olarak görmez. Cerîr'in Şiîliğe meyli olduğu hususundaki iddianın bir dayanağı yoktur. es-Sünenü'l-kübrâ'sında Cerîr'den otuz kadar hadis rivayet eden Beyhakī ömrünün sonlarına doğru onun hâfızasının zayıfladığını kaydeder; ancak İbn Hacer bu tesbitin doğru olmadığını, Beyhakī'nin onu Cerîr b. Hâzim'le karıştırdığını belirtir.

Kıraat ilmini kırâat-i seb'a* imamlarından Hamza b. Habîb ile A'meş'ten öğrenen Cerîr'in bu ilimlere dair görüşleri, Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Mûsâ el-

Kattân ve Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî tarafından nakledilmiştir.

Zühd ve takvâsı ile tanınan Cerîr Rey'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 381; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 214; el-Cerh ve't-ta῾dîl, II, 505-507; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 253-261; Zehebî, A῾lâmü'n-nübelâ᾿, IX, 9-18; a.mlf., Mîzânü'l-i῾tidâl, I, 394; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 271; İbn Hacer, Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî, Kahire 1301, s. 392; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, II, 75; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 190; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 319; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 89-96; Abu'l-Qāsem Gorjī, "Ābī Abū Abdallāh", EIr., I, 217.

Selman Başaran

CERÎR b. ATIYYE

جرير بن عطية

Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî (ö. 110/728 [?])

Emevîler devrinde eski üslûbu devam ettiren üç büyük hiciv şairinden biri.

Yemâme'de (Necid) 30 (650-51) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Annesinin ona hamile iken gördüğü bir rüya üzerine "ip" anlamına gelen Cerîr adını verdiği rivayet edilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 49). Temîm kabilesinin Yerbû' koluna mensup olduğu için Temîmî ve Yerbûî nisbelerini almıştır. Fakir bir ailenin çocuğu olan Cerîr çocukluk ve gençlik yıllarını bedevîler arasında çobanlık yaparak sıkıntı içerisinde geçirdi; buna rağmen şiirlerinde ailesiyle hep övünmüştür. Bu arada kabilesinden bazılarının yerleştiği Basra'ya gidip gelirken kendisi gibi Temîmli olan Ferezdak'la arkadaş oldu; onun, şiiri sayesinde kabilesi arasında ne kadar büyük bir itibar ve servet sahibi olduğunu gördü. Bu sıralarda Ferezdak'la aralarında nazîre şeklinde başlayan, daha sonra nekāiz (aynı vezin ve kafiyedeki atışma şiirleri) olarak gelişen atışmalarının sebebi, her iki şairin aileleri arasında eskiden beri mevcut olan rekabet ve anlaşmazlıktır. Bu konuda Ferezdak'ın ailesi şair Gassân b. Züheyl'den destek istemiş, Gassân da Cerîr'in ailesini hicvetmişti. O zamana kadar şiir yazmamış olan Cerîr durumu öğrenince bir recezle Gassân'ı hicvetti. Daha sonra şair Baîs el-Mücâşî'nin Gassân'a yardım etmesi, Ferezdak'ın da onu desteklemesi üzerine bu defa Cerîr Ferezdak'ı hicvetti ve böylece Ferezdak'la aralarında yıllarca sürecek olan hiciv yarışı başlamış oldu.

Cerîr, Emevîler'le Abdullah b. Zübeyr arasında çıkan ihtilâfta İbn Zübeyr tarafını tutunca bu defa diğer şairlerle karşılıklı olarak birbirlerini hicvetmeye başladılar. Çölde bedevîlerin içinde varlık gösteremeyeceğini anlayan Cerîr, kabilesinin de arzusuna uyarak ilmî, edebî ve siyasî hareketlerin merkezi olan Basra'ya yerleşti. Irak umumi valisi Haccâc vasıtasıyla Halife Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) sarayına girdi. Halifeyi kıskandıracak derecede övdüğü Haccâc'ın takdir ve iltifatlarına

mazhar oldu. Bu arada Ferezdak şairlere maddî menfaat temin ederek onları Cerîr aleyhine tahrik etti. Fakat kendisiyle Ahtal'dan başka hiçbir şair Cerîr ile yarışamadı. Emevî fetihlerine dair şiirleriyle Abdülmelik hakkında birçok kasidesi bulunan Cerîr'in Abdülmelik'in oğulları Velîd, Süleyman, Yezîd ve Hişâm ile devrinin diğer Emevî halifeleri için de methiyeleri vardır. Dindarlığı, iffet ve dürüstlüğü ile tanınan Halife Ömer b. Abdülazîz'e de (717-720) methiyeler yazdı ve onun teveccühünü kazandı. Hakkında methiye söylediği kimselerden kendisinden önce vefat edenlerin çoğu için, hatta rakibi Ferezdak için dahi divanında samimi mersiyeleri mevcuttur. Cerîr, Ferezdak'tan kırk veya seksen gün yahut altı ay sonra 110 (728) veya 114 (732) yılında Yemâme'de vefat etti. Kabri burada bulunmaktadır.

Cerîr genellikle methettiğini hicvetmeyen, hicvettiğini de methetmeyen, zarif, dindar, aynı zamanda mağrur ve mücadeleyi seven bir şairdi. Kolaylıkla ve irticâlen söylediği lirik şiirlerinde edebî sanatları rahat kullanırdı. Üslûbu sağlam, dili açık, tekellüften uzak ve âhenkli olduğundan şiirleri kolayca ezberlenir ve dillerden düşmezdi. İnsanın estetik duygusunu tatmin eden, duygu, düşünce ve lirizmin iç içe örüldüğü nesib, gazel ve mersiyeleri çok başarılıdır. Hicivleri ise hakaret dolu, kaba ve serttir. Bu yüzden devrinin diğer şairleriyle arasında birçok hadise cereyan etmiştir. Bu türden olan bazı beyit ve kıtaları divanının neşrine alınmamıştır. Buna karşılık gazelleri son derece nezih, methiyeleri dine aykırı düşmeyecek mahiyettedir. Esasen Cerîr İslâm şairlerinin önde gelen simalarındandır. Zira o İslâmî devirde doğup yetişmiş, Kur'ân-ı Kerîm'den çok etkilenmiş, her vesile ile İslâmî değerleri yüceltmiş, başta içki olmak üzere İslâmiyet'e aykırı olan şeyleri ve bazı kavramları sadece hiciv maksadıyla kullanmıştır. Cerîr'in öfkeli anlarında söylediği şiirlerin en başarılı şiirleri olduğu nakledilir. Emevîler devrinin diğer büyük şairleriyle mukayese edildiğinde Cerîr'in hiciv ve mersiyede, Ferezdak'ın fahr ve gazelde, Ahtal'ın da mersiye ve içki tasvirinde daha başarılı oldukları görülür. Ferezdak şiirlerinde kendini yüceltir, hasmını yererdi. Cerîr ise hasmının kusurlarını bir bir sayar, kusur bulamazsa icat ve isnat ederdi. Hicivleri nezih olan Ahtal ise hasmını ayıplar fakat hakaret etmezdi. Ebü'l-Alâ el-Maarrî Ahtal'ı Nâbiga'ya, Ferezdak'ı Züheyr'e, Cerîr'i A'şâ'ya benzetmiştir. Cerîr'in ensâb* ilmini diğer iki şairden daha iyi bildiği de kaydedilmektedir. Onun divanına değer kazandıran şiirleri daha ziyade bazı duygulu gazelleri, içli

mersiyeleri, hicivleri ve büyüleyici tasvirleridir. En duygulu ve en samimi gazeli, hanımı Hâlide hakkında yazdığı "Kasîdetü'n-nûniyye"sidir. Ayrıca onun ölümü üzerine yazdığı mersiye de son derece duygulu ve etkileyicidir.

Cerîr'in divanı, kavminin başarıları ile düşmanlarının yenilgileri hususunda tarihî bir belge niteliğindedir. Cerîr, devrinin önemli şahsiyetlerini, başarılı ve

başarısız simalarını, öldürülen ve esir edilen kimseleri anlatır; ayrıca bu dönemle ilgili sosyal ve ahlâkî hadiselerden, hilâfet idaresinden ve diğer içtimaî olaylardan bahseder. Divanında az da olsa Fars dili ve kültürüne ait unsurlar bulunmakta ve Farslar'ı bazı meziyetleriyle övmektedir. Divanının çeşitli baskıları vardır (nşr. Muhammed Abdülmün'im eş-Şevâribî, I-II, Kahire 1313; Muhammed es-Sâvî'nin şerhi ve Muhammed b. Habîb'in notları ile, Kahire 1354; nşr. Kerem el-Bustânî, Beyrut 1379/1960; nşr. Nu'mân M. Emîn Tâhâ, I-V, Kahire 1389-1391/1969-1971). H. Merdem Bek'in de işaret ettiği gibi (bk. MMİADm., XXX, 531) kırktan fazla şairle nekâiz şeklinde atışmaları bulunan Cerîr'in, bu şairlerinkiyle birlikte kendi nakīzaları toplanabilseydi herhalde Arap şiirinin en büyük divanı meydana gelirdi. Fakat bunlardan sadece Ferezdak ve Ahtal ile olan atışmaları toplanabilmiş ve Nekāʾizu Cerîr ve'l-Ferezdak (nşr. A. A. Bevan, I-III, Leiden 1905-1912; Kahire 1353/1935), Nekāʾizu Cerîr ve'l-Ahtal (nşr. Anton Sâlhânî el-Yesûî, Beyrut 1922) adlarıyla neşredilmiştir. Nekāʾizu Cerîr ve'l-Ahtal her ne kadar Ebû Temmâm'a nisbetle neşredilmişse de İbnü'n-Nedîm eserin Asmaî tarafından derlenip bir araya getirildiğini söylemektedir (el-Fihrist, s. 253).

BİBLİYOGRAFYA

Cerîr b. Atıyye, Dîvân (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1960, nâşirin mukaddimesi, s. 5-7; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (nşr. M. Ali el-Hâşimî), Dımaşk 1406/1986, II, 897-906; Cumahî, Fuhûlü'ş-şuʿarâʾ (Beyrut), I, 297-302, ayrıca bk. İndeks; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 464-470; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, VIII, 3-89; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist

(Şüveymî), s. 253; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 75-78; Brockelmann, GAL, I, 56; Suppl., I, 86; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 570-584; Şevki Dayf, et-Tetavvur ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Emevî, Kahire 1959, s. 131-218; a.mlf., Târîhu'l-edeb, II, 276-289; Marûn Abbûd, Edebü'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 136-139; Sezgin, GAS, II, 356-359; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 76, 79; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 112-114; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 167-171; İlyâ Hâvî, el-Ahtal fî sîretihî ve nefsiyyetihî ve şiʿrih, Beyrut 1981, s. 51-55, 224-251; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 650, 664-677; C. Zeydan, Âdâb, I, 251-255; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, I, 585-605; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî [baskı yeri ve yılı yok], s. 119, 122-124, 167-171; Halil Merdem Bek, "Cerîr", MMİADm., XXX (1955), s. 177-190, 353-366, 529-543; "Cerîr", İA, III, 109; A. Schaade – [H. Gätje], "Djarīr", EI² (İng.), II, 479-480.

Zülfikar Tüccar

CERÎR el-MÜTELEMMİS

(bk. MÜTELEMMİS)

CERÎRÎ

(bk. EBÛ MUHAMMED el-CERÎRÎ)

CERÎRİYYE

الجريريّة

Zeydiyye’den Süleyman b. Cerîr’in (ö. h. II. yüzyılın ortaları) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. SÜLEYMAN b. CERÎR)

CERMÎ

الجرمي

Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840)

Basra dil mektebinin önde gelen âlimlerinden.

Ailesi ve doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Cermî nisbesini nereden aldığı hususunda kaynaklarda kesin bilgi yoksa da öyle anlaşılıyor ki aralarında yaşadığı Yemen'deki Cerm b. Rabbân kabilesinden dolayı umumiyetle el-Cermî diye tanınmış, himayelerini gördüğü yine Yemen kabilelerinden Becîle'ye bağlanmak suretiyle bazan el-Becelî diye de anılmıştır.

Dil ve edebiyatı Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Evsat, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî gibi devrinin büyük âlimlerinden tahsil etmiştir. Sîbeveyhi'ye yetişememiş, fakat onun meşhur el-Kitâb'ını, kendisinden çok faydalandığı hocası Ahfeş el-Evsat'tan ehliyetle ve derin bir vukufla ilk rivayet edenlerden olmuştur. Daha sonra da onu aralarında Müberred, Ebû Osman el-Mâzinî gibi tanınmış şahsiyetlerin de bulunduğu pek çok kimseye okutmuştur. Nitekim Müberred, hocası Cermî'nin, Sîbeveyhi'nin sistemini en iyi bilen nahivci ve el-Kitâb'ı en iyi anlayan güvenilir bir kimse olduğunu söyleyerek herhalde onu diğer hocaları olan Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Mâzinî ile mukayese etmek istemiştir. Ayrıca Cermî'nin fıkıh, hadis ve ahbâr sahalarında da söz sahibi bir âlim olduğu kaydedilmektedir.

Kaynakların bildirdiğine göre bir hac dönüşü kendisiyle birlikte İsfahan'a gittiği Feyz b. Muhammed onu 20.000 dirhemle taltif etmiş, ayrıca nahiv ve lugat sahalarında dersler okutması karşılığında ona yıllık 12.000 dirhem gelir tahsis etmiştir. Cermî'nin Bağdat'a gittiği, orada Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile aralarında ilmî bir münazara cereyan ettiği ve bu münazarada Ferrâ'ya galip geldiği bilinmektedir (bk. Hatîb, XIV, 153). Ancak birgün Asmaî'nin meclisinde Cermî kendisinin nahvi en iyi bilen kimse olduğunu

söyleyince Asmaî bir beyitte geçen bir kelimeyi sormuş yanlış cevap alınca da -alay ederek- “evet sen nahvi iyi biliyorsun” diye karşılık vermiştir. Böyle tartışmalardan çok hoşlandığı ve münazara esnasında yüksek sesle konuştuğu için kendisine “sesini yükselten” anlamında “en-nebbâc” lakabı verilmiştir. 225 (840) yılında vefat eden Cermî’nin âlim, fâzıl, dindar ve şahsiyet sahibi bir kişi olduğunda kaynaklar ittifak etmişlerdir.

Eserleri. Filolojik meselelerin ve dinî ilimlerin büyük gelişme gösterdiği bir zaman ve muhitte yetişen, dolayısıyla dil, edebiyat ve dinî ilimlerde temayüz eden Cermî, başta sarf ve nahiv olmak üzere çeşitli sahalarda eserler yazmıştır. Ancak bunlardan günümüze kadar gelebilen olmamıştır. Kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri ise şunlardır: 1. el-Ferh. Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ının muhtasarı olduğu için eserine “yavru” anlamında bu adı vermiştir. el-Kitâb’daki 1050 beyitten sadece ellisinin kime ait olduğunu tesbit edememiştir (Zübeydî, s. 75). Ebû Hâtim’in beğenmediği ve hakkında, “Kendisi bir kitap yazsaydı daha iyi olurdu” dediği eseri nahiv âlimlerinden Muâfâ en-Nehrevânî Şerhu Muhtasari’l-Cermî adıyla şerhetmiştir (Sezgin, IX, 193). el-Ferḫ’in başka şerhlerinin bulunduğu da kaydedilmektedir. Cermî nahve dair başka eser yazmadığını bizzat ifade ettiğine göre (Zübeydî, s. 74) ona nisbet edilen Muhtasaru nahvi’l-müteʿallimîn, el-Ferḫ’in bir başka adı olmalıdır. 2. es-Sîre. İbnü’l-Kıftî’ye göre sîretü’n-nebî konusundaki nâdir eserlerden biridir. 3. Tefsîru ebniyeti’l-Kitâb. el-Ebniye diye de bilinen bu eserin Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında geçen kelimelerin yapısına dair olduğu anlaşılmaktadır. 4. Tefsîru garîbi Sîbeveyhi. Garîbü Sîbeveyhi diye de kaydedilen eser el-Kitâb’da geçen nâdir kelimelerin izahına dair olmalıdır. Cermî’nin ayrıca el-ʿArûz, et-Tenbîh ve et-Tesniye ve’l-cemʿ adlı eserlerinden de bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399-1403/1977-83, nâşirin mukaddimesi, I, 27, 38; Zeccâcî, Mecâlisü’l-ʿulemâʾ (nşr.

Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 111, 234-235; Sîrâfî, Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1981, s. 84-85; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1973, s. 74-75; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut 1398/1978, s. 84; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IX, 313-315; XIV, 153; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ˒ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 143-145; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 234-235; Yâkūt, Mu˓cemü'l-üdebâ˒, XII, 5-6; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 80-83; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 485-487; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 332; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 243; Süyûtî, Bugyetü'l-vu˓ât, II, 8-9; Keşfü'z-zunûn, I, 493; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 57; Brockelmann, GAL, I, 108; Muhammed Bâkır el-Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, Tahran 1331, IV, 133; Kehhâle, Mu˓cemü'l-mü˒ellifîn, V, 3; Werner Caskel, Gamharat an-nasab das genealogische des Hisām Ibn Muhammad al-Kelbī, Leiden 1966, I, 222, 327; II, 259; Hadîce el-Hadîsî, Kitâbü Sîbeveyh ve şurûhuh, Bağdad 1386/1966, s. 257; Sezgin, GAS, IX, 72-73, 173, 193; Şevki Dayf, el-Medârisü'n-nahviyye, Kahire 1976, s. 111-115; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, II, 232; Nihad M. Çetin, "Müberred", İA, VIII, 779.

Şükrü Arslan

CERRÂH b. ABDULLAH

جرّاح بن عبد الله

Ebû Ukbe Cerrâh b. Abdillâh el-Hakemî (ö. 112/730)

Emevîler devri kumandan ve valilerinden.

Aslen Dımaşklı olup daha sonra Basra ve Kûfe'ye yerleşti. İlk askerî ve idarî bilgi ve tecrübelerini Haccâc'ın himayesinde kazandı. Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as ile Haccâc arasında cereyan eden Deyrülcemâcim Savaşı'na birlik kumandanı olarak katıldı, ancak büyük bir başarı kazanamadı. 87 (706) yılında Haccâc tarafından Basra âmilliğine tayin edildi ve Halife Velîd'in ölümüne (715) kadar bu görevde kaldı. Daha sonra getirildiği Vâsıt âmilliği Ömer b. Abdülazîz'in halife olmasına kadar devam etti. Yeni halife Yezîd b. Mühelleb'i Horasan valiliğinden azledip hapsedince ondan boşalan yere Cerrâh'ı tayin etti (99/717-18). Fakat Cerrâh Horasan'ın kılıç ve kırbaçla idare edilebileceği fikrinde olduğu için valiliği uzun sürmedi ve aynı yıl azledilerek yerine Abdurrahman b. Nuaym el-Gamidî getirildi. Cerrâh, II. Yezîd'in hilâfete geçmesi üzerine hapisten kaçarak isyan eden Yezîd b. Mühelleb'e karşı gönderilen Mesleme b. Abdülmelik'in kumandasında Akr Savaşı'na katıldı.

Cerrâh b. Abdullah'ın hayatının ikinci dönemini Hazarlar'la yaptığı savaşlar teşkil etmektedir. Nitekim 104 (722-23) yılında Sübeyt en-Nehrânî'nin mağlûp olması üzerine Halife II. Yezîd, Hazarlar'ı durdurmak ve Sübeyt'in intikamını almak için Cerrâh b. Abdullah kumandasında büyük bir orduyu yola çıkardı. Cerrâh'ın hareketini öğrenen Hazarlar Derbend'e çekilerek savunma tedbirleri almaya başladılar. Cerrâh ise Berdea'ya varıp birkaç gün ordusunu dinlendirdikten ve Hazarlar'ı aldatmak için bir müddet Berdea'da kalacağını etrafa yaydıktan sonra geceleyin Derbend'e yarım fersahlık bir mesafede bulunan Bâbülcihâd'a vardı. Hazarlar ise Cerrâh'ın sözlerine aldanarak gerekli tedbirleri almamışlardı. Cerrâh ertesi gün iki kumandanını ganimet toplamak ve Hazar ordusu hakkında bilgi edinmek için gönderdi; kendisi de 25.000

kişilik ordusuyla Derbend’e 6 fersahlık uzaklıktaki Nehrürrân’da karargâh kurdu. Hazar ordusu başlarında hakanın oğlu olduğu halde İslâm ordusu ile karşılaştı. Cerrâh’ın bir nutkuyla başlayan savaşta Hazarlar mağlûp oldular. Onları takip eden Cerrâh yol üzerindeki bazı kaleleri zaptettikten sonra Belencer önlerine gelip şehri kuşattı. Muhasara sırasında iki taraf da ağır kayıplar verdiler. Nihayet Cerrâh’ın birlikleri Rebîülevvel 104’te (Ağustos-Eylül 722) Belencer’e girmeyi başardılar. Cerrâh, kışın yaklaşması ve Hazarlar’ın karşı taarruz için hazırlandıklarını öğrenmesi üzerine kışlamak üzere geri çekildi ve halifeden yardım istedi.

105 (723-24) yılında hücum sırası Hazarlar’da idi. Bir önceki yıl uğradıkları yenilginin öcünü almak için hareket eden Hazar ordusu Derbend’i geçerek İrmîniye’ye bir akın yaptı. Cerrâh b. Abdullah mukabil harekete geçip Hazar ordusunu mağlûp etti ve bazı şehirleri ele geçirdi. Ertesi yıl Cerrâh’ın Hazarlar’a karşı başarılı bir seferi daha vuku bulduysa da kaynaklarda bu hususta ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

107 (725-26) yılında Halife Hişâm b. Abdülmelik Cerrâh b. Abdullah’a yardımcı kuvvetler göndererek tekrar Hazarlar’a karşı sefere çıkmasını emretti. Cerrâh muhtelif istikametlere birlikler göndermek suretiyle Hazarlar’ı yıpratmak istiyordu. Müslümanların bu devamlı akınlarına karşı Hazar hakanı komşu hükümdarlardan yardım istedi. Hazar ordusu aldığı yardımcı kuvvetlerle beraber hakanın oğlu Barcık kumandasında Cerrâh’a karşı harekete geçti. İslâm ordusu dağınık bir durumda olduğu için Hazarlar’a mukavemet edemiyordu. Hazarlar Mugan’a kadar ilerleyip burasını da ele geçirdiler. Cerrâh Hazar ordusunun kuvvetini dikkate almadan ve Suriye’den gelmekte olan yardımcı kuvvetleri beklemeden savaşa girdi. Yapılan savaşta Cerrâh ağır bir yenilgiye uğradı ve bu yenilgi onun azline sebep oldu.

Halife Hişâm 111 (729-30) yılında kardeşi Mesleme’nin yerine Cerrâh b. Abdullah’ı tekrar İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine tayin ederek Hazarlar’a karşı cihada memur etti. Cerrâh aynı yılın yazında Tiflis üzerinden Belencer’e yürüyüp orayı aldıktan sonra Hazarlar’ın başşehri olan Beyzâ’yı kuşatarak zaptetti.

Cerrâh b. Abdullah’ın kışı geçirmek için Azerbaycan’a dönmesinden

istifade eden Hazarlar karşı hücuma geçtiler. 112 yılının başlarında (730 ortaları) Erdebil'e kadar ilerleyen Hazar ordusu bu şehrin yanında yapılan savaşı kazandılar. Cerrâh ve askerlerinin büyük bir kısmı savaş meydanında hayatlarını kaybettiler. Erdebil'i işgal eden Hazarlar akınlarına devam ederek Musul civarına kadar ilerlediler.

Cerrâh b. Abdullah Hazarlar ile yaptığı savaşlarda gösterdiği kahramanlıklarla tanınmış ve İslâm kaynaklarında "Batalü'l-İslâm" (İslâm kahramanı) ve "Fârisü ehli'ş-Şâm" (Suriyeliler'in cengâveri) unvanlarıyla anılmıştır. İbn Sîrîn'den hadis nakletmiş, Safvân b. Amr, Yahyâ b. Utayye ve Rebîa b. Fedâle de kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt, I, 362; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 289, 294, 295, 621, 622; Ya'kubî, Târîh, II, 302, 308, 315; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1091, 1191, 1208, 1266-1310, 1346, 1352-1356, 1413, 1453, 1462, 1527, 1530, 1531, 1545; a.mlf., Chronique de Tabari (trc. H. Zotenberg), Paris 1958, IV, 269-276; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 189-190; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 127, 151, 214; D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, New York 1967, s. 62-68; a.mlf., "Djarrāh b. Abdallah", EI² (Fr.), II, 494-495; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 26-30; Abdülmün'im Mâcid, et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-ʿArabiyye ʿasrü'l-hulefâʾi'l-Emeviyyîn, Kahire 1982, s. 279, 298-299; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), II, 289-292; Barthold, Türkistan (1990), s. 204; Zeki Velidî Togan, "Hazarlar", İA, V/1, s. 398-399.

Hakkı Dursun Yıldız

CERRAH MEHMED PAŞA

(ö. 1013/1604)

Osmanlı sadrazamı.

Aslen devşirmedir. Enderun'da yetişti ve Has Oda'da cerrahlık görevinde bulundu. Daha sonra yeniçeri ağası oldu. 1578'de Kaptanıderyâ Piyâle Paşa'dan dul kalan Hâce Gevherî Memlük Sultan'la evlendi. 1579'da beylerbeyiliğe tayin edildi. 1581'de Rumeli beylerbeyi, Mart 1582'de de Boyalı Mehmed Paşa'nın yerine dördüncü vezir oldu. Bu görevde iken III. Murad'ın oğlu Şehzade Mehmed'i (III. Mehmed) sünnet etti. Bu sebeple bundan sonra "cerrah" lakabıyla anıldı. 1584'te üçüncü vezir oldu; Şubat 1587'de azledilmesine rağmen aynı yılın haziran ayında yeniden vezirliğe tayin edildi. Ancak 1589'da Gence seferi sonrasında, 100 dirhem gümüşten 500 akçe kesilmesi gerekirken 2000 adet ayarı düşük akçe kesilmesi ve bunun üzerine sipahilerin ayaklanması sonucu Sadrazam Siyavuş Paşa, Şeyhülislâm Şeyhî Efendi ve Vezir İbrâhim Paşa ile birlikte azledildi. 29 Ocak 1593'te yeniden dördüncü vezirliğe tayin edilen Cerrah Mehmed Paşa bir yıl sonra üçüncü vezir oldu. 1596'da Eğri seferi dolayısıyla Belgrad'da bulunan ordunun zahiresini temine memur edildi. 4 Mart 1596'da sefere çıktı ve Eğri Kalesi kuşatmasına katıldı. Bundan sonra ikinci vezir ve sadâret kaymakamı oldu. 9 Nisan 1598'de Hadım Hasan Paşa'nın azli üzerine sadârete getirildi. Ancak hastalığı sebebiyle Dîvân-ı Hümâyun'a gelemediği ve devlet işlerini nişancı vasıtasıyla sarayından yürüttüğü için 6 Ocak 1599'da azledildi, yerine Damad İbrâhim Paşa getirildi. 7 Şâban 1012 (10 Ocak 1604) tarihinde vefat etti ve yaptırdığı caminin hazîresindeki türbeye gömüldü.

İstanbul'da Aksaray'dan Kocamustafapaşa'ya giden yol üzerinde ve Cerrahpaşa adıyla meşhur olan semtte Mimar Dâvud Ağa'ya bir cami (1002/1593-94), türbe, medrese (Cerrah Mehmed Paşa Sultânîsi veya Gevher Han Sultan Medresesi), mektep, dershane, sebil, çeşme, şadırvan ve çifte hamam yaptırmıştır. Hamam 1908'de kapanmış, daha sonra da bakımsızlıktan yıkılmıştır. Caminin köşesinde yer alan çeşme de harap

durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 135, 180, 185-186, 210-211, 305, 394; II, 551, 560, 571-572, 635, 690, 733-735, 744, 768, 770, 789; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 337-338, 375, 379, 480, 589; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 25, 193, 209-210, 223, 326, 360, 482, 483, 746; Naîmâ, Târih, I, 187, 213-214; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 49; Danişmend, Kronoloji, III, 59, 76, 111, 168, 185, 191-192.

Yusuf Halaçoğlu

CERRAHHÂNE-i ÂMİRE

(bk. MEKTEBi TIBBİYYE)

CERRÂHÎLER

بنو الجرّاح

Filistin, Belka ve Kuzey Arabistan'da yaşayan ve IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda bu bölgede önemli rol oynayan bir aile.

Cerrâhîler, Arabistan'da Ecâ (أجا) ve Selmâ dağları arasında bulunan anayurtlarını terkeden Kahtânî Tay kabilesine mensupturlar. Bu kabile önce Halep ve çevresine yerleşmiş, daha sonra Ürdün sınırları içerisindeki Belkā, Havran ve Dımaşk'a göç etmiştir. Kaynaklar bu kabileden cömert, güçlü ve yardım sever bir Arap kabilesi olarak bahsederler.

Filistin'de Remle'yi merkez edinen Cerrâhîler Mısır yolu üzerinde bulunan mevkilerinin stratejik önemi sebebiyle Mısır'a hâkim olan Fâtımîler'le Suriye'de hüküm süren hânedanlar arasında cereyan eden olaylara karışmışlardır. 360 (971) yılında Karmatîler Remle'yi istilâ edince Ebû Muhammed Abdullah el-Hasenî ile beraber Dağfel b. Cerrâh et-Tâî'yi burada bırakmışlardı. Dağfel'in yanında İhşîdîler'den bir grup bulunmaktaydı.

Karmatîler 974 yılında Mısır'ı ikinci defa istilâya kalkıştıklarında Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, Hassân b. Cerrâh'a 100.000 dinar vererek onu Karmatîler'den ayrılmaya ikna etti. Sonuçta Karmatîler çok sayıda ölü ve yaralı bırakarak Mısır'ı terketmek zorunda kaldılar. Cerrâhîler'in, kendilerine verilen para karşılığında müttefiklerine ihanet etmeleri belirgin bir vasıfları gibi görünmektedir. 975 yılında da Dağfel b. Cerrâh et-Tâî, Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh ile 100.000 dinar karşılığında anlaştıktan sonra müttefiki olan Türk emîri Alp Tegin'i (Alf Tekîn) ona teslim etmiştir (977). Bu olaydan sonra Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh 979'da onun Remle üzerindeki hâkimiyetini tanıdı ve idareyi Müferric b. Dağfel et-Tâî'ye bırakarak onu mükâfatlandırdı. Müferric zalimane bir idare kurmuş, aynı zamanda Fâtımîler'e bağlılık göstermeye devam ederek çok mal toplamış ve Filistin'in güney tarafının büyük bir kısmını idaresi altına almıştır. Fâtımîler'in bu duruma karşı çıkmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü

Cerrâhîler, Karmatîler ve Hamdânîler'in Dımaşk'ı istilâ etmek için 980 yılında başlayan hücumları karşısında tampon vazifesi görüyorlardı.

Müferric, Hamdânîler'den Ebû Tağlib'i yenilgiye uğratarak öldürdükten sonra Remle'ye döndü ve halka çok zulmetti. Makrîzî, İbnü'l-Cerrâh'ın ülkeye hâkim olduğunu, Tay kabilesinin oraya gelmesiyle ziraatın tamamen durduğunu söylemektedir. Cerrâhîler savaşlar ve diğer karışıklıklarla uğraştıkları için ziraat yapılamamıştır. Savaşlar yüzünden bölge halkı açlıkla karşı karşıya kalmıştı.

Müferric Fâtımîler'e karşı samimi değildi. Fırsat buldukça onların aleyhinde başkalarıyla iş birliği yapıyordu. Onun ülkeyi tahrip etme ve karışıklıklar çıkarma hususunda aşırı gitmesi üzerine Fâtımîler ona karşı Türk emîr Yeltegin kumandasında bir ordu sevketmiştir (982). Yeltegin'e mağlûp olan Müferric önce Antakya'ya, ardından da Humus'a kaçtı. Bizans'ın Antakya valisinden yardım istediyse de bir sonuç alamadı. Daha sonra tekrar Hamdânîler'e katıldı. Fâtımî Veziri İbn Killis Müferric'in tehlikeli bir adam olduğunu bildiği için Halife Azîz'e onu kesinlikle affetmemesini ve kendisiyle iş birliği yapmamasını söyledi. Fakat buna rağmen 380 (990-91) yılında Fâtımîler'le Müferric arasında bir ittifak yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu ittifakın, Abbâsî halifesiyle haberleşmek ve onunla iş birliği yapmakla suçlanan Dımaşk Valisi Münîr el-Hâdim'in ortadan kaldırılması için yapılmış olması da muhtemeldir. Nitekim Fâtımîler 381'de (991-92) Emîr Mengü Tegin ve Cerrâhîler'le birlikte Münîr el-Hâdim'i yenilgiye uğrattılar. Dımaşk'ın yeni valisi Ceyş b. Samsama

997'de Remle'yi geri almak isteyen Müferric'e hücum ederek onu Tay dağlarına çekilmek zorunda bıraktı. Fakat daha sonra Müferric'i affedip kendisini yeniden Remle'ye vali tayin ettiler. Buna rağmen Müferric Fâtımîler'in zayıf bir anını yakalamak için fırsat kolluyordu. Fâtımî halifesi, Müferric'in oğulları Ali, Hassân ve Mahmûd'u 1005-1006 yılları arasında Kahire'de karşılamış, onlar da Fâtımî halifesi için 16.000 asker topladıktan sonra Mısır'da Fâtımî varlığını tehdit eden ve Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in soyundan gelen Ebû Rikve el-Velîd'in ortadan kaldırılması konusunda kendisine yardımcı olmuşlardır.

Ancak bu dostluk da uzun süre devam etmedi. Halife Kudüs’teki Kıyâme Kilisesi’nin yıkılmasını emrettiğinde Müferric hıristiyanların desteğini sağlamak için kilise binasının yeniden yapılmasına yardım ettiği gibi Hassân da babası, iki kardeşi ve amcası öldürülünce Fâtımî halifesinden korkup kaçan vezir Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Ali el-Mağribî’yi himaye etmiştir. Fâtımî halifesi daha sonra hediyeler göndererek Hassân’ın gönlünü almış ve Suriye orduları kumandanı ve Dımaşk Valisi Yârûh’a karşı ondan yardım istemiş, o da bu isteği kabul etmiştir.

Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Ali, Cerrâhîler’i, Fâtımîler’e karşı Ebü’l-Fütûh el-Mûsevî adıyla tanınan Mekke Emîri Şerif Hasan b. Ca‘fer el-Alevî’ye biat etmeye teşvik etti. Ebü’l-Fütûh Eylül 1012’de Remle’ye geldi ve emirlik binasına indi. Cuma günü emîr, at üzerinde Müferric, oğulları ve Tay kabilesinin diğer emîrleri de yaya olarak mescide kadar gittiler. Biat merasimi orada tamamlandı ve Mekke emîrine Râşid-Lidînillâh lakabı verilerek adına para bastırıldı.

Fâtımî halifesi bu durumdan son derece rahatsız oldu. Fakat Cerrâhîler’in soyguncu, kaypak ve saldırgan olduklarını bildiği için ona göre davranmayı ve onları para ile kazanma yollarını aramayı tercih etti. Bu şekilde Müferric’in oğullarından Mahmûd ve Ali’ye 50’şer bin dinar ve çeşitli hediyeler vererek onların yeni halifeyi desteklemesine engel oldu. Fâtımî halifesi Hassân’a da çeşitli yerleri iktâ* etti. Halife Hâkim-Biemrillâh 1013 yılında Cerrâhîler’i tehdide başladı. Aynı yıl Müferric ölünce Ali ile Mahmûd Fâtımîler’e itaat arzettiler. Hassân da annesini halifenin kız kardeşi Sittülmülk’e gönderip af diledi; halife Filistin’i ona iktâ etti. Müferric’in ölümünden sonra Fâtımîler’in duruma hâkim olmasına kadar bölgede karışıklıklar ve yağmalar devam etti. Müferric’in oğlu Hassân daha çok barıştan yanaydı. 1016 yılında Fâtımîler’in Halep’i kuşatmasında onlara yardımcı oldu. Fakat bu barış uzun sürmedi. Hassân 411 (1020-21) tarihinde Fâtımîler’e isyan edip Suriye’nin güneyindeki büyük bir sahayı istilâ etti, Kilâb ve Kelb kabileleriyle anlaşarak Suriye’yi aralarında paylaştılar. Filistin ve çevresi Hassân b. Müferric’e, Dımaşk ve çevresi Sinân el-Kelbî’ye, Halep ve çevresi de Sâlih b. Mirdâs el-Kilâbî’ye verildi.

Kaynaklar bu anlaşmanın Fâtımîler’in sonu demek olduğunu kaydetmektedirler. Daha sonra bu üç müttefik Bizans İmparatoru II.

Basileios ile görüşüp Fâtımîler'e karşı ondan yardım istediler. Ancak Bizans'la Fâtımîler arasındaki dostluk bağları Bizans'ın bu teklifi kabul etmesine engel oldu. Fakat bu ittifak uzun sürmedi ve Sinân b. Uleyyân el-Kelbî'nin 1028 yılında ölümünden sonra bozuldu. Kelb kabilesinin yeni emîri Fâtımî Halifesi Zâhir ile birleşti, Hassân ve beraberindekiler ise Bizans hâkimiyetindeki topraklara kaçtılar ve 1031'deki Efâmiye kuşatmasında onlara katıldılar.

Cerrâhîler Remle'ye ancak Fâtımî Emîri Anuş Tegin ed-Dizberî'nin 1041'de ölümünden sonra dönebildiler. O sırada Suriye'de karışıklıklar hüküm sürüyordu. Hassân b. Müferric et-Tâî Remle'ye döndü ve Filistin'i istilâ etti.

Bu tarihten sonra kaynaklarda Cerrâhîler hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak yıllar sonra Hassân'ın yeğenleri Humeyd b. Mahmûd ile Hâzim b. Ali Kahire'de yakalanıp hapsedilmiştir. Cerrâhîler'in emirliği uzun süre devam etmedi. Zira bulundukları bölge 1071'de Selçuklu Emîri Atsız b. Uvak'ın idaresine geçti.

İlk Tâî Emirliği ortadan kaldırıldıktan sonra VI. (XII.) yüzyılda Müferric'in ahfâdından Fazl b. Rebî'a, Şerât ve Belkā bölgesinde yeni bir sülâle tesis etti. Zübeyd, Kelb, Mezhic ve Hüzeyl gibi bazı kabileler de ona katıldı. Kaynaklar Âl-i Rebîa'nın Haçlı seferleri sırasında milis kuvvetleri veya nizamî ordular halinde müslüman hükümdarların emrinde savaştıklarını kaydederler.

501'de (1107-1108) Suriye'ye gelerek Selçuklular'ın hizmetine giren Fazl b. Rebî'a kaypak davranışları yüzünden Atabeg Tuğtegin tarafından Dımaşk'tan uzaklaştırıldı. Fazl'ın soyundan gelen emîrler VIII. (XIV.) yüzyıl sonlarına kadar varlıklarını sürdürdüler. Bunların meşhur simaları şunlardır: Emîrü'l-Arab Mâni' b. Hadîse (ö. 630/1233), Sultânü'l-Arab Îsâ b. Mühennâ b. Mâni' (ö. 683/1284), Ahmed b. Hiccî b. Yezîd (ö. 680/1281'den sonra), Mühennâ b. Îsâ (ö. 735/1335), Hıyâr b. Mühennâ (ö. 776/1374) ve Muhammed b. Nuayr b. Hıyâr (ö. 808/1405).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, Kahire 1914, V, 366 vd.; İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşķ (Zekkâr), s. 5, 6, 34, 39, 40-47, 50-54, 56, 118-119; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 228; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 614 vd.; IX, 6 vd.; X, 68; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb (Beyrut Amerikan Üniversitesi Ktp.), IV, 128-129; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebsâr, Süleymaniye Ktp., III. Ahmed, nr. 797, III, 27 vd.; a.e. (nşr. Muhammed b. Ali b. Hasan), Beyrut 1975, s. 106 vd.; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, VII, 186; Makrîzî, İttiʿâzü'l-hunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1967, s. 252; İbnü'l-Furât, Târîḫ (Rabat Ktp.), VI, 119; Zambaur, Manuel, s. 102; Devâdârî, ed-Dürretü'l-mudîʾe, Kahire 1961, s. 123 vd.; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1384-96/1965-76, IV, 392-395; Mustafa el-Hıyârî, el-İmâretü't-Tâʾiyye, Umman 1981, s. 41 vd.; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 64-65.

Muhammed Abdülkadir Hureysât

CERRÂHİYYE

الجراحيّة

Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının Nûreddin Cerrâhî'ye (ö. 1133/1721) nisbet edilen bir kolu.

Nûreddin Cerrâhî'nin tarikat silsilesi, şeyhi Alâeddin Ali Köstendilî (ö. 1143/1730-31), Ali Lofçavî, Debbâğ Ali Rûmî, Mestçizâde İbrâhim Rûmî, Mestçi Ali Rûmî vasıtasıyla Ramazâniyye'nin kurucusu Şeyh Ramazan Mahfî'ye (ö. 1025/1616), daha sonra Muhyiddin Karahisârî, Kasım Çelebi ve İzzeddin Ali Karamânî ile Halvetiyye'nin dört ana kolundan biri olan Ahmediyye'nin kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'e (ö. 910/1504) ulaşır.

Tarikatın kurucusunun sahâbeden Ebû Ubeyde b. Cerrâh neslinden geldiği veya İstanbul'un Cerrahpaşa semtinde doğduğu için "Cerrâhî" nisbesini aldığı ve tarikatına da Cerrâhiyye denildiği şeklindeki rivayetlerden ikincisinin doğru olduğu kabul edilir.

Nûreddin Cerrâhî hilâfet aldıktan sonra İstanbul Karagümrük'te Canfedâ Hatun Camii'nin yanında Bakkal İsmâil Efendi adlı bir kişi tarafından kendisi için yaptırılan konakta bir süre ibadet ve irşadla

meşgul olmuş, daha sonra aynı yerde III. Ahmed'in inşa ettirdiği dergâha taşınarak tarikat faaliyetlerini burada sürdürmüştür (Hüseyin Vassâf, V, 42).

Dergâhın açıldığı 1115 (1703) yılı, tarikatın kuruluş tarihi olarak kabul edilebilir. Cerrâhiyye bu tarihten itibaren Nûreddin Cerrâhî ile İstanbul ve dışında faaliyet gösteren halifeleri tarafından yayılmaya başlamıştır. Tarikatın Nûreddin Cerrâhî'den başlayarak biri Sertarikzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1173/1759-60) ile devam edip Muhzırzâde Ali Ziyâeddin'e (ö. 1335/1917) kadar geldiği tesbit edilen, diğeri İğci Mehmed Hüsâmeddin (ö. 1169/1755), Abdurrahman Hilmî (ö. 1215/1800), Mehmed Ârif Dede (ö. 1238/1823), Abdülaziz Zihnî (ö. 1270/1854), Mehmed Rızâeddin Yaşar (ö.

1331/1913), İbrahim Fahreddin ([Erenden], ö. 1966) ve onun halifeleri Muzaffer Ozak (ö. 1985) ile Sefer Dal vasıtasıyla günümüze ulaşan iki silsilesi vardır.

Şeyh Sertarikzâde Emin Efendi, Cerrâhiyye'nin özellikle İstanbul'da yayılmasında önemli rol oynamış ve bu sebeple kendisine "pîr-i sânî" denilmiştir. Nûreddin Cerrâhî'nin diğer halifesi Şeyh Yahyâ Moravî (ö. 1184/1770) memur olarak gittiği Mora'da tarikatı yaymıştır. Şeyh Yahyâ Moravî'nin hâcegân*dan olması ve devlet ricâlini iyi tanıması tarikatın itibarını arttırmış ve büyük miktarda maddî yardımlar yapılmasına yol açmıştır. Meselâ Cerrâhî kaynaklarında, III. Mustafa döneminde (1757-1774) sadrazam olan Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Cerrâhî dervişi olduğu ve Nûreddin Cerrâhî'nin hal tercümesini kaleme aldığı iftiharla anlatılmaktadır. Cerrâhî şeyhleri daha sonraki dönemlerde de devlet ricâliyle ilişkilerini devam ettirmişlerdir. Nitekim yine Cerrâhî kaynaklarında, II. Mahmud'un Rumelihisarı'ndaki Karabaş Tekkesi postnişini, "Çöp Atlamaz" lakabıyla tanınan Şeyh Mehmed Âtıf'a (ö. 1251/1835) büyük saygı gösterdiği söylenmektedir.

XVIII. yüzyıldan zamanımıza kadar Cerrâhiyye tarikatına ait olduğu bilinen yirmi dokuz tekkeden yirmi dördü İstanbul'da bulunmaktaydı. Nûreddin Cerrâhî'nin halifelerinden Şeyh Ziyâeddin Mehmed Çelebi'nin Edirne'de, Tekirdağlı Şeyh Mustafa'nın Tekirdağ'da ve Musullu Şeyh Seyyid Yûnus'un Musul'da açtıkları tekkeler, kurucularının ölümünden sonra başka tarikatların eline geçmiştir. Yahyâ Moravî'nin Mora'da bulunduğu sırada Anabolu (Nauplia) ve Tripolis'te açtığı iki tekkeden sonuncusunun 1820-1821'e kadar Cerrâhiyye'nin elinde bulunduğu bilinmektedir.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında, İstanbul'da Karagümrük'teki Nûreddin Cerrâhî Âsitânesi'nin yanı sıra Şeyh Sertarikzâde Mehmed Emin, Fatih Kumrulu Mescid civarında ve Eyüp Nişancılar'da Sertarikzâde adıyla bilinen tekkeleri, Şeyh İğci Mehmed Hüsâmeddin de Fatih Otlukçu Yokuşu'nda Hâcegî Mescidi Tekkesi'ni kurmuştur. Bu sonuncusuna İğci (İplikçi) Mehmed Hüsâmeddin Tekkesi de denilmektedir. Bunlara aynı yüzyılın ikinci yarısında on tekke daha ilâve edilerek tekke sayısı on dörde yükselmiştir. Bunlardan, önce Rumelihisarı'ndaki Durmuş Dede Tekkesi Sertarikzâde'nin halifelerinden Şeyh Mehmed Sâdık'ın (ö. 1176/1762-63)

eline geçmiş, Şeyh Halil Nizâmî Efendi ile (ö. 1189/1775) ordu şeyhi Hâfız Mustafa Efendi (ö. 1209/1794) kendi adlarıyla anılan birer dergâh açmışlardır. Yine Sertarikzâde'nin halifelerinden Şeyh İbrâhim Efendi (ö. 1194/1780) Eyüp'teki Tamışvar Tekkesi postnişini olmuştur. Şeyh Yahyâ Moravî'nin halifesi Zerdecizâde Hüseyin Efendi (ö. 1201/1786-87) Silivrikapı'daki Karagöz Tekkesi'ne şeyh olmuş, bunlara ilâveten Üsküdar'da Şeyh Hâfız İsmâil ile Feyzullah Efendi tekkeleri Cerrâhîler'e intikal etmiştir. Bunlardan ilki 1820'ye, ikincisi 1850'lere kadar Cerrâhîler'de kalmıştır. Feyzullah Efendi Tekkesi bu tarihten sonra Şâbâniyye'ye geçmiştir. Ayrıca kısa bir müddet Cerrâhîler'in elinde kaldıktan sonra şeyhlerinin ölümü veya başka tekke postnişinliğine tayinleriyle diğer tarikatlara geçen birkaç tekke daha mevcuttur. Bunlardan Yavuzselim'deki Saçlı Mustafa Efendi Tekkesi, Nûreddin Cerrâhî'nin halifelerinden Şeyh Süleyman Veliyyüddin'in müridi Şeyh Saçlı Mustafa (ö. 1173/1759-60) tarafından kurulmuş, onun vefatından sonra Rifâiyye'ye geçmiştir. Diğer tekkeler, Şehzadebaşı'ndaki Şeyh Helvaî ile Topkapı'daki Harîrî Mehmed Efendi tekkeleridir. Şeyh Helvaî Tekkesi Cerrâhiyye şeyhi Mustafa Bedestânî'nin (ö. 1208/1793-94) uhdesinde iken vefatı üzerine Rifâiyye'ye, Harîrî Mehmed Efendi Tekkesi ise şeyhi Mehmed Efendi'nin ölümüyle (1218/1803) Sinâniyye'ye intikal etmiştir.

XIX. yüzyılda Fatih'teki Nişancı, Seyyid Vilâyet ve Hamzazâde tekkeleriyle Küçükmustafapaşa'daki Sirkeci Dede Tekkesi kısa bir zaman için Cerrâhiyye'ye geçmiştir. Bandırmalızâde bunlara ilâveten beş tekkeyi daha Cerrâhî tekkeleri arasında sayar. Bunlar Üsküdar'da Yağcızâde ve Ârif Dede, Eyüp Otakçılar'da Şeyh Ali Efendi, Bahçekapı'da Yıldız Dede ve Nuruosmaniye'de Çaylakzâde tekkeleridir.

S. Anderson, 1921'de İstanbul'da on Cerrâhî tekkesi bulunduğundan söz eder. Tekke ve zâviyelerin kapatıldığı 1925 yılında yalnız beş Cerrâhî tekkesinin faaliyette olduğu görülmektedir. Bunlar Cerrâhî Âsitânesi, her iki Sertarikzâde, İğci Mehmed Hüsâmeddin ve Karagöz tekkeleridir.

Cumhuriyet devrinin güç şartları altında Cerrâhî Âsitânesi'nin dışındaki tekkeler faaliyetlerini sürdürememişlerdir. Nûreddin Cerrâhî'nin Halvetiyye'nin âdâb ve erkânına getirdiği yenilikler kendisinden sonraki şeyhler tarafından geliştirilmiş, bu durum Cerrâhiyye'nin tasavvuf

gelenekleri açısından son derece zengin bir tarikat olmasını sağlamıştır.

Nûreddin Cerrâhî Mürşid-i Dervîşân adlı risâlesinde, şeyhin biat etmek isteyen kişinin halini “ilhâm-ı ilâhî” yoluyla bildiğini söylerken son dönemde istihâreye başvurulmuştur. Tarikata intisap etmek isteyen kişi bir Cerrâhî dervişi vasıtasıyla durumu sertarik veya aşçıya söyler, o da şeyhe bildirir. Biat sırasında şeyh efendi tevhidhânede derviş adayına tarikatla ilgili tavsiyelerde bulunduktan sonra biat gülbangi çekilir. Nûreddin Cerrâhî’nin tertip ettiği “vird-i kebîr” okunur; ardından cemaatle sabah namazı kılınır ve zikir halkası teşkil edilir. Sonraki dönemlerde biat merasimi herhangi bir vakitte yapılmaya başlanmıştır. Zikirden sonra diğer dervişler tevhidhâneden dışarı çıkarlar. Meydancı dede adayı şeyhin huzuruna götürür. Şeyh efendi üç defa istiğfar ettirip “âmentü”yü okuttuktan sonra kendisi de tövbe ve biatla ilgili âyetleri okur ve dua eder. Sabah namazının sünnetiyle farzı arasında otuz üç defa İhlâs sûresini okumasını, ikindi namazından sonra otuz üç defa salâtü selâm getirmesini, akşam namazından sonra yine otuz üç defa “estağfirullah” demesini, her namazdan sonra kelime-i tevhidi 100 defa zikretmesini ve gördüğü her rüyayı kendisine anlatmasını söyler. Tarikata intisap eden sâlike törenle devetüyü renginde arakıyye giydirilir. Bundan sonra derviş şeyhinin tavsiyesi üzere İhlâs, salavat ve istiğfarı tamamlayıncaya kadar zikre devam eder. Daha sonra esmâ zikrine başlar. Şeyh efendinin belirlediği süre içinde esmâ-i seb‘ayı (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, Hak, hay, kayyûm, kahhâr) sırasıyla zikredip sülûkünü tamamlar. Son isimde

görülen zuhûrat ile dervişe taç ve hırka “tekbir edilir”. Böylece bazan yıllarca devam eden zikir ameliyesinden sonra sülûkünü tamamlayan derviş halife olur. Dervişin bu esmâlara devam ederken okuması gereken bazı dualar vardır. Bunların en önemlisi Nûreddin Cerrâhî’nin tertip ettiği “evrâd-ı sagīr”dir.

Halife olan kişi esmâ-i seb‘aya Nûreddin Cerrâhî’nin ictihadı üzere hafta devriyesi olarak devam eder. Halvetiyye tarikatının esası olan yukarıdaki esmâ-i seb‘ayı Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1487) “vehhâb, fettâh, vâhid, ahad, samed” isimlerinin ilâvesiyle on ikiye çıkarmış, Nûreddin Cerrâhî de bunların ilkine usul, ikincisine “alî” ve “azîm”i ekleyerek fürû adını vermiş, ayrıca tebdîlât (kadîr, kavî, celîl, cemîl, cebbâr, mâlik, vedûd) ve tebeddülât

(kerîm, bâsıt, azîz, muiz, ganî, muğnî, latîf) adını verdiği yedişerden on dört isim ilâvesiyle esmâ sayısını yirmi sekize çıkarmıştır. Cerrâhiyye tarikatında hafta devriyesi, dört bölüme ayrılan bu yirmi sekiz esmâdan meydana gelir. Halife bu dört grubun her birinden sırasıyla birini alarak meydana getirdiği dört esmâ ile cumartesi gününden başlamak üzere her gün esmâyı değiştirmek suretiyle hafta boyunca zikre devam eder. Kendisine en son olarak "latîf" ismi telkin edilince icâzeti verilir.

Cerrâhiyye tarikatında kadınlara da hilâfet verildiği görülmektedir. İbrahim Fahreddin Efendi, kendisinin Fatma Mükerrem, Emine Binnaz ve Emine Nimet Bacı adlı üç kadın halifesi olduğunu söyler. Divan şairi Fıtnat Hanım da Yahyâ Şerefeddin Efendi'nin halifesidir. Tarikatın ilk döneminde yazılı icâzetnâme verilmezken sonraki dönemlerde, bir dergâhın şeyhliğine tayin edilmek için gerekli olduğundan, halifeye taç ve hırka giydirilirken icâzetnâme de verilmeye başlanmış, bu icâzetnâmenin aday esmâyı tamamladığında mühürlenmesi âdet olmuştur. İcâzetnâmeye sahip olan halife taç ve hırka giydirmeye ve esmâyı tekmil ettirmeye yetkilidir.

Tarikat esasları âdâb (diz üstü oturmak, sır saklamak, şeyh huzurunda az konuşmak, şeyhi nazardan çıkarmamak, şeyh ne verirse kabul etmek, mahlûkata hor bakmamak), ahkâm (meveddet, sehâvet, yakın, sabır, tevekkül, tefekkür), binâ (tövbe, teslim, zühd, kanaat, takvâ), ahbâb (ihsan, zikir, terk, havf, recâ) denilen dört bölüme ayrılır.

Cerrâhiyye Ehl-i sünnet inançlarına çok sıkı şekilde bağlı bir tarikattır. Nitekim Nûreddin Cerrâhî halifelerine bu hususta sıkı tâlimat vermiş, bu maksatla Birgivî'nin Vasiyetnâme'sini özellikle okuyup okutmalarını emretmiştir.

Cerrâhiyye tarikatında halvet esasen kırk gün olmakla beraber sonraki dönemlerde yirmi sekiz, on sekiz, yedi ve son olarak üç güne kadar indirilmiştir. Sâlik beşinci esmâ olan "hay" zikrine başlarken halvete girer. Halvete akşam namazından sonra şeyhin de katıldığı özel törenle başlanır. Sâlik halvethâneden ancak farzları cemaatle kılmak için namaz vakitlerinde ve iftardan sonra kısa bir süre çıkabilir. Halvet süresince dervişe günde bir defa arpa veya çavdar ekmeği, pirinç, un veya mercimek çorbası, yedi adedi geçmemek şartıyla zeytin, hurma veya incir verilir. Halvet süresi

tamamlanınca şeyh halvethânenin kapısına gelerek “yâ hû” diye seslenir; sâlik de “eyvallah” diyerek kapıyı açar ve şeyhin elini öper. Yatsı namazından sonra tarikat âyini icra edilir ve sâlike törenle yeşil tarikat tacı giydirilir. Ancak son dönemlerde halifeye sarı taç giydirilmeye başlanmıştır. Halifenin yaşı kırkın üzerinde ise ayrıca kendisine yine özel bir törenle asâ “tekbir edilir”. Sarı çuhadan yapılan Cerrâhî tacı yirmi dallı olup üzerine beyaz cüneydî destar sarılır.

Tarikatın ilk dönemlerinde “muhib” ve “hizmet dervişi” denilen iki derviş tipi bulunmaktaydı. Muhib şeyhe malıyla hizmet ederdi; “hizmetnişin” denilen hizmet dervişleri ise tekkedeki çeşitli işlerin yürütülmesiyle görevliydiler. Şeyhle birlikte on dört kişiden (sertarik, aşçı, zâkirbaşı, imam, meydancı, türbedar, kapıcı, asâdar, nakib, pazarcı, çerağcı, sâkî, ferrâş) meydana gelen hizmetnişinler, hiyerarşik bir sıralama ile görevlerini yürütürlerdi. Ancak bugün muhib olan dervişler de hizmet görevini yapmaktadırlar.

Dergâh, “meydan” adı verilen dört ayrı kurul tarafından yönetilir. Postnişin (şeyh), sertarik ve aşçıdan oluşan ve “üçler meydanı” denilen kurul mânevî işlerden, bunlara zâkirbaşı, imam, meydancı ve türbedarın katılmasıyla oluşan “yediler meydanı” adlı kurul idarî işlerden sorumludur. Hizmetnişinlerin oluşturduğu ve ihvanla ilgili meselelerin görüşüldüğü kurula “on dörtler meydanı”, hizmetnişinlerin ihvan arasından seçtiği yirmi altı dervişin katılmasıyla meydana gelen kurula da “kırklar meydanı” adı verilir. Postnişin bu dört meydanın da başkanıdır. Postnişin bulunmadığı takdirde hizmetnişinler sırayla başkanlık yaparlar. Meydanlar özel meydan gülbangiyle açılır. Âsitâne poştnişinliğinin boşalması halinde posta oturacak yeni şeyh için “iclâs merasimi” denilen bir tören yapılır. Makam postu Halvetiyye tarikatı kollarında kırmızı iken Cerrâhiyye’de mavidir.

Yeni bir tekke açılacağı zaman âsitâne postnişini tarafından tayin edilen şeyhe kırmızı bir post, bir kandil ve Nûreddin Cerrâhî’nin adı yazılı bir levha hediye edilir ve tören yapılır.

Cerrâhî tacının rengi sarı-turuncu, tepesi sivrice olup destarı yeşil, dört terkli ve kırk dallıdır (Yahyâ Âgâh, s. 92). Tepesi kanarya sarısı renginde olan ve İhlâs sûresi âyetlerinin sonundaki beş “dal” harfine işaret eden dört

terke ayrılmış yirmi dallı taç ise yalnız âsitâne şeyhlerine mahsustur. Sertarikzâde Mehmed Efendi kolundan gelen şeyhlerin taçlarının tepesi turuncudur.

Cerrâhiyye tarikatında önceleri âyin (mukabele) pazartesi günleri öğle namazından sonra icra edilirken şimdi perşembe akşamları yapılmaktadır. Âyin kuûdî ve devrânî-kıyâmîdir. Vakit namazı kılındıktan sonra zikir halkası teşkil edilir. Kelime-i tevhid önce mâhur makamında üç defa gayet ağır, daha

sonra hızlıca kırk defa zikredilir. Her 100 adette zikrin ritmi değiştirilerek kelime-i tevhid zikri en az 500'e ulaştırılır. Bu ritim değişikliğine "perde kaldırma" adı verilir. Bu sırada zâkirbaşı "durak" denilen bir ilâhi okur. Daha sonra salâtü selâm getirilerek topluca ayağa kalkılır ve devrânî zikir başlar. Postnişin tevhidhânenin ortasına doğru yürür. Dervişler el ele tutuşup "ism-i hû"yu zikrederek sola doğru devrana başlarlar. Zâkirbaşı zikrin ritmine uygun bir beste ile ilâhi okumaya başlar. Postnişin, Nûreddin Cerrâhî'nin türbesine yönelip niyaz ederek bir kere döndükten sonra sertarikin halka içine girmesini işaret eder. Zikre diğer Cerrâhî tekkeleri şeyhleri katılıyorsa onlar da halkanın içine girerek postnişinle beraber dönerler. Bu dönüş sırasında makam postu ve türbe yönüne geldiklerinde bir kere daha dönerler. Cerrâhî tarikatında zikir halkasının içine "kutubhâne", makam postu ve türbe yönünde gelindiğinde yapılan dönüşe "tavaf" adı verilir. İlk perdenin kaldırılmasından sonra sol eller yanda bulunanın ensesine, sağ eller beline konulur. "Kol atmak" denilen bu hareketi yaptırmak meydancının görevidir. Her perde kalkışında devranın hızı arttırılır. Devranda kol atılınca zâkirbaşı ile zâkiran devrandan çıkar, zâkirbaşı makamı olan direğin önünde ilâhiler okurlar. "İsm-i hû"nun sonuna doğru postnişin kutubhânede Nûreddin Cerrâhî'nin sandukasına yönelerek zikri idare etmek için ayak vurur. "Ayak vurmak", hac sırasında Safâ ile Merve arasındaki sa'yi, nefs-i emmâreyi ayaklar altına almayı, ilâhî azameti tefekkür etmeyi simgeler. Daha sonra "ism-i hay" zikredilir. İsm-i hay zikri sırasında çoğunlukla postnişin halkadan çıkarak zikrin idaresini sertarika bırakır. Bu sırada postnişin hırkasını ve tacını çıkarıp sertarika verir, koynundan çıkardığı arakıyyesini giyer. Sertarik de halkadan çıkıp makam postunun önüne gelerek, "İyi bilin ki Allah'ın velîlerine korku yoktur ve onlar üzüntü çekmeyeceklerdir" (Yûnus 10/62) meâlindeki âyeti

okur ve postnişinin hırkasını üçe katlayarak üstüne tacını koyar. Daha sonra kendisi de taç ve hırkasını çıkarır, arakıyyesini giyerek zikre katılır. Diğer dervişler de devrana takke ile devam ederler. Sadece zâkirbaşı taç ve hırkasını çıkarmaz. "Hay" zikri devam ederken sertarik "yâ mevlâm, hû Allah, hay hû" deyince devranda kollar çözülür, sağ tarafa dönülüp "hay hay hû" diyerek zikre devam edilir. "Vefâ devri" denilen bu devranı Nûreddin Cerrâhî'ye Zeyniyye meşayihinden Şeyh Vefâ'nın (Muslihuddin İbnü'l-Vefâ, ö. 896/1491) tecellî suretiyle ilham ettiğine inanılır. Vefâ devrinden sonra saf teşkil edilip sessiz olarak "ism-i hay" okunur, daha sonra rükûa gider gibi eğilinir, doğrulurken segâh makamından özel bestesiyle ve yüksek sesle, giderek hızlanan bir ritimle ism-i hay okunmaya devam edilir. İsm-i hay zikrinin sonunda okunan ilâhiye "cumhûrî durak" denir. Durak okunurken postnişin türbe tarafına doğru yürür, dervişler de o tarafa dönerler. Daha sonra sağ tarafa üç devir yapılır. Sultan Veled'in Nûreddin Cerrâhî'ye mânen öğrettiğine inanılan bu devre "Sultan Veled devri" adı verilir. Daha sonra el tutularak halka teşkil edilip sağa doğru "Allah, vâhid, ahad, samed" diyerek zikre devam edilir. Birkaç devirden sonra "hayyü'l-kayyûm, yâ Allah" isimleri zikredilir. Daha sonra devran "ism-i hû" ile sola döndürülür. Bu sırada zâkiran ilâhi okumaya devam eder. İsm-i hû ile birkaç devir yapılınca zâkirbaşı ve zâkirler beste ile "lâ ilâhe illallah, Muhammedün resûlullah, sallallahu aleyhi ve sellem", içlerinden biri "ve salli alâ eşrefi nûri cemîi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn ve'l-hamdü li'llâhi rabbi'l-âlemîn" der. Bu sırada eller bırakılır. Bir aşr-ı şerif ve sessiz olarak belli bir dua okunur. Bu aşrın okunmasını da Nûreddin Cerrâhî'ye Bahâeddin Nakşibend tavsiye etmiştir. Mecliste bulunan hulefâ ve sertarika kıdemleriyle Fâtiha verilir. Daha sonra salâtü selâm okunur ve tekbir getirilerek zikir meclisi bitirilir. Postnişin bulunmadığı zaman zikri sertarik ile aşçıdan kıdemli olan, bunlar bulunmazsa meydancı idare eder.

Mevlid, Regaib, Berat ve Mi'rac kandilleriyle Kadir gecesinde sadece âsitânede âyin icra edilir.

Tarikat büyüklerinin menâkıbı ve tarikatlarıyla ilgili geleneklerin kaybolmaması için gayret gösteren Cerrâhî şeyhleri, Türk tasavvuf tarihinin geleneklerini tesbit açısından önemli eserler kaleme almışlardır. Cerrâhî şeyhlerinden Abdüllatif Fazlî Gülşen-i Azîzân adlı eserinde Nûreddin Cerrâhî ile halifelerinin ve 1876 yılına kadar bütün Cerrâhî şeyhlerinin

biyografilerini anlatmıştır. İbrahim Fahreddin Efendi'nin akrabalarından Toköz ailesinin elinde bulunan bu eserin, Nûreddin Cerrâhî ve yedi halifesinin biyografilerini ihtiva eden bir özeti Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1099). İbrahim Fahreddin Efendi, amcası Yahyâ Galib'in (ö. 1315/1897) Makam-ı Hazret-i Pîr'den Güzerân Eden Eizze-i Meşâyih Terâcim-i Ahvâli adlı bir kitabından bahsetmekteyse de bu eserin nerede olduğu bilinmemektedir. İbrahim Fahreddin'in Cerrâhiyye'nin tarih, usul, âdâb, teşkilât ve gelenekleriyle kendisine kadar Cerrâhî âsitânesi şeyhlerini ve kendi halifelerini anlatan Envâr-ı Hazret-i Pîr Nûreddin adlı iki ciltlik eseri, Türk Tasavvuf Mûsikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Kütüphanesi'ndedir. Fahreddin Efendi'nin tarikatla ilgili Sualnâme (İstanbul 1339) adlı bir eseri daha vardır.

Sadrazam, kadı, müderris, asker, imam, hattat, zenaat erbabı, esnaf gibi çeşitli toplum kesimlerine mensup Cerrâhî şeyhlerinin birçoğunun hece vezniyle "nutuk"lar yazdığı (bunların bazıları için bk. Sualnâme) bilinmekle birlikte içlerinden pek büyük şair çıkmamıştır. Kaynaklarda yalnız Şeyh Mehmed Memiş Tevfik (ö. 1248/1832) ile Hâfız Seyyid Mehmed Şâkir'in (ö. 1265/1849) divanları olduğu zikredilmektedir. Sertarikzâde Mehmed Emin, Fâzıl Mehmed Emin (ö. 1220/1805), Hâfız Seyyid Mehmed Şâkir, Seyyid Abdülaziz Zihnî ve Yahyâ Galib gibi bazı Cerrâhî şeyhlerinin risâleler yazdığı

kaydedilmekteyse de bu risâlelerin birçoğu kaybolmuştur. Bunlardan Mehmed Şâkir'in Nâtıku's-savâb adlı risâlesi günümüze kadar gelmiştir. Bunlara Muzaffer Ozak'ın İrşâd, Envârü'l-kulûb, Zînetü'l-kulûb, Aşk Yolu gibi eserlerini ilâve etmek gerekir.

Tekkelerin kapatılmasından sonraki yıllarda faaliyette olduğu bilinen yegâne Cerrâhî şeyhi İbrahim Fahreddin Efendi'dir. Âsitâne postnişini iken tekkelerin kapatılması üzerine türbedar olmuş, bu tarihten sonraki güç şartlarda tarikatı sürdürmeyi başarmış, 1964'te şeyhlik makamını halifelerinden Muzaffer Ozak'a bırakmıştır.

Muzaffer Ozak döneminde (1964-1985) topluma açılarak yeni ve güncel bir nitelik kazanan Cerrâhiyye, şeyhin sohbet ve eserleriyle Batı dünyasına ve Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar ulaşmış, buralarda tekkeler açılmıştır.

Muzaffer Ozak'ın ölümünden sonra makama İbrahim Fahreddin Efendi'nin halifelerinden Sefer Dal geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdüllatif Fazlî, Gülşen-i Azîzân (Toköz ailesi kütüphanesinde), vr. 5ª, 8b, 23b; a.mlf., Gülşen-i Azîz, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1099, vr. 3b, 4ª, 5ª, 13ª; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 212ª, 214ª, 216b; a.mlf., el-Kavlü'l-mübîn fî ahvâli'ş-Şeyh Nûreddîn, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 813, vr. 29b-30ª; Tomar-Halvetiyye, s. 36, 96-98; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 37-54; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, İÜ Ktp., TY, nr. 9290, vr. 151b, 152ª, 155ª-b; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 40; a.mlf., Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 6; Mehmed Sâmi, Esmâr-ı Esrâr, İstanbul 1316, s. 44-45; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 70; İbrahim Fahreddin, Envâr-ı Hazret-i Pîr Nûreddin el-Cerrâhî, Türk Tasavvuf Mûsikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı Kütüphanesi (İstanbul); Yahyâ Âgâh, Fütüvve-i Esrâr-ı Tâc-ı Saâdet (yazma, Nihat Azamat'taki fotokopi), s. 92; Şenay Yola, Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi, und sein Orden, Berlin 1982, s. 38-44; Fulya Atacan, Sosyal Değişme ve Tarikat. Cerrahiler, İstanbul 1990, s. 44, 8695; Samuel Anderson, "Dervish Orders of Costantinople", MW, XII (1922), s. 53-61; Nihat Azamat, "Nureddin Cerrahi", TDEA, VII, 8485.

Şenay Yola

CERRÂHİYYE-i İLHÂNİYYE

جراحيهء إلخانيه

XV. yüzyıl hekimlerinden Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği tıp kitabı.

Endülüs İslâm hekimlerinden Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin (ö. 427/1036) Kitâbü't-Tasrîf limen ʿaceze ʿani't-telîf adlı tıp kitabının XXX. bölümünü teşkil eden cerrahlıkla ilgili kısmın büyük ölçüde tercümesi olmasına rağmen fazladan iki fasıl ile bazı aletlere ve hasta tedavilerine ait minyatürler ihtiva etmesinden dolayı ondan ayrılır. 870 (1465) yılında yazılan kitap, XV. yüzyıldaki Türk cerrahlığının seviyesini göstermesi yanında o devir Anadolu Türkçesi'nin özelliklerini yansıtacak tarzda harekelenmiş bir eser olmasından dolayı da Türkçe'nin gramer ve fonetiği açısından kaynak durumundadır; ayrıca minyatürleriyle de sanat tarihçilerinin araştırmalarına konu olmuştur.

1927'de Ali Canip'in (Yöntem) ilim âlemine tanıtmasından itibaren günümüze kadar çeşitli yönleriyle incelenmiştir (bk. bibl.). Eserin üç nüshası mevcuttur. Bunlardan Paris Bibliothèque Nationale (Suppl., Turcs, nr. 693) nüshası ile İstanbul Millet Kütüphanesi (nr. 79/353) nüshası Sabuncuoğlu'nun kaleminden çıkmıştır. Çapa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Kütüphanesi'nde bulunan üçüncü nüsha (TY, nr. 263), sayfalarından birçoğu eksik olmasına rağmen sanat değeri yüksek minyatürleriyle tanınmıştır. Bu üç yazmanın en mükemmeli, Fâtih'e sunulan ve II. Bayezid'in mührünü taşıyan Paris nüshasıdır. Bu değerli eser bilinmeyen bir tarihte saraydan çıkarılmış, 1860 yılında Yâsincizâde İlmî Efendi tarafından bir Fransız hekimine hediye edilmiş ve 1871'de de Bibliothèque Nationale'e intikal etmiştir. 18x26,5 cm. ebadındaki bu nüsha, her biri on yedi satır harekeli Türk neshi ile yazılmış 205 varaktan teşekkül etmektedir. Cetvellerle dikkat çekmesi istenen başlıklarda kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Üç sayfalık önsöz, beş beyitlik bir şiir ve yirmi üç sayfalık bab ve fasılları gösteren bir fihristten muhtelif hastalıkların dağlama yoluyla tedavisini elli altı minyatür ve on bir cerrahî alet şekliyle, doksan altı fasıl

olan II. bab, çeşitli ameliyatları elli sekiz minyatür ve 146 cerrahî alet şekliyle ve otuz altı fasıl olan III. bab da kırık ve çıkıkların tedavisini yirmi dört minyatür, on bir alet şekliyle tarif eder. Dağlamayla ilgili tedavi noktalarının bir kısmının akupunktur noktaları ile ayniyet gösterdiği anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, Şerefeddin Sabuncuoğlu Kitâbül Cerrahiyei İlhaniye (Cerrahnâme), İstanbul 1939; a.mlf., "Sabuncuoğlu Şerefettin'in Cerrahiyye Kitabında Göze Ait Bahisler, Resimler ve İzahları", Göz Kliniği, I/3, İstanbul 1943; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 51-52, 57; N. Baylav, Fatih Sultan Mehmed Devrinde Telif, Terceme ve İstinsah Edilen Tıp Eserleri ile İlâçlar, İstanbul 1953, s. 5-38; Vecihe Kılıçoğlu, Cerrahiyei İlhaniye, Ankara 1956; P. Huard – M. Drazen, Le Premier Manuscrit Chirurgical Turc, Charaf ed-Dīn (1465) et Illustré de 140 Miniatures, Paris 1960; Sarton, Introduction, I, 1216-1217; M. S. Spinx – G. L. Lewis, Abulcasis on Surgery and Instruments of the Welcome Institute of Medicine, London 1973; Ali Haydar Bayat, "Türk Tıp Tarihinde Akupunktur ve Dağlama Tedavisi", Şerefeddin Sabuncuoğlu, Kayseri 1985, s. 179-187; a.mlf., "Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin Bibliyografyası", Tıp Tarihi Araştırmaları, nr. 2 (1988), s. 92-101; Ali Canip [Yöntem], "Cerrahiyetü'lHaniye: Tababet Tarihimiz Nokta-i Nazarından Mühim Bir Eser", HM, II/42 (1927), s. 303; F. K. Beksan, "Cerrah Sabuncuoğlu Eserlerinin Ebulkasım Zehravî Eseri ile Mukayesesi", Türk Tıp Tarihi Arkivi, III/11, İstanbul 1939, s. 96-101; N. Şehsuvaroğlu – Gönül Güreşsever, "Bilim ve Sanat Tarihi Bakımından Sabuncuoğlu Cerrahiyesi", Kültür ve Sanat, sy. 4, Ankara 1976, s. 44-51; Nil Sarı, "Cerrahiyetü'lHaniye'de Dağlama Yoluyla "Mâl-i Hülya" Tedavisi ve Akupunktur Yöntemi ile Karşılaştırılması", Tıp Tarihi Araştırmaları, nr. 2 (1988), s. 85-91; Adnan Terzioğlu, "Şerefeddin Sabuncuoğlu, Fatih Döneminin Ünlü Türk Hekimi", TT, XVI (1991), s. 28-30.

Ali Haydar Bayat

CERRAHLIK

Modern tıp dilindeki chirurgie teriminin Arapça karşılığı, cerh “yaralamak, yaralanmak” kökünden türeyen cirâha kelimesidir. İlm-i cirâha veya bugünkü Türkçe’de kullanıldığı şekliyle cerrahî, cerrahiye, cerrahlık eski kaynaklarda, “İnsan bedeninde ortaya çıkan yaralarla bu yaraların cinslerini anlatan, hasta organların ilâç kullanmak yahut kesilip çıkarılmak suretiyle tedavilerini gösteren, bu konuya dair her türlü ilâç ve aletlerle ilgili bilgiyi içeren ilim dalıdır” diye tarif edilir; modern kaynaklarda ise tıbbın bir şubesi olarak ele alınıp “tedavi ilminin el ve aletle müdahaleyi gerektiren bölümü” şeklinde tanımlanır. İslâm kaynaklarında tarif edildiği anlamda cirâha kelimesine IX. yüzyıldan itibaren rastlanır; sistematik olarak ise ilk defa ünlü hekim Aynizerbî tarafından kullanılmıştır. Bundan sonra, daha önceleri Grek tıp kitaplarının Arapça’ya yapılmış tercümelerinde cerrahlık anlamına kullanılan el-amel bi’l-yed veya amelü’l-yed (el ile yapılan işlem) teriminin yerini cirâha kelimesine bıraktığı ve cerrahlığın bir bölümünü ifade etmek üzere “ameliyat” anlamında varlığını devam ettirdiği görülmektedir.

Cerrahî hastalıkların başlangıcı insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanoğlu İlkçağ’larda da yaralarını tedavi etmeye ve kanamaları durdurmaya çalışmış, hatta kafatası kemiklerini açmayı dahi başarabilmiştir. Cerrahî ilmi bakımından bilinen en eski yazılı belgeler Mezopotamyalılar’a ve Mısırlılar’a aittir. Bu medeniyetlerde tıp ilmi dinî motiflerle iç içedir; meselâ Mezopotamya’da bu alanda çalışanlar hekimler, cin çıkarıcılar, ilâhiciler ve cerrahlar şeklinde sınıflandırılırdı. Bâbil Kralı Hammurabi’nin (m.ö. 1792-1750) kanunlarında cerrahlıkta dikkat edilecek hususlar belirtilmiş ve yapılacak hatalarla ilgili cezalar tesbit edilmiştir. Milâttan önce 1600 yıllarında kaleme alınmış “Edwin Smith papirüsü” denilen bir Mısır yazılı belgesinde kırk sekiz cerrahî vak‘a gösterilmiştir. Öte yandan Hintliler’in de eski çağlarda cerrahlık alanında önemli başarılar gösterdiği bilinmektedir. Susruta Samhita adlı kitapta kesme, kesip çıkarma, hacamat, sonda koyma, iğne ile boşaltma ve dikiş gibi bazı temel cerrahlık tekniklerinden söz edilir. Yine bu kitapta yüzden fazla alet tanıtılmış, ayrıca karnın açılması (laparotomi) ve taş çıkarma ameliyatları tarif edilmiştir.

Hintli cerrahların, özellikle burun ve kulak gibi organların cerrahî müdahale ile tedavisi hususunda beceri sahibi en eski plastik cerrahlar olduğu kaydedilmektedir.

Eski Yunan'da ve Roma'da cerrah özel bir branş hekimi olarak mesleğini icra etmiştir. Klasik tıp kitaplarında kırıklar, çıkıklar ve diğer cerrahî hastalıklar konusunda bilgi veren çeşitli bölümler mevcuttur. Bunların en önemlileri, sonradan Corpus Hyppocratum adı altında bir araya toplanan Hipokrat'ın (ö. m.ö. 377) yazılarından cerrahlık üzerine olan bölümle, Aulus Cornelius Celsius'un (m.s. I. yüzyıl) ana hatlarıyla cerrahlık hakkında kaleme aldığı De medicinae adlı eseridir. Bu eserlerde cerrahların bilmesi gereken konular ve cerrahî tedavilerin nasıl uygulanacağı ayrıntılarıyla belirtilmiştir. Milâttan sonra III. yüzyıldan itibaren tıp mensupları Galen (ö. 200 [?]) doktrininin takipçisi olmuşlar ve hastalıkların sebeplerini sarı safra, kara safra, kan ve balgamın fazla miktarlarda değişik yerlere toplanması şeklinde yorumlamışlardır. Bundan dolayı cerrahlık ilmi kendine yeterince faaliyet alanı bulamamış ve sadece yara berelerin tedavisiyle meşgul olmuştur. Ortaçağ boyunca cerrahlığın durumu daha da kötüye gitmiş ve cerrahlar kilise çevrelerinde hakir görülen cahil kişiler olarak kabul edilmişlerdir. Hatta ünlü Fransız cerrahı François Quesnay (ö. 1774) ve daha sonraki bazı Batılı ilim adamları, kilisenin cerrahlığı yasakladığını dahi ileri sürmüşlerdir. Gerek Galen doktrini gerekse kilisenin olumsuz tutumu uzun süre cerrahînin tıp bilimlerinden sayılmamasına sebep olmuş, dolayısıyla Avrupa'da cerrahlık Rönesans dönemine kadar gerilemeye devam etmiştir.

Doğuşunda, Hint kültüründen izler taşıyan İran ve eski Mezopotamya-Mısır-Grek-Roma kültür müesseselerini bünyesinde toplamış Doğu Roma (Bizans) medeniyetleriyle karşılaşan İslâm, onlardan benimsediklerini bünyesine alarak ve tercümeler yoluyla Helenistik düşünceden de faydalanarak kendi orijinal medeniyetini kurmuştur. İslâm medeniyetinin ortaya çıktığı zamanlar, Ortaçağ Avrupası'nın hastalıkları birtakım kehanetlerle manastır köşelerinde tedavi etmeye çalıştığı karanlık tıp devirlerine rastlar. Meryem'in Allah'ın oğlunu değil sadece Îsâ'yı doğurduğunu söylemesi yüzünden patriklikten uzaklaştırılıp İstanbul'dan kovulan rahip Nestorius'un (ö. 451) müridleri İran'a sığınmış ve zamanla Cündişâpûr'a yerleşerek Enûşirvân'ın (531-579) kurduğu tıp ve felsefe

okulunda görev almışlardı. Ayrıca 529 yılında Atina'dan kovulan yedi Yeni Eflâtuncu filozof da İran'a sığınarak 549'a kadar orada ders vermişlerdi. İslâm ordularının İran'ı fethettiği yıllarda en parlak devrini yaşayan bu okulun mensupları eski Yunan, Hint ve İran kaynaklarının Arapça'ya tercüme edilmesinde önemli rol oynamışlardır.

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde, kaynak ve temelini Arap yarımadasındaki halk hekimliğiyle Hz. Peygamber'in sağlık üzerine söylenmiş hadislerinin oluşturduğu bir tıp uygulaması mevcuttu. Hz. Peygamber zamanında damarı keserek kan

alma, yarayı dağlama gibi yollarla tedavi yapıldığı ve Ebû Rimse'nin mahir bir cerrah olduğu bilinmektedir (Kettânî, II, 217-219). Her ne kadar elde bu devirden kalma tıp yazmaları bulunmuyorsa da Asr-ı saâdet'e ait rivayetlerden, o dönemde kılıçla karnından yaralanan sahâbîlere süt içirildikten sonra sütün yaradan çıkıp çıkmadığına bakılarak yaralanmanın derecesinin tayin edilmesi gibi çok önemli cerrahî teşhislerin yapılabildiği, fakat bunun yanında yeniden açılan kabuk tutmuş bir yaradaki kanamanın durdurulamaması sonucu hastanın kaybedilmesi gibi tedavi yetersizliklerinin de yaşandığı öğrenilmektedir.

Hz. Peygamber'in müslüman olmayan hekimlere sanatlarını icra etmeleri için izin vermiş olması (a.e., II, 212-217), sonraki halife ve emîrlerin bu hekimlere müsamaha göstermelerine, hatta onları teşvik ve taltif etmelerine sebep olmuştur; içlerinden birçoğu saray başhekimliğine dahi yükselmiştir. Yabancıların başlattığı tercüme çalışmalarına zamanla müslüman hekimler de katılmış ve böylece bir tercüme okulu doğmuştur. Bu faaliyetin öncülerinden Huneyn b. İshak (ö. 260/873), Yunanlı cerrah Aeginalı Paulus'un (ö. 690) Epitomeler'ini, Abbas b. Saîd el-Cevherî de Hintli hekim Şanak'a atfedilen beş risâleyi Kitâbü's-Sümûm ve't-tiryâk, adıyla tercüme ederek bir taraftan Yunan ve Roma cerrahîsini, diğer taraftan Hint cerrahî ve anestezi metotlarını müslüman cerrahlara tanıtmışlardır. Bu devrin üç ünlü hekimi Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), Ali b. Abbas el-Mecûsî (ö. 384/994) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) cerrah adına pek iltifat etmemekle birlikte bugün cerrahî vak'alar içinde mütalaa edilen birçok hastalıktan bahsetmişler ve kitaplarında ayrı konular halinde cerrahın ve cerrahî tekniklerin özelliklerini anlatmışlardır. Ali b. Îsâ el-Kehhâl, Zehrâvî,

İsmâil b. Hasan el-Cürcânî, İbn Zühr, İbnü'l-Kuf ve İbnü'n-Nefîs, İslâm'ın XI-XIII. yüzyıllarda yetiştirdiği ünlü cerrahlardır. Bunlardan Ali b. Îsâ, Cürcânî ve İbn Zühr göz cerrahîsinde çok ileri idiler; İbn Zühr ayrıca modern kliniklerin de kurucusu sayılır. İbnü'n-Nefîs küçük kan dolaşımını keşfeden hekimdir. Endülüs ekolünün en önemli temsilcisi olan Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî (ö. 400/1010 civarı), yazdığı Kitâbü't-Tasrîf adlı ansiklopedik eseriyle tedavi, farmakoloji ve bilhassa cerrahlık açısından çağdaşlarına ve daha sonraki meslektaşlarına uzun yıllar örnek teşkil etmiştir. Kitâbü't-Tasrîf'in "Makāle fî ʿameli'l-yed" adıyla cerrahlığa ayrılmış olan ve üç babdan meydana gelen otuzuncu makalesi kısa bir sürede bütün İslâm dünyasına, hemen ardından da Batı dünyasına yayılmıştır. Müslüman cerrahların en üstünü olarak kabul edilen Ebü'l-Kāsım o kadar meşhur olmuştu ki portresi Râzî ve İbn Sînâ ile beraber Milano Katedrali'ni süslemekteydi. Kitabı XVII. yüzyılın sonlarına kadar Doğu'da ve Batı'da ders kitabı olarak okutuldu. Bu eserde birçok ameliyat tarif edildiği gibi dağlama suretiyle tedavi üzerinde de durulmuş ve bu metotla çeşitli hastalıkların nasıl tedavi edildiği, kanamaların nasıl durdurulduğu açıklanmıştır; ayrıca eserde cerrahlık aletleri de resimleriyle tanıtılmıştır. İbnü'l-Kuf ise devrinin en büyük cerrahı idi ve İslâmî tıp literatüründe yalnız cerrahî konuların ele alındığı ilk tıp kitabı olarak bilinen el-ʿUmde fî sınâʿati'l-cirâha (I-II, Haydarâbâd 1937) adlı eseri yazmıştı.

İslâm medeniyetiyle tanışmaya başladığı VIII-X. yüzyıllarda Avrupa, ilk defa İslâm ilminin kendi ilminden çok üstün olduğunu farketmiştir. VIII. yüzyılda Milano'da, IX. yüzyılda Salerno ile Padova'da ve XII. yüzyılda Napoli'de kurulan tıp okullarına İslâm dünyasındaki örneklerin büyük tesiri olmuştur. Salerno Tıp Okulu'nun dört kurucusundan birinin Arap Adale olduğu rivayet edilir. Kartacalı Konstantin ve Cremonalı Gerard (ö. 1187), Arapça tıp eserlerini ilk defa Latince'ye çeviren Batılılar olarak ün yapmışlardır. Cremonalı Gerard'ın Tuleytula'da (Toledo) Latince'ye çevirdiği eserlerin en önemlisi Zehrâvî'nin Kitâbü't-Tasrîf'idir. Liber Alsahavari de Chirurgia adıyla tercüme ettiği kitabın cerrahî kısmı önce İtalyan, daha sonra da Fransız cerrahlarını ileri derecede etkilemiştir. Afrikalı Leon'a (ö. 1549) atfedilip önce J. H. Hottinger, ardından da J. A. Fabricius tarafından Libellus de viris guibusdam illustribus apud arabes adıyla Latince'ye çevrilen eserdeki Ebü'l-Kāsım'a ait kısa biyografide

kastedilen kişi Zehrâvî olduğu halde sonraki yazarların hiçbiri bu kısmı iktibas dahi etmemiştir. XIII. yüzyılda Salerno Tıp Okulu'ndan yetişip ilk defa cerrahî dalında üstat unvanını alan Chirurgia'nın yazarı Guglielmo da Saliceto (ö. 1277), XIV. yüzyılın en önemli cerrahı olan ve Chirurgia Magna'yı yazan Guy de Chauliac (ö. 1368) ve Fabricius ab Aquapendente (ö. 1619), eserlerinde ve uyguladıkları cerrahî metotlarında tamamen Zehrâvî'nin eserinden faydalanmışlardır.

Türkler kurmuş oldukları hastahanelerde cerrahlara ve kehhâllere (göz cerrahları) ayrı kadrolar tahsis etmişlerdir. Bu durum gerek Selçuklu gerekse Osmanlı tıp müesseselerinde böylece devam etmiştir. Genellikle Arapça ve Farsça tıp kitaplarından istifade eden bu dönem cerrahları, eski metotları uyguladıkları gibi cerrahlığa orijinal katkılarda da bulunmuşlardır. İlk Türkçe cerrahî kitabı, Amasyalı Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Cerrâhiyye-i İlhâniyye'sidir (1465) ve Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin eserinin "Makāle fî ʿameli'l-yed" bölümünden esinlenerek hazırlanmıştır. Sabuncuoğlu, esere kendi görüşlerini eklemesinin yanında ayrıca ameliyat ve dağlama sahneleriyle cerrahlık aletlerini de minyatürlerle resmetmiştir. Yazar cerrahlığı tarif ederken, "Geldik ey tabîb şol söze kim bu a'mâl-i cirâha vardır, kesmekten ve delmekten ve yakmaktan ibarettir" demektedir. Eserde cerrahlığın hemen her

dalından ameliyat örnekleri ayrıntılarıyla anlatılmaktadır (geniş bilgi için bk. CERRÂHİYYE-i İLHÂNİYYE). Bu eserden başka, geldikleri ve oturdukları yerlerin coğrafî konumu sebebiyle Hind'i, Çin'i ve Batı'yı çok iyi tanıyan Türkler'in Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde gerek eski Yunanca, Arapça ve Farsça'dan tercüme, gerekse Türkçe telif şeklinde birçok cerrahnâme kaleme alınmıştır. Mukbilzâde Mü'min'in 841 (1437) yılında II. Murad'a ithaf ettiği Zahîre-i Murâdiyye adlı eseri, saray hekimlerinden Bursalı Ali Efendi'nin Dârüssaâde ağası Beşir Ağa adına yazdığı Cerrâhnâme ve Cerrah Mesud'un Farsça'dan çevirdiği Tercemei Hulâsa fî fenni'l-cirâha ile el-Umde fî sınâati'l-cerrâhîn bunların en önemlilerindendir. Fakat Osmanlı tıbbında cerrahnâme denince akla ilk gelen eser, Cerrah İbrâhim'e ait Alâim-i Cerrâhîn adlı tercüme eserdir. Bu eserin aslı, II. Bayezid'in Mora seferi sırasında Modon Kalesi'nde ele geçirilen Eflâtun, Galen, Hipokrat ve İbn Sînâ'nın görüşlerini ihtiva eden Yunanca ve Süryânîce yazılmış Çindar isimli bir kitaptı. Cerrah İbrâhim bu

kitaba, XIV-XV. yüzyılın ünlü Türk hekimlerinden Hacı Paşa, Akşemseddin, Beşir Çelebi, Hekim Şirvânî ve Sabuncuoğlu Şerefeddin'den yaptığı alıntılarla kendi tecrübe ve görüşlerini de ilâve ederek eserini meydana getirmiştir. Yirmi iki bölümden oluşan kitabın bir bölümü, diğer cerrahnâmelerden farklı olarak ok ve tüfek yaraları ile tedavilerine dairdir.

Türkiye'de modern cerrahî eğitimi, 1832'de Topkapı Sarayı içinde Cerrahhâne-i Âmire'nin kurulmasıyla başlar. Bu müessese 1836 yılında Tıbhâne ile birleştirilerek Otlukçu Kışlası'na taşındı ve Mektebi Tıbbiyye adını aldı. Daha sonra da bugün Galatasaray Lisesi'nin bulunduğu yerdeki Enderun Ağaları Mektebi'nin binasına nakledildi ve II. Mahmud'un meşhur nutku ile açılan bu okula Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne adı verildi; ilk otopsi dersleri de bu okulda yapılmıştır. 1909 yılında Haydarpaşa'daki binada birleştirilen askerî ve mülkî (sivil) tıbbiyeler Tıp Fakültesi adını aldı. Tıp fakülteleri bu tarihten itibaren diğer branşların yanında cerrahlık eğitimini de sürdürmektedirler. Türkiye'de cerrah yerine operatör terimi ilk defa Cemil Topuzlu Paşa (1868-1958) tarafından kullanılmıştır.

Hekimbaşı Seyyid Mehmed Çelebi'nin 1625'te yazdığı Enmûzecü't-tıb adlı eserin anatomiyle ilgili bölümünde verilen bilgilerden, anatomi öğrenmek için savaşta ölenler üzerinde teşrih (otopsi) yapılabileceği anlaşılmaktadır. Yine İbnü'n-Nefîs'in XIII. yüzyılda küçük kan dolaşımını keşfetmesi ve İbnü'l-Kuf'un anatomi çalışmaları, her ikisinin de ölüler üzerinde araştırma yapmış olduklarını gösterir. Haçlı seferleri sırasında Türk-İslâm hekimlerinin savaş alanından topladıkları düşman ölüleri üzerinde çeşitli çalışmalar yaptıkları bilinmektedir.

İslâm cerrahîsi başlangıçta İran ve Grek cerrahîsinden etkilenmiş ve bu etkilenme özellikle sistematik olarak yapılan tercümeler yoluyla başlamıştır. Fakat mesele bu tercümelerle bitmemiş, aynı konudaki çeşitli eserlerin karşılaştırılması sonucu yanlışlar düzeltilmiş, ilâveler yapılmış ve bunun da ötesinde orijinal eserler meydana getirilmiştir. Bütün kaynakların ittifak ettikleri gerçek şudur ki Ortaçağ boyunca İslâm cerrahları Avrupalılar'dan daima çok ileride bulunmuşlar ve Batı'da Rönesans'tan sonra görülen ilerlemenin öncüleri olmuşlardır. Cerrahî en önemli hamlelerini İslâm ülkelerindeki cerrahların elinde yapmıştır. Anestezi altında sezaryenden katarakt ameliyatına kadar birçok müdahaleyi başarabilmiş ve orijinal

cerrahî eserleri kaleme almış olan müslüman cerrahların geliştirdikleri birçok alet de zamanla değişerek günümüze kadar ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Miftâhu's-saâde, I, 349; Keşfü'z-zunûn, I, 581; F. H. Garrison, An Introduction to the History of Medicine, Philadelphia 1929, s. 126-139; P. Huard, Le premier manuscrit chirurgical Turc, Paris 1960; Kâzım İsmail Gürkan, Pratik Cerrahi, İstanbul 1964, I, 8-13; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Türk İstanbul'da Tıp Öğretimi, İstanbul 1970, s. 35-56; Kehhâle, el-ʿUlûmü'l-ʿameliyye fi'l-ʿusûri'l-İslâmiyye, Dımaşk 1392/1972, s. 125-140; M. S. Spink, Albucasis on Surgery and Instruments, London 1973, s. 8-15; S. Hamarneh, "Ayn Zarbi and his Definitions of Diseases and their Diagnoses", Proceedings of the First International Sympossiom for the History of Arabic Science, Halep 1976, II, 305-323; a.mlf., "Surgical Developments in Medieval Arabic Medicine", Studies in History of Medicine, I/2, New Delhi 1977, s. 154-158; J. S. Graziani, Arabic Medicine in the Eleventh Century as Respected in the Works of Ibn Jazlah, Islamabad 1980, s. 9-39; G. H. Brieger, "The Development of Surgery", Textbook of Surgery (ed. Davis-Christopher), Philadelphia 1981, s. 1-22; Ayşegül Demirhan, Kısa Tıp Tarihi, Bursa 1982, s. 17; Ö. Öncel, Türk-İslâm Tababetinde Anestezi (doktora tezi, 1982), İÜ Çapa Tıp Fakültesi; H. Hathout, Topic in Islamic Medicine, Kuwait 1983, s. 23-56; S. Ammar, Medecins et Medecine de l'Islam, Paris 1984, s. 207; Said A. F. Asmhour, "Islamic Medicine in European University at the Down of Renaissance", Abstracts the Third International Conference on Islamic Medicine, Kuwait 1984, s. 40-41; A. Mattaleb, "The Influence of Islamic Civilization on European Civilization During the Renaissence Period in the Field of Medicine or its Allied Subject", a.e., s. 49-51; A. M. Dajani, "Abstracts of Contributions of Islamic Medicine to Urology", a.e., s. 55; N. Yıldırım, "Alâim-i Cerrâhîn'in Bilinmeyen Bir Özeti: fî Nebzetin min el-Cerrâhîn", Tıp Tarihi Araştırmaları, İstanbul 1986, s. 100-104; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 210-222; F. Kâmil Beksan, "Cerrah Şerafeddin Sabuncuoğlu Eserinin Abülkāsım Zehravi Eseri ile

Mukayesesi", Türk Tıp Tarihi Arkivi, III/11 (1939), s. 96; Refik Münir Keskin – Saim Sağlık, "Türkiyede Vilâdiye ve Nisaiye Tarihinden Bir Hulâsa", a.e., s. 101-106; Uveis Maskar, "İslâm'da ve Osmanlılar'da Otopsi Sorunu Üzerinde Bir Etüd", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, sy. 39, İstanbul 1976, s. 5; Max Meyerhof, "Cerrah", İA, III, 110-111; a.mlf. – [T. Sarnelli], "Djarrāh", EI² (İng.), II, 481-482.

Hasan Doğruyol

Osmanlılar'da Cerrahlık Mesleği.

Cerrahlık Osmanlılar'da maharet ve tecrübe isteyen bir meslek dalı olarak görülürdü ve cerrah daha çok bir sanat erbabı sayılırdı. Bu sebeple cerrahlık mesleği, ya sarayda ehl-i hiref* teşkilâtına bağlı olarak veya usta bir cerrahın yanında yahut babadan oğula geçen bir sanat şeklinde öğrenilirdi. Cerrahlar dârüşşifâlarda, saraylarda, orduda veya "dükkân" denilen muayenehanelerinde çalışırlardı. Yara ve çıban tedavisi, fıtık rahatsızlıklarının iyileştirilmesi, diş çekimi, kan alma, sünnet gibi müdahaleler cerrahın meşgul olduğu başlıca işlerdi. Saray cerrahları ayrıca Enderun'a alınacak devşirmelerin ve hadım ağalarının muayenelerini de yaparlardı. Bunların âmirine sercerrâhîn-i hâssa veya cerrahbaşı denirdi. Ordu cerrahlığına saray cerrahlarının en yeteneklisi, dârüşşifâlara ise usta ve tecrübeli cerrahlar tayin edilirdi. Buralarda çalışan birinci cerraha günde ortalama 7-8 akçe, ikinci cerraha ise 3-4 akçe ücret verilirdi. Dârüşşifâlarda görevlendirilen cerrahlarda görevlerini ihmal etmeme, hastalara karşı şefkatli ve merhametli olma gibi belirli ahlâkî özellikler de aranırdı.

Bîrun ağalarından olan saray cerrahları ehl-i hiref teşkilâtına bağlı idiler. Bu teşkilâtta ayrı bir cemaat oluşturan cerrahlar, Enderun'un müteferrika* cemaati içinde iken almaya başladıkları "mukaddemât-ı ulûm" derslerini tamamladıktan sonra gerek saray dahilinde gerekse dışarıda yapacakları hizmetler

gereği nazarî ve uygulamalı eğitimlerini sürdürürlerdi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki ehl-i hiref mevâcib defterlerinde, çeşitli yıllarda ehl-i hiref teşkilâtına bağlı olarak görev yapan cerrah, üstat, şâkird ve müteferrikaların isimleri, aldıkları yevmiye miktarları ve kimlikleri

hakkında bilgiler vardır. Bu defterlere göre meselâ 1525'te cerrahların mevcudu kırk beş, şâkirdlerin mevcudu ise beş iken 1596'da cerrah sayısının yetmiş dokuz, şâkirdlerinin ise otuz üç kişi olduğu görülmektedir. XVII. yüzyılda saray cerrahlarının mevcudu kırk elli civarında idi. Evliya Çelebi, dışarıda özel muayenehanesi olan cerrah esnafının 700 kişi olduğunu ve İstanbul'da 400 cerrah dükkânı bulunduğunu yazmaktadır. Ona göre cerrahlar esnaf resmigeçitlerine katılırlar, tahtırevanlar üzerinde kerpeten, mengene, küskü, testere, eğe vb. çeşitli cerrahî aletler dizip bazı adamların kollarını, başlarını, ayaklarını tedavi ederek gösteri yaparlardı (Seyahatnâme, I, 532).

Cerrahlar zaman zaman tabip, kehhâl ve attarlar gibi hekimbaşı tarafından imtihan edilir, yeterli bulunanlara hekimbaşının mührünü taşıyan bir izin belgesi verilir, cerrahlıktan anlamayanlar ise cezalandırılırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Mehmed II. Vakfiyeleri, Ankara 1938, s. 249; K. Edib Kürkçüoğlu, Süleymaniye Vakfiyesi, Ankara 1962, s. 41; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 532; O. Şevki Uludağ, Beşbuçuk Asırlık Türk Tıp Tarihi, İstanbul 1925, s. 149-150, 222; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1933, s. 89; a.mlf., Onbirinci Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1931, s. 8-9, 44-45; a.mlf., "Fâtih Devrine Aid Vesikalar", TOEM, y. 9, s. 7; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 405-406; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 316, 358, 364, 368, 430, 464; Vecihe Kılıcoğlu, Cerrahiyei İlhaniye, Ankara 1956, s. 18; Nimet Taşkıran, Hasekinin Kitabı, İstanbul 1972, s. 134; Nil Akdeniz, Osmanlılarda Hekim ve Deontoloji, İstanbul 1979, s. 64-65, 144, 146-148, 157, 159-161, 164; a.mlf., "Osmanlılarda Tıphanenin Kuruluşuna Kadar Tıp Eğitimi", TDA, sy. 22 (1983), s. 152-182; a.mlf. (Nil Sarı), "Toptaşı Nurbanu Valide Sultan Dârüşşifası", Birinci Türk Tıp Tarihi Kongresi, İstanbul 17-19 Şubat 1988, Ankara 1992, s. 171; Ratip Kazancıgil, 1362-1920 Yılları Arasında Edirne İlindeki Sağlık Kurumları ve Bu Kurumlarda Çalışan Personel, İstanbul 1981, s. 34; Süheyl Ünver, "Fatih Külliyesine Ait Diğer Mühim Bir Vakfiye", VD, I (1938), s.

39-45; a.mlf., “Fâtih Zamanı Cerrahları Hakkında”, Dirim, sy. 9, İstanbul 1949, s. 3-4; Rıfkı Melûl Meriç, “Osmanlı Tabâbeti Tarihine Ait Vesikalar”, TV, I/16 (1955), s. 37-113; a.e., II/17 (1958), s. 267-293.

Nil Sarı

CERRAHPAŞA KÜLLİYESİ

Cerrah Mehmed Paşa'nın İstanbul'da kendi adıyla anılan Cerrahpaşa semtinde yaptırdığı külliye.

Cerrahpaşa Camii, III. Mehmed devrinde 1598-1599 yılları arasında dokuz ay kadar sadrazamlık makamında bulunan Cerrah Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Cami cümle kapısı üstündeki Arapça kitâbesine göre 1002 (1593-94) yılında yaptırılmıştır. Avlu duvarı dışında bulunan çeşmenin manzum kitâbesi de 1003 (1594-95) tarihini gösterir. Cerrah Mehmed Paşa Camii, Hassa Başmimarı Dâvud Ağa zamanında inşa edilmiştir.

Cerrah Mehmed Paşa Camii 1070 (1660) yılındaki büyük yangın felâketinde içine sığınanlarla birlikte yanmış ve ertesi yıl tamir edilmiştir. Kâtibzâde adlı bir şair tarafından yazılan ve Ayvansarâyî'nin Mecmûa-i Tevârîh'inde yer alan manzum "Târîh-i İhrâk-ı Kebîr" başlıklı destanda bu yangına temas edilmiştir (s. 423). Hatta Turhan Vâlide Sultan bir hayrat yaptırtmak istediğinde Cerrahpaşa Camii'ni ihya ettirmesi düşünülmüş, fakat sonra bundan vazgeçilerek, inşaatı uzun yıllardır durmuş olan yeni Vâlide Camii'ni tamamlatması daha uygun görülmüştür. 13-14 Ramazan 1196 gecesi (22-23 Ağustos 1782) meydana gelen büyük yangında da Cerrahpaşa Camii'nin bir defa daha zarar gördüğü bilinmektedir. Bu büyük yangın felâketlerinden sonra Cerrah Mehmed Paşa Camii, 1894'te İstanbul'un tarihî eserlerinde büyük tahribat yapan zelzelede tekrar zarar görmüş, minaresi ve son cemaat yeri kubbeleri tamamen yıkılmıştır. Minare XX. yüzyıl başlarında taş külâhlı ve değişik bir üslûpta yeniden yapılmış, fakat son cemaat yeri olduğu gibi bırakılmıştır. Uzun yıllar son cemaat yerinin sadece mermer sütunları, demir gergi kirişleriyle birbirlerine bağlanmış olarak duruyordu. Cami 1958'den itibaren bir tamir görmüş, 1982'de de son cemaat yeri kubbelerinin ihyasına girişilmek suretiyle mimarisi tamamlanmıştır.

Cerrahpaşa Külliyesi cami, medrese, hamam, türbe, şadırvan ve çeşmeden meydana gelir; ancak bugün Aksaray-Kocamustafapaşa yolu, medrese ile külliyenin diğer binalarını birbirinden ayırmış durumdadır. Cami altı pâyeli

merkezî plan tipinin en başarılı örneklerindendir. Merkezde hafif basık olan ana kubbe sivri kemerler aracılığı ile altı pâyeye oturmaktadır. Kubbe baskısı altı yöndeki eksedralar üzerinden kemerler vasıtası ile duvarlara aktarılmıştır. Mihrap kısmının üzerini örten güneydeki eksedra diğerlerinden farklı tutularak iki pâye arası genişliğinde yapılmış, ana mekân içinde yer alan kuzeydeki eksedranın iki yanındaki köşeler ikişer küçük kubbe ile örtülmüş, batı ve doğuda bulunan dört eksedra ise karşılıklı olarak caminin ana mekân şemasına katılmıştır. Camiyi iç taraftan saran ikinci kat koridoru kemerler vasıtasıyla taşınmaktadır. Duvarların dış yüzlerinde içteki pâyelerin aksına gelen noktalara örme pâyeler konulmuş ve ağırlık bu pâyelere bindiğinden cephelere bol pencere açma imkânı elde edilmiştir. Yapının kuzeyinde sekiz sütunun taşıdığı altı kubbeli bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Eksendeki girişin üzerini, altı kubbenin ortasında yer alan bir aynalı tonoz örter. Son cemaat yeri harimden daha geniş yapılmıştır ve iki mihrap nişine sahiptir. Kuzeybatıda kare kaidesi duvar

boyunca yükselen minare, kuzeydoğuda ise caminin ikinci katına geçişi sağlayan üstü kubbe örtülü bir merdiven bulunur. Minare onaltıgen gövdesi, stalaktitli şerefesi ve şerefedeki şebekeli mermer korkuluklarıyla devrinin özelliklerini taşımaktadır. Cümle kapısı en dıştan iki sütunla sınırlandırılmıştır. Girişin iki yanında mukarnaslı nişler, üzerinde de iki satırlı kitâbe yer almaktadır. Kitâbenin üzerindeki dokuz kademeli stalaktitli mukarnasın iki yanında birer daire içinde sağda “Allah”, solda “Muhammed” ibareleri okunmaktadır. Cümle kapısı üç sıra mukarnaslı bir kuşakla son bulur. Caminin doğu ve batı cephelerinde üç sıralı olan pencerelerin alt ve orta sırası dikdörtgendir; üst sıra ise sivri kemerli ve ajurlu olarak düzenlenmiştir. İki cephenin de orta kısmına, harime yanlardan girişi sağlayan kapılar açılmıştır. Mihrap kısmı dışa taşkın üç cepheli bir görünüm arzeder. Sütunçelerle sınırlandırılan mihrap altı kenarlıdır ve üstünde mukarnaslı kavsara, önündeki sekide de 80 cm. genişliğinde geometrik desenli bir mermer mozaik bulunur. Külâh ve kasnak kısmı ahşap olan minberin merdiven alınlığı bitki motifleriyle süslenmiştir. Minberin yanlarındaki üçgen aynalıkları, geometrik yıldızdan gelişen ve gittikçe bitkileşen bir motif bezemektedir.

Caminin kuzeyinde yer alan ve yol yüzünden külliyenin diğer binalarından

ayrı kalan medresenin önünde bugün kapısı yola bakan, üzeri açık küçük bir giriş avlusu bulunur. Tamamen kesme taştan inşa edilmiş olan öndeki bu kısmın cephesi, ortada kaş kemerli mermer bir taçkapı, iki tarafında iki niş ve birer pencere şeklinde düzenlenmiştir. Esas avluya girişi sağlayan kapıya sekiz basamaklı bir merdivenle çıkılır. Dikdörtgen planlı medrese klasik Osmanlı medresesi tipindedir. Ortadaki kare avlunun etrafını, her yönde dörder sütunun taşıdığı tuğla kubbelerle örtülü revaklar çevreler; sütun başlıkları baklavalıdır. İçte duvarlar iki sıra tuğla, bir sıra taş kullanılarak örülmüştür. Revakların arkasındaki yine kubbe örtülü olan hücrelerin birer kapı ve penceresi vardır; ayrıca her hücreye bir ocak ve iki de dolap nişi yapılmıştır. Hücre bulunmayan güneyde sadece giriş kapısı ve revak, kuzeyde ise revağa açılan basık kemerli bir kapıya sahip kare planlı dershane yer almaktadır. Binanın güneydoğu köşesine helâlar yerleştirilmiştir. Restore edilmiş olan medrese bugün İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin Tıp Tarihi Bilim Dalı Araştırma Merkezi ve Müzesi olarak kullanılmaktadır. Burada ayrıca Süheyl Ünver arşivi ile nakışhânesi de bulunmaktadır.

Cerrah Mehmed Paşa'nın türbesi, caminin kuzeybatı köşesine yakın bir yere avlu duvarlarına bitişik olarak sekizgen plan üzerine inşa edilmiştir. Klasik Osmanlı türbesi tarzında ve kesme taştan olan türbenin her yüzünde biri altta, diğeri üstte ikişer pencere yer alır; alttakiler dikdörtgen ve döğme demir şebekeli, üsttekiler ise sivri kemerli ve alçı şebekelidir. Üzeri kubbe ile örtülü olan türbenin içinde Mehmed Paşa ile evlâdına ait üç ahşap sanduka bulunmaktadır.

Avlunun kuzeybatısında, her köşesinde kısa bir mermer sütun olan onaltıgen planlı mermer bir şadırvan havuzu vardır. Palmetlerden meydana gelen hafif kabartma bir kuşak havuzu çevreler. Avlunun duvarları kesme taştandır. Daha yüksekçe ve basık kemerli olan kuzeydeki kapının doğusunda altı, batısında ise türbeye kadar dört pencere bulunmakta, bunları türbeye açılan iki pencere, iki niş ile bir açıklık takip etmektedir. Pencerelerin tamamı dövme demir şebeke ile kapatılmıştır. Avlu duvarının kuzeybatı köşesi pahlanmak suretiyle buraya çeşme yerleştirilmiştir. Sivri kemerli çeşmenin nişinde iki servi ile bir vazo içinde lâle ve karanfil motifi yer alır. Avlunun batı duvarı gibi sağır olan kıble tarafındaki duvarlar caminin güneyinde bir platform teşkil edecek şekilde yapılmıştır. Doğu

duvarında ise bir giriş kapısı daha bulunmaktadır.

Bugün tamamen yıkılmış olan hamam, külliyenin doğu kısmına çifte hamam olarak inşa edilmiştir. Kaynaklarda mevcut plan ve bilgilerden hamamların soyunma kısımlarının kare planlı ve kubbeli, soğukluklarının üç bölümlü ve sıcaklıklarının da sekizgen kasnağa oturan pandantifli kubbelerle örtülü oldukları anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 309, 331; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 71, 423; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 16; a.mlf., Mecmuâ-i Tevârîh, s. 423; H. Glück, Die Baeder Konstantinopels, Wien 1921, s. 172; Süheyl Ünver, Cerrah Mehmet Paşa Hamamı Hakkında, İstanbul 1934; a.mlf., "Cerrah Mehmet Paşa Hamamı Hakkında", İstanbul Belediye Mecmuası, sy. 109, İstanbul 1933, s. 232-236; a.mlf., "İstanbul Yedinci Tepe Hamamlarına Dair Bazı Notlar", VD, sy. 2 (1974), s. 248; Ahmet Kemal Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 65; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 39; Doğan Kuban, "Kubbesi Altıgen Kaideye Oturan Camiler", Beitraege zur Kunstgeschichte Asiens-In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963, s. 35-47; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 392-394; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 311-313; Muzaffer Erdoğan, "Mimar Davud Ağa Hayatı ve Eserleri", TM, XII (1955), s. 179-204; R. Ekrem Koçu, "Cerrahpaşa Camii", İst.A, VII, 3504-3505.

Köksal Seyhan

CERRÂÎ

الجراعي

Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Zeyd b. Ebî Bekr el-Hasenî el-Cerrâî ed-Dımaşkī (ö. 883/1478)

Hanbelî fakihi.

Şeyh Ahmed el-Bedevî'nin soyundandır. Yaklaşık 825 (1422) yılında Filistin'de Nablus şehrinin bugün yıkılmış olan kasabalarından Cerrâa'da doğdu. Bu isim bazı kaynaklarda Cirâ şeklinde geçtiği için nisbesi Cirâî şeklinde de kaydedilmektedir.

Cerrâî, Yahyâ el-Abdûsî'den Kur'an, Arapça tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü okudu. 842'de (1438) Dımaşk'a gitti, orada Takıyyüddin b. Kandes'ten meânî ve beyân ilimlerini tahsil etti, fıkıh ve usûl-i fıkıhtan icâzet aldı. Bu arada Şeyh Abdurrahman b. Süleyman ve Şemseddin eş-Şeylî'den ders aldı. Daha sonra Dımaşk'ta Hanbelî mezhebinin seçkin şahsiyetlerinden biri olarak ders ve fetva vermeye başladı, kadılık yaptı.

Cerrâî ile ilgili olarak bilgi veren Sehâvî, onunla aynı yaşta olduğunu, Dımaşk'a gittiğinde kendisine arkadaşlık ettiğini kaydeder. 861 (1457) yılında Kahire'ye giden Cerrâî, orada Seyyid en-Nessâbe, Alemüddin el-Bulkīnî, Celâleddin el-Mahallî, Ümmü Hânî el-Hevrîniyye, Takıyyüddin el-Hısnî ve İbn Hümâm'ın sohbet ve derslerinde bulundu. Kendisinden de pek çok kimse ders aldı.

Birkaç defa hacca giden Cerrâî, 875'teki (1470) haccı sırasında mücâvir olarak kaldı ve Necmeddin İbn Fehd'den Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inin tamamını okudu, kendisi de öğrencilerine okuttu. 11 Receb 883 (8 Ekim 1478) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Şiirle de uğraşan Cerrâî'nin çeşitli kasideleri yanında bazı manzum risâleleri de bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Tuhfetü'r-râkiʿ ve's-sâcid fî ahkâmi'l-mesâcid. Mescidlerle ilgili hükümler, Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ'nın tarihçeleri, faziletleri ve bunlarla ilgili dinî hükümlere dair bir eserdir. Dört mezhebin görüşlerine yer veren eser, mukaddimeden sonra dört bölüm (kitâb) ve yetmiş beş babdan oluşmaktadır (yazma nüshası için bk. Selâhaddin el-Müneccid, s. 257). 2. Kitâbü'l-Evâʾil. Kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin müellif hattı bir nüshası Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 9368). Kütüphanenin fihristini düzenleyen Ahlwardt, müellifin adını yanlışlıkla Huzâî diye göstermiştir (a.g.e., s. 257).

Cerrâî'nin bunlardan başka kaynaklarda adları geçen diğer eserleri de şunlardır: Gāyetü'l-matlab fî maʿrifeti'l-mezheb (muhtasar bir fıkıh kitabıdır), Hilyetü't-tırâz fî halli'l-elgāz, Muhtasaru Kitâbi Ahkâmi'n-nisâʾ (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Ahkâmü'n-nisâʾ adlı eserinin muhtasarıdır), Şerhu Usûli İbni'l-Lahhâm, et-Terşîh fî beyâni mesâʾili't-tercîh, Tashîhu'l-hilâfi'l-mutlak, Nefâʾisü'd-dürer fî muvâfakāti ʿÖmer.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, VI, 130-131; XI, 32-33; Keşfü'z-zunûn, I, 111; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 337-338; Îzâhu'l-meknûn, I, 281; II, 142; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 237; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerrihîne'd-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 257; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 37; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 62; Tâhâ el-Velî, "el-Cerrâʿî ve Kitâbühû Tuhfetü'r-râkiʿ ve's-sâcid fî ahkâmi'l-mesâcid", ʿÂlemü'l-kütüb, II, Riyad 1981, s. 103-108.

M. Özgü Aras

CERULLI, Enrico

(ö. 1898-1988)

İtalyan şarkiyatçısı.

Napoli'de doğdu ve bütün öğrenimini bu şehirde yaptı. Instituto Universitario Orientale'de Carlo Alfonso Nallino ile Giorgio Levi della Vida'dan şarkiyat ilimlerini okudu; Francesco Gallina'dan da özel olarak Habeşistan ve Somali üzerine dersler aldı. Henüz on sekiz yaşında iken yaptığı Doğu Afrika halk türküleriyle ilgili derleme, Ignazio Guidi tarafından Accademia Nazionale dei Lincei'ye takdim edilmesine ve bu akademide başkanlık mevkiine kadar yükseleceği parlak kariyerinin temelinin atılmasına yol açtı. Öğrenimini bitirdikten sonra Dışişleri Bakanlığı'nda görev aldı. Fakat Accademia Nazionale dei Lincei ile sıkı ilişki içinde bulunarak resmî görevinin yanı sıra ilmî çalışmalarını da yürüttü. Yıllarını, diplomat olarak gittiği her yerde kültür mirasını inceleyerek bunları ilim âlemine sunmakla geçirdi.

1920 yılında Somali'de başlayan ilk diplomatik görevi Etiyopya'da ve o dönemde Africa Orientale diye adlandırılan Eritre-Sudan yöresinde devam etti; 1937'de Africa Orientale eyaletinin vali yardımcılığına getirildi. 1950-1955 yılları arasında İran'da büyükelçi olarak bulundu ve İran edebiyatında önemli bir yer tutan "tâziye metinleri" adlı tiyatro eserleriyle ilgili olarak topladığı birçok el yazmasını Vatikan Kütüphanesi'ne hediye etti. 1100 adet olan bu yazmalar, İtalyan Türkologları Ettore Rossi ve Alessio Bombaci tarafından Elenco di drammi religiosi persiani (Vaticano 1961) adlı katalogla ilim âlemine tanıtılmıştır. Accademia Nazionale dei Lincei'de başkan yardımcısı ve başkan olarak uzun yıllar görev yapan Cerulli, ülkesiyle Avrupa ve Amerika'daki çeşitli ilmî kuruluşların üyeliğine kabul edildi; ayrıca Brüksel, Manchester, Roma üniversiteleri tarafından fahrî doktorluk pâyesiyle ödüllendirildi. Son yıllarını görme zorluğu ile geçirdi ve Roma'da öldü.

Çok yönlü bir âlim olan Cerulli, İslâmiyet'le ilgili çalışmalarında özellikle

bu dinin Somali ve Etiyopya'da yayılışı üzerinde durmuştur. En önemli başarısı ise İtalyan şairi Dante Alighieri üzerine, 1919 yılında Asin Palacios'un eserinin yayımlanmasından sonra çıkan, İlâhî Komedya'da İslâmî etki olup olmadığı konusundaki tartışmalar sırasında orta yolu bulmuş olmasıdır. Cerulli, Dante'nin Arapça bilmediğini gerekçe göstererek onun İslâmiyet'i tanımış olamayacağını iddia eden ilim adamlarına karşı, Ortaçağ'da özellikle Endülüs'te Latince'ye çevrilen İslâmî eserlerin metinlerini tanıtarak cevap vermiş ve böylece en azından karşılıklı etkilenmenin söz konusu olabileceğini ortaya koymuştur.

Eserleri. Başlıca eserleri şunlardır: La lingua e la storia di Harar (1936), La lingua e la storia dei Sidamo (1938), Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia (Vaticano 1949), Somalia. Scritti vari editi e inediti (Roma 1957-1964), L'Islam di ieri e di oggi (Roma 1971), Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente (Vaticano 1972), Una raccolta persiana di novelle tradotte a Venezia nel 1557 (Roma 1975).

Bazı önemli makaleleri de şunlardır: "La conquista persiana di Gerusalemme ed altre fonti cristiane orintali in un episodio dell'Orlando Furioso" (Orientalia, n.s. XV [1946], s. 439-481); "Una nuova collezione di manoscritti della Biblioteca Vaticana" (Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, seri 8, IX [1954], s. 507-515); "Le théâtre persan et ses origines" (La Novelle Clio, VII-IX [1955-1957], s. 181-188); "Oriente ed Occidente nel Medioevo" (Accademia Nazionale dei Lincei, XII. Convegno Volta [1957], s. 445-458); "Il teatro persiano. La sua genesi e la sua storia" (Cultura e Scuola, I [1961-1962], s. 106-111); "L'Islam nella storia dell'alto Medioevo" (Atti del XII. Convegno di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo, II [Spoleto 1965], s. 983-1007).

BİBLİYOGRAFYA

G. Gabrielli, Bibliografia degli studi orientalistici in Italia dal 1912 al 1934, Roma 1935, s. 18, 19, 57-60; Comissione Nazionale Italiana per l'UNESCO, Contributo Italiano alla Conoscenza dell'Oriente. Repertorio Bibliografico dal 1935-1958, Firenze 1962, s. 106-108, 157-158, 197; Academia Nazionale dei Lincei, Biografie e Bibliografie degli Accademici Lincei, Roma 1976, s. 683-689; C. A. Nallino, "I principali risultati del viaggio di Enrico Cerulli nell'Etiopia Occidentale nel 1927-1928", OM, XIII (1933), s. 430-436; V. Vacca, "Notizie su E. Cerulli. Sue principali pubblicazioni", a.e., XVII (1937), s. 638-640; G. Levi della Vida, "Omaggio ad Enrico Cerulli", a.e., XLIII (1963), s. 795-798; Lanfranco Ricci, "Enrico Cerulli e l'Istituto per l'Oriente", a.e., LXX (1990), s. 16; "Cerulli Enrico", Dizionario Enciclopedico Italiano, III, 101; "Cerulli Enrico", Grande Dizianorio Enciclopedico, III, 353; Filippo Bertotti, "Cerulli", EIr., V, 332-333.

Mahmut H. Şakiroğlu

CERVEL b. EVS

(bk. HUTAY’E)

CESARET

(bk. ŞECAAT)

CESET

(bk. CİSİM)

CESSÂS

الجصّاص

Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981)

Hanefî fakihi ve müfessir.

İran'ın eski yerleşim merkezlerinden Rey'de doğdu (305/917). Bu sebeple Râzî nisbesiyle, mesleğinden dolayı da Cessâs (kireççi) lakabıyla anılır. Yirmi yaşlarında iken Bağdat'a gidip devrin en büyük Hanefî fakihi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin derslerine devam etti ve onun önde gelen talebelerinden oldu. Kerhî'den başka Abdülbâkī b. Kāni', Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Ali el-Fârisî, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî gibi tanınmış âlimlerden de ders aldı. Bağdat'ta görülen kıtlık üzerine bir ara Ahvaz'a giden Cessâs bir süre sonra tekrar Bağdat'a döndü. Ardından hocası Kerhî'nin de tavsiyesi üzerine Hâkim en-Nîsâbûrî ile birlikte Nîşâbur'a giderek ondan hadis tahsil etti. Kerhî'nin vefatından sonra tekrar Bağdat'a döndü (344/955) ve onun yerine ders vermeye başladı. Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî, Muhammed b. Ahmed el-Vâsıtî, Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî başta olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Zamanında Bağdat'ta en büyük Hanefî âlimi kabul edilen Cessâs 7 Zilhicce 370'te (13 Haziran 981) burada vefat etti.

Hanefî fıkıh âlimlerini ilmî açıdan yedi tabakaya ayıran tasnifte Cessâs'a dördüncü tabaka olan ashâbü't-tahrîc* içinde yer verilmişse de bu husus tenkit edilmiş ve onun üçüncü tabakada (meselede müctehid), hatta ikinci tabakada (mezhepte müctehid) yer alması gerektiği ileri sürülmüştür. Eserlerinde Hanefî mezhebine ait görüşleri savunurken zaman zaman taassup gösterdiği söylenebilir. Özellikle İmam Şâfiî'yi sık sık tenkit etmesi, bu mezhep sahiplerinin karşı tenkitlerine sebep olmuştur. Kuvvetli bir muhakemeye ve üstün bir ikna kabiliyetine sahip olan Cessâs, ileri sürdüğü görüşler arasında delillere dayalı tercihler yapmakta, sonradan çıkan meseleler hakkında da mezhebin usulüne göre görüş belirtmektedir.

Yer yer Hanefî mezhebine, hatta İslâm hukukçularının çoğunluğuna aykırı görüşler öne sürdüğü de görülmektedir. Meselâ En‘âm sûresinin 103. âyetini tefsir ederken Allah’ın âhirette de görülemeyeceğini söyler ve görüşüne uymayan âyet ve hadisleri te’vil eder (Ahkâmü’l-Kurân, III, 4-5). Ona göre sihrin hakikati yoktur, sihir bir göz boyama ve aldatmacadan ibarettir. Hz. Peygamber’e büyü yapıldığına dair haberler uydurmadır (a.e., I, 49). Bu görüşlerinden dolayı Mu‘tezile mezhebinden olduğu ileri sürülmüşse de bu doğru değildir. Mu‘tezile âlimlerine dair tabakat kitaplarında kendisine yer verilmesi, mezhep mensuplarının sayılarını çoğaltma ve mezhebin ilmî değerini artırma gayretlerinin neticesi olarak açıklanabilir.

Özel hayatında sadelikten ayrılmayan, her türlü günahtan titizlikle sakınan Cessâs devlet hizmetinden uzak durmuş, kendisine iki defa teklif edilen başkadılık görevini kabul etmemiştir. Tefsirinde “emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker” konusuna sık sık yer vererek devlet adamlarına karşı bu görevin ihmal edilişinin İslâm âleminde açtığı yaralara dikkat çeker. Dinden sapmalar gösterdiklerini, iktidarlarının devamı uğruna büyük zulüm ve haksızlıklar yaptıklarını belirttiği Emevî halifelerine, özellikle de Yezîd, Abdülmelik, Velîd ve Hişâm’a ağır ithamlarda bulunurken Ömer b. Abdülazîz’i bunlardan istisna eder. Muâviye’ye karşı da yer yer memnuniyetsizliğini hissettirmeye çalışır (a.e., III, 246, 329, 400).

Eserleri. 1. Ahkâmü’l-Kurʾân*. Ahkâm âyetlerinin tefsiridir. Hanefîler arasında çok rağbet gören ve birçok yazma nüshası bulunan kitap, ilk olarak bir heyet tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir (İstanbul 1335-1338). Eseri ayrıca Muhammed es-Sâdık Kamhâvî de beş cilt halinde yayımlamıştır (Kahire, ts.; Beyrut 1405/1985). 2. Usûlü’l-fıkh*. En eski usûl-i fıkıh kitaplarındandır. Ahkâmü’l-Kurʾân’a mukaddime olarak yazılan eserde usûl-i fıkıh konularının tamamına yer verilmiştir. Kitap Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından tenkitli olarak neşredilmeye başlanmıştır (I-III, Küveyt 1405-1408/1985-1988). 3. Muhtasaru İhtilâfi’l-fukahâʾ. Tahâvî’nin İhtilâfü’l-fukahâʾ adlı eserinin muhtasarıdır (yazma nüshaları için bk. Güngör, s. 40). Pakistanlı araştırmacı Muhammed Sagīr Hasan el-Ma‘sûmî, kitabın Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunan II. cildinin bir bölümünü Tahâvî’nin eseri olarak neşretmişse de yine Pakistanlı âlimlerden Saîdullah ve Muhammed Yûsuf el-Benûrî, yayımlanan eserin Cessâs’a ait muhtasar

olduğunu tesbit etmişlerdir. Masûmî'nin neşrettiği bölüm Muhtasaru İhtilâfi'l-fukahâ'nın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarıyla karşılaştırıldığında görülen benzerlik de Saîdullah ile Benûrî'nin kanaatini desteklemektedir. 4. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî. Tahâvî'nin Muhtasar'ının önemli şerhlerinden biridir. 5. Şerhu Edebi'l-kādî. Hassâf'ın eserine yapılmış bir şerhtir. 6. Şerhu Câmiʿi'l-kebîr. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'inin şerhidir (son üç kitabın yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 178, 181; Sezgin, I, 424, 437, 441; Güngör, s. 37, 39, 42).

Bunlardan başka kaynaklarda Cessâs'ın Şerhu'l-Câmiʿi's-sagīr, Şerhu Muhtasari'l-Kerhî, Şerhu'l-esmâʾi'l-hüsnâ, Şerhu'l-Menâsik li-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Cevâbâtü'l-mesâʾil adlı eserlerinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân, I, 4-5, 49, 6971; II, 8, 34; III, 4-5, 246, 329, 400; a.mlf., Usûlü'l-fıkh (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 5-22; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 208; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 314-315; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâʾ, Bağdad 1356, s. 122; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VII, 105-106; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 340-341; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 959; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye, Haydarâbâd 1332, I, 84-85; II, 239; İbrâhim el-Mısrî, Nazmü'l-cümân fî tabakāti ashâbi'n-Nuʿmân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2832, vr. 93ª-94b; İbnü'l-Murtazâ, Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 118, 130; Aynî, ʿİkdü'l-cümân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2911, vr. 93ª-94b; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1352/1933, IV, 138; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 6; İbn Kemâl, Tabakātü'l-Hanefiyye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820, vr. 84ª-b; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, s. 55; Süleyman el-Kefevî, Kitâbü Aʿlâmi'l-ahyâr, TSMK, III. Ahmed, nr. 2949, vr. 175ª-176b; Taşköprizâde, Tabakātü'l-fukahâʾ (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1380/1961, s. 66-67; Gazzî, et-Tabakātü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1390/1970, I, 477-480; Keşfü'z-zunûn, I, 32, 46, 111, 562,

568, 609; II, 1032, 1627, 1628, 1635; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 27-28; Brockelmann, GAL, I, 178, 181, 204; Suppl., I, 335; Sezgin, GAS, I, 424, 437, 441, 444-445; Mustafa el-Merâgī, el-Fethu'l-mübîn fî tabakāti'l-usûliyyîn [baskı yeri yok], 1366/1947, s. 203-205; M. Zâhid Kevserî, Makālât, Kahire 1372, s. 254; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 104-109; Ahmed Emîn, Zuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, I, 223; Mennâʿ el-Kattân, Mebâhis fî ʿulûmi'l-Kurʾân, Beyrut 1393/1973, s. 377-378; Mevlüt Güngör, Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı, Ankara 1989, s. 7-49; Saeedullah, "Life and Works of Abū Bakr al-Rāzī al-Jassās", IS, XVI/2 (1977), s. 131-141; O. Spies, "al-Djassās", EI^{2} (İng.), II, 486.

Mevlüt Güngör

CESTÂNÎLER

(bk. DEYLEM)

el-CEVÂBÜ’l-FESÎH

الجواب الفسيح

Nu‘mân b. Mahmûd el-Âlûsî’nin (ö. 1317/1899) hıristiyan Abdülmesîh b. İshak el-Kindî’nin risâlesine reddiye olarak kaleme aldığı eseri.

Tam adı el-Cevâbü’l-fesîh limâ leffekahû ʿ Abdülmesîḥ’dir. Halife Me’mûn zamanında (813-833) Abbâsî emîrlerinden Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî’nin İslâm’a davet konusunda yazdığı risâleye hıristiyan Abdülmesîh b. İshak el-Kindî’nin İslâmiyet’e karşı Hıristiyanlığı yücelten ve İslâm’ı eleştiren cevabî risâlesine reddiye olarak kaleme alınmıştır.

Müellif eserinin başında, Abdülmesîh’in Londra’da ilk olarak 1880’de neşredilen risâlesini 1886’da gördüğünü, bilinenlerden farklı bir şekilde İslâm’a saldıran bu risâleye cevap verme ihtiyacını hissettiğini belirtmektedir. Âlûsî kitabının başında eserine el-Kavlü’l-fesîh fî Reddi ʿAbdilmesîh, adını verdiğini ifade ettiği halde birinci cüzün sonunda eserin adını er-Reddü’l-fesîh ʿ âlâ mâ leffekahû ʿ Abdülmesîh, olarak zikretmekte, ancak 1306’da (1888) neşredilen eser el-Cevâbü’l-fesîh limâ leffekahû ʿAbdülmesîh, ismini taşımaktadır.

Yazar Kindî’nin risâlesinden pasajlar naklederek tenkidini yapmakta, ithamları cevaplandırmaktadır. Kendisinden önce müslümanlar tarafından kaleme alınan reddiyelerden faydalanan müellif kaynaklarını belirtmekte ve bu eserlerden nakillerde bulunmaktadır. Faydalandığı ve alıntılar yaptığı eserler arasında Şehristânî’nin el-Milel ve’n-nihal’i, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Hidâyetü’l-hayârâ’sı, babası Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî’nin Rûhu’l-meʿânî’si, Abdullah b. Abdullah et-Tercümân’ın Tuhfetü’l-erîb’i, Şehâbeddin el-Karâfî’nin el-Ecvibetü’l-fahîra’sı, Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin el-Cevâbü’s-sahîḥ’i, Rahmetullah el-Hindî’nin İzhârü’l-hakḳ’ı bulunmaktadır.

Âlûsî yahudi ve hıristiyan fırkalarını, hıristiyan âmentüsünü, konsilleri, Hıristiyanlık’ta ortaya çıkan bid‘atları, Nevfel et-Trablusî’nin Sevsenetü

Süleymân fî Usûli'l-akā ͗id ve'l-edyân adlı eseriyle Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal'inden naklen verdikten sonra Kindî'nin Hanîf kavramı ile ilgili görüşlerini ve Hz. İbrâhim'in doksan yaşına kadar putperest olup Uzzâ denilen puta taptığı iddiasını reddeder. Sadece Hz. İshak'ın ve onun neslinin Hz. İbrâhim'e vâris olduğu yolundaki yahudi ve hıristiyan inancını eleştiren yazar, İshak'ın değil İsmâil'in kurban edilmek istendiğini, Hz. İbrâhim'in müslüman olduğunu delillerle ortaya koyar. Kitâb-ı Mukaddes'ten çeşitli deliller getirmek suretiyle teslîs*i savunan Kindî'yi yine kutsal metinler ve aklî delillerle reddeden müellif Allah'ın sıfatları konusundaki İslâmî inancı nakleder. Hz. Îsâ'nın Allah'tan bir kelime* ve ruh oluşunu izah eder. Nübüvvet karşısında insanların tavırlarını, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delâlet eden işaret ve müjdeleri nakleder. Taaddüd-i zevcât, ifk hadisesi, Hz. Muhammed'in zevceleri ve İslâmî cihad ile ilgili tenkitleri cevaplayan yazar Hz. Muhammed'in vefat ve defniyle ilgili ithamlarla sahâbeye yönelik iftiraları cevaplandırır. Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmediğini, vahyin mahiyet ve şekillerini, Kur'an'ın mûcize oluşunu, nesih, halku'l-ef'âl ve yalancı peygamberlerle ilgili meseleleri açıklar. Hıristiyanların ibadet öncesi temizlik kuralları ve ibadetleriyle ilgili durumlarını eleştirerek sünnet olmaya karşı tavırlarını tenkit eder ve Tevrat ile İncil'in tahrif edildiğini delilleriyle ortaya koyar.

Müellif bu eserinde kendisinden önce yazılan reddiyelerden faydalanarak Hıristiyanlığın inanç ve ibadet esaslarını naklî ve aklî delillerle tenkit etmekte, onların İslâm'a yönelttiği tenkitleri de aynı metotla çürütmektedir.

İslâm-hıristiyan polemik tarihi içinde yer alan bu eser iki cüz bir arada tek cilt halinde yayımlanmıştır (Lahor 1306, 482 sayfa).

BİBLİYOGRAFYA

Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, el-Cevâbü'l-fesîh limâ leffekahû ʿAbdülmesîh, Lahor 1306; Serkîs, Muʿcem, I, 8; C. Troupeau, "al-Kindī", EI² (Fr.), V, 123-124.

Ömer Faruk Harman

el-CEVÂBÜ’s-SAHÎH

الجواب الصحيح

İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) Hıristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı eseri.

Tam adı el-Cevâbü’s-sahîh li-men beddele dîne’l-Mesîh, olan eser, Sayda Piskoposu Pavlus’a (Paul) nisbet edilen bir risâleye cevap olarak yazılmıştır. Pavlus (1140-1180), müslümanlar tarafından hıristiyanlara yöneltilmiş gibi gösterdiği bazı tenkit ve sorulara karşı Hıristiyanlığı savunucu ve İslâm’ı tenkit edici mahiyetteki cevaplardan oluşan bir risâle yazmış, hıristiyan çevrelerde elden ele dolaşan bu risâle İbn Teymiyye’nin ifadesine göre kendi ilim ve din adamlarının temel mesnedi olmuştur (el-Cevâbü’s-sahîh, I, 19). Önceleri Pavlus’un bir arkadaşına gönderdiği bir risâle mahiyetinde olan eser, yazarın çeşitli ülkelere seyahati esnasında bir araya geldiği kişilerin görüşleri de katılmak suretiyle

kitap haline gelmiş ve el-Kitâbü’l-Mantıkī ed-devle hâni’l-müberhen ʿani’l-iʿtikādi’s-sahîh ve’r-reʾyi’l-müstakīm adını almıştır (el-Cevâbü’s-sahîh, I, 1920). Bu kitap hakkında Karâfî (ö. 684/1285) tarafından el-Ecvibetü’l-fâhira ʿani’l-esʾileti’l-fâcira adıyla bir reddiye yazmıştır. Ayrıca eser 1321’de Kıbrıs’tan Şam’da bulunan İbn Teymiyye’ye gönderilince o da aklî ve naklî delillerin bulunduğu bu kitaptaki iddialara cevap vermek üzere el-Cevâbü’s-sahîḥ’i kaleme almıştır (I, 19).

Eser, kitabın telif sebebini açıklayan bir mukaddime ve pek çok fasıldan oluşmaktadır. İbn Teymiyye bu reddiyesinde Kıbrıs’tan gönderilen kitabın sistemine bağlı kalmakla birlikte çok defa işlediği konunun dışına çıkarak çeşitli açıklamalarda bulunur. Genellikle tenkidine risâle yazarının sözünü naklederek başlar. Kitapta takip ettiği metot, iddiaları Kur’an, sünnet ve aklî-mantıkî delillerle çürütmektir; ancak yer yer daha önceki kutsal kitaplardan da deliller zikreder. Pek çok yerde de dine sonradan karışan bid‘atları çürütmeyi hedef alan açıklamalarda bulunur.

el-Cevâbü’s-sahîḥ’in dört temel özelliği vardır: Pavlus’un risâlesindeki iddiaların tenkidi, hıristiyanların kendi iddiaları için mesnet kabul ettikleri âyet ve hadislerin doğru olarak tefsir ve izahı, Tevrat ve İncil’deki bazı metinlerin yorumunda hıristiyanların düştükleri hataların tashihi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’daki nübüvvet müessesesinin mukayeseli tetkiki. Ancak kitabın temel hedefi Pavlus’un risâlesindeki görüşlerin reddedilmesidir. Bu risâlede altı temel iddia vardır. 1. Hz. Muhammed hıristiyanlara değil sadece putperest Araplar’a gönderilmiştir. Nitekim Kur’an da bunu ifade etmektedir. 2. Hz. Muhammed Kur’an’da Hıristiyanlığı övmüş ve onların kendi dinleri üzere kalmaları gerektiğini belirtmiştir. 3. Kutsal kitaplar ve peygamberlerin sözleri, Hıristiyanlığın benimsediği ekānîm, teslîs ve ittihad konularının doğru olduğunu göstermektedir. 4. Hıristiyan inançları aklen ve şer‘an doğrudur. 5. Hıristiyanlar muvahhiddir. Ekānîm ise İslâm’daki teşbih ve tecsîmi ifade eden naslara benzemektedir. 6. Mesîh Îsâ Hz. Mûsâ’dan sonra kemal için gelmiştir. Artık ondan sonra yeni bir peygambere ihtiyaç yoktur. Sayda Piskoposu Pavlus’un eseri, bazı noktalarda diğer hıristiyan polemik eserlerden farklılık arzeder. Meselâ o Hz. Muhammed’in nübüvvetini ve tebliğ ettiği Kur’an’ın vahyedilmiş olduğunu inkâr etmemekte, fakat Kur’an mesajının cihanşümul olmadığını ve Hz. Muhammed’in sadece Araplar’a gönderilmiş bir peygamber olduğunu ileri sürmektedir. Diğer taraftan Hıristiyanlık’taki teslîs akîdesinin tevhid inancı olduğunu iddia ederken “uknûm” terimini kullanmamakta, teslîsi bir olan Tanrı’nın üç ismi olarak izah etmektedir.

Dört cüzden oluşan el-Cevâbü’s-sahîḥ’in birinci cüzünde birinci, ikinci ve üçüncü iddialar; ikinci cüzünde dördüncü iddia ve teslîs inancı; üçüncü cüzde dördüncü iddia ile birlikte hulûl meselesi, beşinci ve altıncı iddialar; dördüncü cüzde ise yine altıncı iddia cevaplandırılmakta, bu arada Hz. Muhammed’in nübüvveti ve bu konudaki Kur’ânî deliller incelenmektedir. İbn Teymiyye, Pavlus’un Kur’an âyetlerini eksik ve yanlış yorumladığını belirterek Kur’ânî mesajın ve Hz. Muhammed’in nübüvvetinin cihanşümul olduğunu yine Kur’an âyetleriyle göstermekte, teslîsle ilgili iddiaların ise kendi kutsal kitaplarındaki müphem ifadelerden kaynaklandığını ortaya koyarak Kitâb-ı Mukaddes’ten aldığı delillerle teslîs inancıyla ilgili iddiaları çürütmektedir. Pavlus eserinin son bölümünde adalet dini ve fazilet dini olmak üzere iki çeşit din bulunduğunu, fazilet dininin adalet dininden üstün

olduğunu, Hıristiyanlığın fazilet dinini temsil ettiğini, dolayısıyla fazilet dinine erişince artık daha fazla dinî terakkiye gerek olmadığını söyleyerek Hıristiyanlığın İslâm'dan öğreneceği hiçbir şeyin bulunmadığını ve İslâm'ın hıristiyanlar için lüzumsuz olduğunu ileri sürmektedir. İbn Teymiyye ise Pavlus'un dinin mahiyetini yanlış anladığını belirtmekte, faziletsiz bir adaletin veya adaletsiz bir faziletin eksikliğini vurgulayarak İslâm'ın hem adaleti hem de fazileti tam olarak bir araya getiren yegâne din olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye bu çok geniş polemiğinde yeni görüşler ileri sürmez. Bizzat kendisi istifade ettiği İslâm bilginlerinin adını verir. Eserde İbn Teymiyye'nin özellikle Hasan b. Eyyûb, İbn Hazm ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den faydalandığı görülmektedir.

el-Cevâbü's-sahîḥ'in birçok yazma nüshası mevcuttur (Brockelmann, II, 123). Eser ayrıca Kahire'de dört cilt olarak neşredilmiştir (1322/1905, 1964). Kitaptaki Tevrat ve yahudilerle ilgili bilgiler Alfred Morabia tarafından "Ibn Taymiyya, Les Juifs et la Tora" adıyla (St.I, sy. 49 [1979], s. 91-122; sy. 50 [1979], s. 77-107), Eutychès'nin görüşleriyle ilgili tenkitleri ise Gérard Troupeau tarafından "Ibn Taymiyya et sa Réfutation d'Eutychès" adıyla incelenmiştir (B É O, sy. 30 [1978], s. 209-220).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Teymiyye, el-Cevâbü's-sahîh, Kahire 1964, I-IV; Di Matteo, Ibn Taymiyya, Palermo 1912; E. Fritsch, Islam und Christentum in Mittelalter, Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930, s. 25-33; Brockelmann, GAL Suppl., II, 123; L. Marraccio, Alcorani textus Universus, Patavii 1968; Maʿa'l-Mektebe, s. 324-325; S. M. Stern, "The Oxford Manuscript of Ibn Taymiyya's Anti-Christian Polemics", BSOAS, XXIX (1959), s. 124-128; G. C. Anawati, "Polémique, Apologie et Dialogue Islamo-Chretiens", Euntes Pocete, XXII, Roma 1969, s. 407-411.

Mehmet Aydın

CEVÂD ALİ

جواد علي

Iraklı tarihçi (1907-1987).

Kâzımiye şehrinde doğdu; ilk, orta ve lise tahsilini Bağdat'ta yaptı. Daha sonra aynı şehirdeki Dârülmuallimîne'l-âliyye'ye devam etti ve 1931 yılında buradan mezun oldu. 1933'te doktora yapmak üzere Almanya'ya gitti; Hamburg Üniversitesi'nde Mehdî konusundaki Der Mahdi der Zwölfer Schia und seine vier Sabire adlı tezini 1939 yılında tamamladı ve Bağdat'a döndü. 1941'de tutuklandı, yaklaşık iki ay hapiste kaldı. Başta mezun olduğu Dârülmuallimîne'l-âliyye olmak üzere çeşitli yüksek öğretim kurumlarında tarih hocalığı yaptı ve Bağdat Üniversitesi'nde profesörlüğe yükseltildi. 1947 yılında Bağdat'ta kurulan el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Irâkı'nin kurucu üyeleri arasında yer aldı ve bu müessesenin genel sekreterliğine getirildi. Bu kurumun çıkardığı dergide birçok ilmî makale yazdı. 1957 ve 1958 yıllarında Amerika'da Harward Üniversitesi'nde misafir profesör olarak ders verdi. 26 Eylül 1987'de Bağdat'ta vefat etti.

Tarih sahasındaki ilmî çalışmalarıyla tanınan Cevâd Ali araştırmalarını daha çok İslâm öncesi Arap tarihine hasretmiştir. Bu konudaki belli başlı kaynak ve araştırmalar yanında bilhassa müsteşriklerin Arabistan'da yaptıkları arkeolojik çalışmaların sonuçlarından faydalanmış, bu vesikalardaki bilgileri İslâm

müelliflerinin rivayetleriyle karşılaştırmıştır. Ayrıca Güney Arabistan'daki Arap lehçeleri ve özellikle Yemen tarihiyle meşgul olmuştur.

Eserleri. 1. Târîhu'l-ʿArab kable'l-İslâm (I-VIII, Bağdat 1950-1960). Cevâd Ali, daha sonra genişleterek yeniden kaleme aldığı ve el-Mufassal fî târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm adıyla yayımladığı (I-X, Beyrut 1968-1973) bu eserinde Câhiliye devri Arap tarihi kaynaklarını, Arap yarımadasının coğrafî durumunu, Araplar'ın nesebini, tarihini, Sâmîler, Keldânîler, Farslar, yahudiler, Yunanlılar ve Romalılar'la münasebetlerini, Kuzey ve

Güney Arabistan’da kurulan İslâm öncesi devletleri, Araplar’ın dinî, siyasî, iktisadî, içtimaî ve medenî durumlarını, Hicaz bölgesini, Mekke, Medine ve Tâif şehirlerini, Kâbe ve hac tarihini, Arap panayırlarını ele alıp incelemiştir. 2. Târîhu’l-ʿArab fi’l-İslâm: es-Sîretü’n-nebeviyye (Bağdat 1961); 3. Esnâmü’l-ʿArab (Bağdat 1967). 4. Târîhu’s-salât fi’l-İslâm (Bağdat 1968).

Bu kitaplar yanında Cevâd Ali, içlerinde “Mevâridü Tarîhi’t-Taberî” (MMİIr., I [1950], s. 143-231; II [1951], s. 135-190; III [1954], s. 16-56; VIII [1961], s. 425-436) ve “Mevâridü Târîhi’l-Mesʿûdî” (Sumer, XX/1, 2 [1964], s. 1-48) gibi değerli makaleler kaleme almış, ayrıca İdrîsî’nin Sûretü’l-arz (Harîtatü’l-ʿâlem) adlı eserini neşre hazırlamıştır (Bağdat 1951).

BİBLİYOGRAFYA

G. Avvâd, Muʿcemü’l-müʾellifîne’l-ʿIrâkıyyîn, Bağdad 1966, I, 283-284; Bâkır Emîn el-Verd, Aʿlâmü’l-ʿIrâki’l-hadîs (1869-1969), I, 235-236; Sâlih Ahmed Ali v.dğr., “ed-Doktûr Cevâd Alî”, MMİIr., XXIX/1 (1408/1988), s. 282-294.

Mustafa Fayda

CEVAD PAŞA

(ö. 1851-1900)

Osmanlı sadrazamı, müellif.

Afyonkarahisarlı Kabaağaçlızâde Miralay Mustafa Âsım Bey'in oğludur. Şam'da doğdu. Henüz on bir yaşında iken babasını ve annesini kaybetti. Rumeli Kazaskeri (daha sonra şeyhülislâm) Âtıfzâde Hüsâmeddin Efendi tarafından himaye edildi. İlk öğrenimini Bursa'da yaptı, askerî idâdîyi bitirdikten sonra Mektebi Harbiyye'ye girdi. 1871'de burayı bitirdi ve Erkân-ı Harbiyye sınıfına dahil oldu. Daha sonra yâver-i harb-i şehriyârîliğe getirildi. Sarayda bulunduğu sırada sürekli okuyarak bilgisini genişletti. Bu arada kaleme aldığı Ma'lûmâtü'l-kâfiye fî memâliki'l-Osmâniyye adlı eserini padişaha takdim edince mükâfat olarak binbaşılığa yükseltildi. Bir süre Harbiye Mektebi'nde matematik hocalığı yaptıktan sonra Beşinci Ordu Erkân-ı Harbiyyesi'ne gönderildi. Doksanüç Harbi'ne Tuna cephesinde katıldı ve başarıları üzerine miralaylığa terfi etti. İstanbul'a dönünce Davutpaşa ve Rami'de istihkâmlar yaptırdı. Savaştan sonra Sırbistan, Yunanistan, Rusya ve İran sınırları belirleme komisyonlarında bulundu. Dönüşünde bir süre Cerîde-i Askeriyye gazetesinin başmuharrirliğini yaptı. 1884'te Çetine sefirliğine gönderildi. Aynı yıl mirlivâlığa yükseldi. 1888'de Teftîş-i Askerî Komisyonu üyeliğine getirildi. 1889'da ferik oldu ve ertesi yıl Girit Askerî Fırkası Erkân-ı Harbiyye reisliğine tayin edildi. Burada aynı zamanda Girit vali vekilliğini de üstlendi.

Girit'teki çalışmaları II. Abdülhamid'i çok memnun eden Ahmed Cevad Paşa 1891'de önce müşirliğe, ardından da sadrazamlığa getirildi. Sadrazamlık döneminin en önemli hadisesi Ermeni meselesi ve bunun doğurduğu problemlerdir. Önce Merzifon, Yozgat ve Tokat'ta dış güçlerin tesiriyle ayaklanan Ermeniler daha sonra Sason Vak'ası'nı ortaya çıkardılar. İngiltere, Fransa ve Rusya'nın da bu olayları kışkırtmak istemeleri iç ve dış basında büyük yankılar uyandırdı. Cevad Paşa bu olaylar sırasında padişahtan aldığı emirleri yerine getirmekten başka bir şey yapamadığı gerekçesiyle saraya bir lâyiha sunarak sadâret mevkiinin yetkilerinin

genişletilmesini isteyince 1895 yılında görevinden alındı. 1897'de tekrar ortaya çıkan Girit meselesini halletmek üzere oraya gönderildi. Daha sonra Alman İmparatoru II. Wilhelm'in Suriye eyaletini ziyareti sırasında onun mihmandarlığıyla görevlendirildi, fakat Beyrut'a gönderilmeyerek merkezi Şam'da bulunan Beşinci Ordu kumandanlığına tayin edildi. Bu görevde bir buçuk yıl kadar kalabildi. Bir süre önce yakalanmış olduğu tüberkülozdan dolayı Beşinci Ordu müşirliğinden istifa ederek İstanbul'a döndü, bir buçuk ay sonra da 9 Ağustos 1900 günü Nişantaşı'ndaki konağında vefat etti. Naaşı Fatih'teki Emîr Buhârî Zâviyesi karşısında anne ve babasının mezarlarının yanındaki kabristana defnedildi. Daha sonra buraya bir türbe yapıldı.

Zengin bir kütüphaneye sahip olan Cevad Paşa bunu dolaplarıyla birlikte İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne bağışlamıştır. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yüksek nişanlarla taltif edilen Cevad Paşa zeki, çalışkan ve dürüst bir kimse idi. Sadrazamlığı sırasında Bâbıâli memurlarının boş zamanlarında kitap okumalarını sağlamak için Bâbıâli'nin bahçesinde bir kütüphane yaptırmıştır. Yakın zamana kadar Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nın idare ve okuma salonu olarak kullanılan bu bina halen aynı kurumun birimlerinden birini teşkil etmektedir.

Cevad Paşa'nın kardeşi Şâkir Paşa da Osmanlı kumandanlarından olup bunun Halikarnas Balıkçısı olarak tanınan oğlu Cevat Şakir Kabaağaçlı son devir Türk hikâye ve roman yazarlarındandır.

Eserleri. Arapça, Farsça, Fransızca, Rumca ve İtalyanca bilen Cevad Paşa oldukça hareketli geçen askerî ve siyasî hayatı boyunca bazı eserler de kaleme almıştır. 1. Târîh-i Askerî-i Osmânî. On cilt içinde yirmi kitap halinde yazmayı tasarladığı, fakat muhtemelen günümüze intikal eden üç cildini yazabildiği eserin I. cildinde (İstanbul 1297 r./1299) Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşu, teşkilâtı, kışlaları, yeniçerilerin çeşitli yüzyıllardaki mevcutları, ulûfeleri, kıyafetleri, silâhları, âdetleri, isyanları ve nihayet ocağın ortadan kaldırılması ile bu ocağa asker

yetiştiren Acemi Ocağı'nın teşkilâtından bahsetmektedir. Bu cilt yayımlandığı yıl, yeniçeri kıyafetleriyle silâhlarını ihtiva eden albüm şeklinde bir mecmua ile birlikte Fransızca olarak Paris'te de neşredilmiştir

(Etat militaire ottoman depuis la fondation de l'Empire jusqu'K nos Jours, 1882). Târîh-i Askerî-i Osmânî'nin II. cildi Nizâm-ı Cedîd ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin teşkilâtlarına (İÜ Ktp., TY, nr. 4178), III. cildi ise Sultan Abdülmecid dönemindeki Osmanlı askerî teşkilâtına dairdir (İÜ Ktp., TY, nr. 6127). 2. Târîh-i Askerî Hulâsası (İstanbul 1291, 1311). XVI. yüzyıl sonuna kadar devletler arasındaki meşhur savaşlara ve askerî düzenlemelere dair bir eserdir. 3. Ma'lûmâtü'l-kâfiye fî memâliki'l-Osmâniyye (İstanbul 1289). Osmanlı Devleti'nin kara ve deniz kuvvetlerine, vilâyetlerine, dağlarına, nehirlerine, halkına, ürünlerine, yollarına ve bazı devlet ricâline dair ansiklopedik bir eserdir. Sultan Abdülaziz zamanında askerî idâdîde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Cevad Paşa 1879'dan itibaren tarih, matematik, sanayi ve ahlâkla ilgili yazılar yazdığı ve ancak yirmi dört sayı yayımlayabildiği Yâdigâr adlı bir dergi çıkarmıştır. Ayrıca şu eserleri de kaleme almıştır: Riyâziyenin Mebâhis-i Dakîkası; Kimyânın Sanâyie Tatbîkini Hâvi Mebâhis-i Müfîde (İstanbul 1295); Semâ yahud Kozmografya (İstanbul 1296), Telefon.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 2, s. 1006 vd.; BA, İrâde-Dâhiliyye, nr. 43, 432, 440; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, II, 598-607; Osmanlı Müellifleri, III, 43; Babinger (Üçok), s. 415-416; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 1473-1534; Karal, Osmanlı Tarihi, VIII, 297-298; M. Tayyib Gökbilgin, "Cevad Paşa", İA, III, 111-113; Cavid Baysun, "Djawad Pasha, Ahmad", EI² (İng.), II, 502; TA, X, 263-264.

Abdülkadir Özcan

el-CEVÂHİR

الجواهر

Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1940) Kur'ân-ı Kerîm tefsiri.

Kur'ân-ı Kerîm'i başta müsbet ilimler olmak üzere çeşitli ilimlerdeki esaslar, nazariyeler ve gelişmeler çerçevesinde tefsir eden Tantâvî, eserinin mukaddimesinde ve çeşitli yerlerinde kendisini böyle bir tefsir yazmaya sevkeden âmilleri açıklarken kâinattaki hârikulâde nizam ve güzelliklere fıtrî bir ilgi duyduğunu, müslüman âlimlerin eserlerinde bu hususlara önem vermediklerini, onların daha çok fıkıh ilmi üzerinde durduklarını ve bu konuda pek çok eser yazdıklarını söyler. Kur'ân-ı Kerîm'de ahkâm âyetlerinin sayısının 150 civarında olduğunu belirten Tantâvî buna karşılık hemen her sûrede kâinatı, canlı cansız varlıkları ve çeşitli yönleriyle insanı ele alan pek çok âyet bulunduğunu, hatta bunlardan 750'sinin bu konulara açıkça yer verdiğini, bu durum karşısında müslümanların fıkıh ilminde çok şey bildikleri halde pozitif ilimlerde cahil kalmalarının aklen ve dinen izah ve tasvip edilemeyeceğini ortaya koyar (meselâ bk. el-Cevâhir, "Mukaddime", I, 2-3; II, 203, 207; XV, 53 vd.) ve eserinde bütün ilimleri mezcetmeye, din ile ilmin birbirine zıt olmadığını anlatmaya çalıştığını belirtir.

Tantâvî eserinde sûreleri bölümlere ayırır ve bu bölümlerdeki âyetleri önce dirâyet tefsirlerindeki anlayış ve metodun dışına çıkmadan muhtasar bir şekilde tefsir eder. Daha sonra tefsir ettiği bazı lafızlar münasebetiyle "letâif" adını verdiği (el-Latîfetü'l-ûlâ, el-Latîfetü's-sânî... gibi) başlıklar altında faydalı gördüğü meselelere herhangi bir ilgi kurmadan geçer, âyetlerden aldığı ilhamla çeşitli konularda geniş bilgiler verir. Yeri geldikçe Doğu ve Batı âlimlerinin fikirlerinden, Tevrat ve İncil'den, özellikle Barnaba İncili'nden nakillerde bulunur. Tantâvî, cemiyetin ıslahı, bid'at, hurafe ve taklitle mücadele konularında Muhammed Abduh'un yolunda yürümüştür. el-Cevâhir ayrıca çeşitli resimler, haritalar ve şekillerle istatistikî bilgileri ihtiva eden bir ansiklopedi görünümünde olup belki de dünyada ilk resimli tefsir kitabı olma özelliğini taşımaktadır.

Tantâvî işârî tefsir* ekolünün bazı temsilcilerinin tasavvufî tefsirde yaptıklarını ilmî tefsirde tek başına yapmış, Kur'an'ın ilmî ve kevnî i'câzını geniş olarak belirtmeye çalışmış ve bunda bir ölçüde başarılı da olmuştur. Ancak eser tefsir ilmi sahasında hiç kimsenin uygulamadığı metodundan dolayı bazı tenkitlere uğramış, Fahreddin er-Râzî'ye yöneltilen tenkitlere Tantâvî de mâruz kalmıştır. Nitekim M. Reşîd Rızâ, "Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri için onda tefsirden başka her şey vardır denilmiştir. Gerçekte bu değerlendirme onun eserinden çok bu tefsir için uygundur" demekte, içinde tefsirle ilgisi olmayan bilgiler bulunduğunu ve Kur'an'ın anlaşılması konusunda ona güvenilemeyeceğini belirtmektedir (el-Menâr, XXX, 515-517). Mâlik b. Nebî de eserin belli bir metodunun bulunmadığını söyler (Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi, s. 21).

el-Cevâhir'e yöneltilen tenkitlerin hareket noktası, metodunun klasik tefsir metotlarına uymamasıdır. Bu eserin ilmî tefsir ekolünün ilk tefsiri olduğu göz önüne alınırsa bu konuda gösterilen hassasiyeti tabii karşılamak gerekir. Âyetlerin müsbet ilimlere işaret eden yönlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyması ve ilmî tefsir hareketinin kendisiyle bir ekol hüviyeti kazanması sebebiyle el-Cevâhir'in tefsirler arasında önemli bir yere sahip bulunduğu kabul edilmelidir. Halen İran'da en çok okunan tefsirlerden biri olduğu bilinen eser, 1922'den

1925'e kadar aralıksız devam eden bir çalışma sonunda tamamlanmış ve 1351-1352'de (1932-1933) Kahire'de yirmi beş cilt halinde basılmıştır. Tantâvî daha sonra eserine Mülhaku'l-Cevâhir fî tefsîri'l-Kurʾân adıyla bir cilt daha eklemiş ve bu cilt de basılmıştır (Kahire 1354/1935).

BİBLİYOGRAFYA

Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir, Kahire 1351-54/1932-35, I-XXVI; Zürkanî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire 1372-73/1953, I, 567-568; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, III, 171-185; Mâlik b. Nebî, Kur'ân-ı Kerîm Mucizesi (trc. Ergun Göze), İstanbul 1969,

s. 21; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 783-784; Abdülazîz Câdû, eş-Şeyh Tantâvî Cevherî, Kahire 1980, s. 38-39, 55-64; Celal Kırca, Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler, İstanbul 1981, s. 231-238; Abdülmecîd Abdüsselâm el-Muhtesib, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ʿasri'r-râhin, Amman 1402/1982, s. 272-277; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü musannefâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, III, 54; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, II, 436-459; el-Menâr, XXX, Kahire 1348, s. 514-517.

Celal Kırca

CEVÂHİR BEDESTENİ

Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan, İstanbul’da Büyük Çarşı’nın etrafında oluştuğu iki büyük bedestenden biri.

(bk. BEDESTEN; BÜYÜK ÇARŞI)

CEVÂHİRÜ'l-AKAİD

(bk. el-KASÎDETÜ'n-NÛNİYYE)

CEVÂHİRÜ’l-EBRÂR

جواهر الأبرار

Hâzinî’nin Ahmed Yesevî ve Yeseviyye tarikatı hakkındaki temel eseri.

III. Murad’a (1574-1595) takdim edilmek üzere kaleme alınan eserin tam adı Cevâhirü’l-ebrâr min emvâci’l-bihâr’dır. Müellif eserin mukaddimesinde kendi künyesini Sultân Ahmed b. Mevlânâ Mahmûd b. Sultân Hacı Şâh el-Kureşî sümme’l-İskenderî el-Mâverâünnehrî eş-şehîr bi-Hâzinî şeklinde kaydetmiştir. Kaynaklarda eser ve müellifi hakkında bilgi yoktur. Ancak Cevâhirü’l-ebrâr’ın muhtevasından, Hâzinî’nin Orta Asya’da tasavvuf hareketinin çok etkili olduğu bir dönemde yetiştiği, daha on iki yaşlarında iken yaşadığı bir cezbe halinden sonra Yesevî şeyhlerinden Seyyid Mansûr Kaşıktırâş’a intisap ettiği, evliya menkıbelerini severek okuduğu, on dokuz yaşında sülûkünü tamamlayarak icâzet aldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra şeyhinden menâkıbnâme yazma izni aldığını söyleyen Hâzinî Mâverâünnehir bölgesinden ayrılıp II. Selim devrinde İstanbul’a gelmiş, III. Murad devrinde mutasavvıflara verilen değeri görünce padişaha takdim etmek üzere eserini kaleme almıştır.

Cevâhirü’l-ebrâr, Orta Asya Türk dünyasının en büyük velîsi Ahmed Yesevî’nin hayatı, şahsiyeti ve menkıbeleriyle kurucusu olduğu Yeseviyye tarikatının tarihi, âdâb ve erkânı hakkında en eski ve orijinal bilgileri ihtiva eder. Bilinen tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 3893) bulunan eser, Mahmûd b. Hasan b. Şeyhî en-Nakşibendî tarafından Rebîülevvel 1002 (Aralık 1593) tarihinde istinsah edilmiştir. Muhtemelen oldukça yıpranmış bir durumda olduğundan sonradan varakların çerçeve kısmı kesilerek metin kısmı çıkarılmış ve hazırlanan başka bir çerçeveye yerleştirilerek yeniden ciltlenmiştir. Bu işlem sırasında varakların sırası yer yer karıştırılmış, eseri keşfeden Fuat Köprülü varaklara sayfa numarası vermiştir. 342 sayfadan meydana gelen Cevâhirü’l-ebrâr’ın 222. sayfaya kadar olan kısmı Türkçe, devamı Farsça’dır.

M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı kitabının

Ahmed Yesevî’nin hayatı ve Yeseviyye tarikatı ile ilgili bölümünü, önemini özellikle vurguladığı bu eserdeki bilgiler çerçevesinde ele almıştır. Köprülü’nün adı geçen eserinin ilk basımı sırasında (İstanbul 1919) Hâlis Efendi Kütüphanesi’nde bulunan Cevâhirü’l-ebrâr, daha sonra bu kütüphane ile birlikte İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ne intikal etmiştir. Köprülü’nün vefatından sonra eserinin 3. basımına (Ankara 1976) yapılan dipnot ilâvelerinde Cevâhirü’l-ebrâr’ın yanlış olarak Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunduğunun belirtilmesi (s. 368) esere ulaşılmasını imkânsız kılmış, bunun sonucu olarak da Ahmed Yesevî ve Yeseviyye hakkında çalışma yapan bütün araştırmacılar Köprülü’nün verdiği bilgilerle yetinmek zorunda kalmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâzinî, Cevâhirü’l-ebrâr min emvâci’l-bihâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3893;
Köprülü, İlk Mutasavvıflar, İstanbul 1919 → Ankara 1976, s. 36-8369.

Nihat Azamat

el-CEVÂHİRÜ’l-HİSÂN

الجواهر الحسان

Ebû Zeyd es-Seâlibî’nin (ö. 875/1470) Kur’an tefsiri.

(bk. SEÂLİBÎ, Ebû Zeyd)

CEVÂHİRÜ'l-KELÂM

جواهر الكلام

Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelâma dair muhtasar eseri.

Müellifin talebelerinden İlhanlı Veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin adına kaleme alınan risâle bir giriş ve üç bölümden oluşur. Kelâm ilminin tarifi, bilginin tanımı, kısımları, nazar*la ilişkisi ve delilin çeşitlerine ayrılan girişten sonra birinci bölümde felsefenin mantık ve fizik (tabîiyyât) alanlarına giren şu konulara yer verilmiştir: Vücud-adem, mâhiyet-ma'dûm, vücûb-imkân, kıdem-hudûs, vahdet-kesret, illet-ma'lûl, araz ve çeşitleri, cevher ve cisimlere dair hükümler, felekler, unsurlar, arz, mürekkeb varlıklar, nefis, akıl, cin ve şeytan. İkinci bölümde Allah'ın varlığı, selbî ve sübûtî sıfatları, kulların fiilleri, vücûb alellah, Allah'ın fiilleri ve isimleri gibi konular işlenmiştir. Üçüncü bölümde nübüvvet, Hz. Muhammed'in peygamberliği, mûcize, nübüvveti inkâr eden Brahmanizm'in reddi, peygamberlerin mâsum oluşu, tafdîl, kerâmet, âhiret halleri, cennet, cehennem ve iman bahisleri incelenmiştir. Eser imâmet konusu ile son bulmaktadır. Bu konular genellikle kelâmcılarla filozofların görüşleri dikkate alınarak kısaca anlatılmış, benimsenen görüşlerin

delillerine ve karşı görüşlerin tenkidine fazlaca yer verilmemiştir. Felsefe ile kelâm konularını birleştiren müteahhir dönemin diğer kelâm kitapları gibi bu eserde de felsefe ve mantık bahislerine geniş ölçüde yer verilmesine karşılık asıl kelâmî konuları kapsayan ikinci ve üçüncü bölüm kitabın sadece üçte birini teşkil etmektedir.

Cevâhirü'l-kelâm üslûp, tertip, ifade ve muhteva bakımından aynı müellifin el-Mevâkıf adlı kitabının özeti mahiyetindedir. Nitekim bazı yazma nüshalarında adı Muhtasarü'l-Mevâkıf diye kayıtlıdır (bk. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 820).

Süleymaniye (Antalya [Tekelioğlu], nr. 823/7, Fâtih, nr. 2924, Lâleli, nr.

2171) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 862) kütüphanelerinde, ayrıca Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 59, 820, 839) çeşitli yazma nüshaları bulunan eser, Ebü'l-Alâ Afîfî tarafından sadece Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki bir nüshasına (nr. 820) dayanılarak Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb (el-Câmiatü'l-Mısriyye) içinde yayımlanmıştır (Kahire 1934, II/2, 133-243). İbrâhim b. Mustafa el-Halebî, Cevâhirü'l-kelâm'ı el-Mevâkıf ve Şerhu'l-Mevâkıf'tan yaptığı iktibaslarla şerhetmiştir. Silkü'n-nizâm fî şerhi Cevâhiri'l-kelâm adını verdiği bu şerhin yazma nüshaları da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Emanet Hazinesi, nr. 858, 865) ile Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 820) mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Adudüddin el-Îcî, Cevâhirü'l-kelâm (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb içinde, nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), II/2, Kahire 1934, s. 133-243; Keşfü'z-zunûn, I, 616; Brockelmann, GAL, II, 209; Suppl., II, 291.

Yusuf Şevki Yavuz

el-CEVÂHİRÜ’l-MUDIYYE

الجواهر المضية

Abdülkadir el-Kureşî’nin (ö. 775/1373) Hanefî hukukçularının biyografilerine dair eseri.

Tam adı el-Cevâhirü’l-mudıyye fî tabakāti’l-Hanefiyye olan eser, Hanefî âlimlerinin biyografileri konusunda yazılan ilk tabakat kitabı kabul edilmektedir. Kaynaklarda bundan önce Necmeddin İbrâhim b. Ali et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Selâhaddin İbnü’l-Mühendis’in (ö. 769/1368) birer biyografik çalışması olduğu kaydedilmekteyse de (Keşfü’z-zunûn, II, 1098-1099, 2019) bunlar günümüze kadar gelmemiştir. Bu eseri kaleme almasına gerekçe olarak, diğer mezheplerin aksine, Hanefî mezhebine ait bir tabakat kitabı bulunmayışını gösteren Kureşî’nin adı geçen çalışmaları görmediği anlaşılmaktadır.

Müellif eserini hazırlarken muhtelif ilim dallarına ait 170 civarında (listesi için bk. el-Cevâhirü’l-mudıyye, nâşirin girişi, s. 61-74) yazılı kaynak yanında, başta kendisini bu yönde teşvik eden hocaları, arkadaşları ve meslektaşları olmak üzere çeşitli sözlü kaynaklara da başvurmuş, çağdaşı olan bazı biyografi sahipleriyle de bizzat görüşmüştür. Bununla birlikte fazla orijinal bilgi ihtiva etmeyen eserde özellikle mahallî İran tarihlerinden bolca malzemeye rastlanmaktadır.

Alfabetik olarak düzenlenen eser, birinci bölümünde esmâ-i hüsnâ, ikincisinde Hz. Peygamber’in isimleri, üçüncüsünde Ebû Hanîfe’nin menkıbelerinin yer aldığı üç bölümlük bir mukaddime ile başlamakta, daha sonra Ebû Hanîfe’den itibaren 771 (1370) yılına kadar yaşamış 2124 âlimin biyografisine yer verilmektedir. Bu arada müellifin Hanefî zannettiği veya Hanefî mezhebiyle ilgili eserleri bulunan bazı âlimlerin hayat hikâyelerine de rastlanmaktadır. Biyografilerde genellikle biyografi sahibinin adı, künyesi, lakabı, nesebi, vefat yeri ve tarihi, çocukları, hocaları, talebeleri, ilmî kariyeri, kişiliği, aldığı görevler, eserleri vb. bilgiler yer almaktadır.

Eserde biyografilerin alfabetik olarak düzenlendiği ana kısımdan sonra ayrı bölümler halinde künyeleriyle tanınanlar, kadınlar, nisbeleri, lakapları ve "falanın oğlu" diye tanınan âlimler zikredilmekte, sonunda da çeşitli bilgilere yer verilen ve "el-Câmiʿ" başlığını taşıyan bölüm bulunmaktadır. Eserin Haydarâbâd baskısının sonunda ise (s. 450-563) Ali el-Karî'nin Ebû Hanîfe ve talebelerinin menâkıbına dair bir zeyli vardır.

İbn Dokmak'ın (ö. 809/1407) Nazmü'l-cümân fî tabakāti ashâbi İmâmina'n-Nuʿmân (Süleymaniye Ktp., Turhan Sultan, nr. 251; Serez, nr. 1827) ve Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) el-Mirkātü'l-vefiyye fî tabakāti'l-Hanefiyye (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 671/1, 672) adlı eserleri, el-Cevâhirü'l-mudıyye'nin birer muhtasarı mahiyetinde olduğu gibi İbrâhim b. Muhammed el-Halebî de (ö. 956/1549) eseri ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1941/1; Esad Efendi, nr. 605/1, 3699/49).

el-Cevâhirü'l-mudıyye'nin ilk ilmî neşri Abdülfettâh Muhammed el-Hulv tarafından, oldukça hatalı olan ilk baskısı ile (I-II, Haydarâbâd 1332/1914) üç yazma nüshasına dayanılarak gerçekleştirilmiştir

(I-III, Kahire 1398-1399/1978-1979). Yayımlanan ilk üç ciltte eserin ana kısmını oluşturan alfabetik bölüm yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), nâşirin girişi, I, 45, 47, 58-84; Keşfü'z-zunûn, I, 616-617, 627; II, 1097-1099, 1657, 1961, 2019; Serkîs, Muʿcem, I, 33; Brockelmann, GAL, II, 97; Suppl., II, 89; Maʿa'l-Mektebe, s. 129; Syed Hashimi Faridabadi, "The Dāʾirat-ul-Maʿārif", IC, IV (1930), s. 640-641; F. Rosenthal, "ʿAbd al-Kādir al-Kurashī", EI² (İng.), I, 70.

Celal Erbay

CEVÂHİRÜ’t-TEVÂRÎH

جواهر التواريخ

Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın seferlerini ve özellikle Kandiye’nin fethini anlatan eser.

Mevcut nüshaların bazısında müellifinin Fâzıl Ahmed Paşa’nın mühürdarı Hasan Ağa (TSMK, Revan, nr. 1307), bazısında ise Erzurumlu Osman Dede (Köprülü Ktp., nr. 231) olduğu belirtilmekte, Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshada ise (Esad Efendi, nr. 2242) yazar adı geçmemektedir. Ancak Revan nüshasının baş tarafında yer alan bir kayıt müellif konusunu aydınlatır mahiyettedir. Burada Mühürdar Hasan Ağa’dan kitabın müsveddelerinin yazarı, Osman Dede’den de bu müsveddeleri edebî şekle koyan biri olarak söz edilmektedir. Buna göre Fâzıl Ahmed Paşa’nın maiyetinde bizzat seferlere ve bu arada Girit seferine katılmış olan Hasan Ağa paşanın emriyle onun gazâları hakkında bir eser hazırlamış, sonra da bunu “münşiyâne” bir üslûpla yeniden yazması için Osman Dede’ye vermiştir. Osman Dede aslen Erzurumlu olup birçok yer dolaşmış, daha sonra Bursa’ya gelmiş, burada Fâzıl Ahmed Paşa ile tanışarak maiyetine girmiş ve Girit’in fethine katılmıştır. Osman Dede eseri yeniden kaleme almış, bu arada Hasan Ağa’dan nakillerde bulunmuş ve kitabı âdeta kendine mal etmiştir. Gerçekten Köprülü nüshasına göre Kandiye’nin fethinden sonraki bazı olaylar, Fâzıl Ahmed Paşa’nın geri dönüşü, ölümü, daha sonra Osman Dede’nin IV. Mehmed tarafından başçavuşluğa getirilişi Hasan Ağa’nın müsveddelerinde yoktur. Doğrudan Hasan Ağa’nın kaleminden çıkan Esad Efendi nüshası Kandiye’nin fethiyle son bulmaktadır. Cevâhirü’t-tevârîh’in telifi Kandiye Kalesi’nin fethinden hemen sonra (1669) tamamlanmıştır. Fakat müsveddelerin Mühürdar Hasan Ağa tarafından Osman Dede’ye verilmesi, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın ölüm yılı olan 1676’da gerçekleşmiştir.

Kütüphane kataloglarına Cevâhirü’t-tevârîh, Târîh-i Fâzıl Ahmed Paşa ve Târîh-i Feth-i Kandiye adlarıyla giren eser beş bölümden meydana gelmektedir. Fâzıl Ahmed Paşa’nın 1659’da Erzurum’a vali tayin

edilmesiyle başlayan eserin ilk bölümünde bu vezirin beylerbeyiliği zamanı, ikinci bölümde 1663 Macaristan seferi, Uyvar ve Novigrad kalelerinin fethi, üçüncü bölümde Kandiye seferinin hazırlıkları, dördüncü bölümde Kandiye'nin muhasarası, özellikle çok şiddetli geçen ve uzun süren lağım savaşları, beşinci bölümde ise deniz savaşları ve Kandiye Kalesi'nin fethi anlatılmaktadır. Eserin sonunda Baştezkireci Mezâkī Süleyman Efendi'nin Fâzıl Ahmed Paşa için yazdığı iki kaside bulunmaktadır.

Cevâhirü't-tevârîh tamamen yazarının gözlemlerine dayandığından birinci elden tarihî kaynak niteliğindedir. İki buçuk yıl kadar süren ve Osmanlı Devleti'ne pek pahalıya mal olan Kandiye savaşlarının tek kroniği durumunda olan eser, vak'anüvis Râşid'in de ilgili olayları kaleme alırken kullandığı tek kaynak gibidir. Ancak Râşid bu kaynağı gereği gibi kullanmamış, yer yer onu büyük ölçüde ihtisar etmiştir. Nitekim Cevâhirü't-tevârîh'teki bazı önemli bilgiler Râşid Târihi'nde yoktur. Meselâ ikinci bölümde anlatılan Uyvar'ın fethi ve Novigrad muhasarasının safhaları Râşid tarafından eksik verilmiştir. Girit seferinin hazırlıkları bahsini de Râşid bazan aynen, bazan da meâlen aktarmıştır. Cevâhirü't-tevârîh'teki padişaha yazılan mektubun sureti Râşid Târihi'nde yoktur. Aynı şekilde Venedik dojundan sadrazama gelen ve sadrazamdan ona giden mektupların suretlerini de Râşid eserine almamıştır.

Cevâhirü't-tevârîh'in yurt içinde ve yurt dışında birçok nüshası vardır. Yurt içinde Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2242; Hamidiye, nr. 909), Köprülü (Hâfız Ahmed Paşa, nr. 231; Âsım Bey, nr. 724) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan, Köşkü nr. 1307), yurt dışında ise Viyana (Nationalbibliothek, nr. 1070, 1071), Paris (Bibliothèque Nationale, nr. 1089, 1506) ve Leiden'de (nr. 1225), ayrıca İtalya'nın Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 3619) nüshaları vardır. Cevâhirü't-tevârîh'in bazı parçaları da değişik adlar altında kütüphane kataloglarına girmiş ve müstakil eserler gibi tavsif edilmiştir. Meselâ Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 2401) kayıtlı, 1066 (1655-56) yılı olaylarından bahseden Târîh-i Mühürdâr, Köprülü Kütüphanesi'ndeki (nr. 214) 1080 (1669-70) yılı olaylarından bahseden Târîh-i Mu'teber ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (III. Ahmed, nr. 3605) Târîh-i Fâzıl Ahmed Paşa ve Feth-i Kandiye adlı eserler büyük bir ihtimalle Cevâhirü't-tevârîh'in parçalarıdır.

Eser, Annalium Gemma authore Hasanaga Sigilli Custade Kupurli, seu Cypri Ahmed Bassoe, supremi vizirii

Mehmed Quarti Turcarum Tyranni ex turcica-arabico-persico idiomate in latinum translata et diversis notis ac reminiscentiis illustrata a Joanne Podesta S. C. R. Majestatis a secretis 1680 adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir. Hammer'e göre, Almanca bazı tamamlayıcı bilgileri de ihtiva eden ve Hammer koleksiyonundan Viyana Millî Kütüphanesi'ne intikal eden nüshanın tercümeye esas teşkil etmesi kuvvetle muhtemeldir. Kitabın mütercimi Podesta, bu nüshayı Kara Mustafa Paşa'nın kitapçısı olan bir imamdan satın aldığını söylemiştir (bk. Hammer, XI, 1-2).

BİBLİYOGRAFYA

Cevâhirü't-tevârîh, TSMK, Revan, nr. 1307, tür.yer.; Hammer (Atâ Bey), XI, 1-2; Flügel, Handschriften, II, 272-273; Osmanlı Müellifleri, III, 30; Blochet, Catalogue-Supplément, nr. 506; TCYK, s. 221; Karatay, Türkçe Yazmalar, s. 263-264; Levend, Gazavatnâmeler, s. 120-124, 169; Babinger (Üçok), s. 238-239; M. Tayyib Gökbilgin, "Köprülüler", İA, VI, 903.

Abdülkadir Özcan

el-CEVÂİB

الجوائب

1861-1884 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan Arapça gazete.

İlk resmî Osmanlı gazetesi olan Takvîm-i Vekāyi' 1 Kasım 1831'de yayına başladığı zaman Türkçe dışında Arapça, Rumca, Ermenice nüshaları da neşredilmişti. Ancak Osmanlı Devleti sınırları içinde Arapça konuşan tebaaya doğrudan hitap eden bir gazete 1861'de yayımlanabildi. Lübnanlı bir Mârûnî iken ihtida edip İstanbul'a yerleşen, Avrupa'yı ve Batı dillerini iyi bilen Ahmed Fâris eş-Şidyâk ile oğlu Selim Fâris bu yayını gerçekleştirdiler. Ahmed Fâris Tabhâne-i Âmire musahhihi iken aldığı irâde-i seniyye üzerine gazetenin ilk sayısını 21 Zilkade 1277 (31 Mayıs 1861) tarihinde yayımladı. İmtiyaz sahibi kendisi olan, müdürlüğünü oğlu Selim Fâris'in yaptığı 435x290 mm. boyutlarındaki gazete haftalık olarak çıkıyordu. 1861 yılı içinde otuz iki sayı neşredildi. el-Cevâ᾿ib'in bu sayılarında iç ve dış haberlere, edebiyat, din, teknik vb. konulara yer verilmişti. Yazılarının çoğunu Ahmed Fâris'in yazdığı gazete, basım masraflarının fazlalığı, müşteri azlığı, Türkçe tercümesinin de satışı arttırmaması gibi sebeplerle zarar ettiğinden 1862 yılı başında yayımını durdurdu.

el-Cevâ᾿ib aynı yıl içinde Osmanlı Devleti'nin malî desteğiyle yayımına tekrar başladı. Sadâretin teklifi üzerine 12 Receb 1279 (3 Ocak 1863) tarihli irâde-i seniyye ile kâğıdının verilmesi ve belli sayıda gazetenin devletçe satın alınması kararlaştırıldı. Arşiv belgelerinden anlaşıldığına göre gazetenin neşrinin desteklenme sebebi, Paris ve Marsilya taraflarında çıkan bazı Arapça gazetelerde devletin aleyhine birtakım makalelerin yazılması ve bunlarda ileri sürülen yanlış haberlerin Arabistan'a yayılmış olmasıydı.

el-Cevâ᾿ib bu ikinci devrede, Ahmed Fâris'in güçlü kalemi ve gazetenin dolgun bir muhteva ile neşredilmesi sayesinde kısa sürede Osmanlı Devleti'nin Arapça konuşulan vilâyetleri yanında bütün İslâm ülkelerinde de şöhret kazandı. Hindistan'dan Fas'a, Çin'den Mısır'a, Orta Asya'ya

kadar geniş bir tesire sahip olan gazete, devrinde İslâmcı cereyanın etkili sözcülerinden biri durumuna geldi. Ahmed Fâris, bir yandan bütün müslümanları hilâfet etrafında toplanmaya davet ederken öte yandan müslüman ahaliye Avrupa'yı ve Batı medeniyetini tanıtmaya çalışıyordu. Gazetede irâde-i seniyyeler ve hükümet emirleri, yurt içinden ve dışarıdan çeşitli haberler, ilânlar, Avrupa basınından özetler, şiirler, edebî yazılar yer alıyordu. Ayrıca Mağrib ülkeleri, Çin ve Hindistan gibi bütün İslâm ülkelerinden haberlerle Osmanlı basınından iktibaslar da bulunuyordu. 1870'te Orta Arabistan'da bir seyahat yapan İngiliz Dougthy'ye göre bu gazete gezdiği yerlerde ve hatta Necidli tüccarların Bombay'daki evlerinde bile mevcuttu. el-Cevâ᾿ib 1880'lerde bütün İslâm âleminde büyük bir şöhret ve itibar kazanmış durumdaydı. Hatta İngiliz belgeleri, o sıralarda Osmanlı Devleti ile ilişkileri iyi olan İngiliz hükümetinin, Hindistan'da olumlu etkisi olur düşüncesiyle gazetenin her nüshasından 100 adet kadar satın alıp gizlice Hindistan müslümanları arasında dağıttığını göstermektedir. Özellikle dış politika konusunda yayımladığı makalelerle dikkati çeken Fransızlar'ın yarı resmî gazetesi Le Temps'da da el-Cevâ᾿ib'in Fas'tan Bengal'e kadar İslâm âleminin her tarafında okunan bir gazete olduğu, İslâm birliği üzerinde önemle durduğu ve Osmanlı sarayına bağlı bulunduğu belirtilmektedir (sene 1881, nr. 1557).

Osmanlı Devleti'nin el-Cevâ᾿ib'e desteği sürmekle birlikte Sultan Abdülhamid devrinde Bâbıâli'nin politikasına aykırı yazılar neşredildiğinde zaman zaman yayımı durdurulmuştur. Nitekim Mısır hidivini destekleyen yazıları sebebiyle gazete 15 Receb 1296'dan (5 Temmuz 1879) itibaren altı ay kadar kapatıldığı gibi yine aynı sebeple Nisan 1881'den itibaren uzun süre yayımlanmamıştır. Ayrıca gazetenin Fransa aleyhindeki neşriyatı sebebiyle zaman zaman Tunus ve Cezayir'e girmesi de yasaklanmıştır.

el-Cevâ᾿ib'in Tercüme-i Cevâib ve Veledü'l-Cevâib adlarıyla Türkçe nüshaları da neşredilmiştir. Ancak Veledü'l-Cevâib, 7. sayısında maarif konusunda çıkan bir lâyihadan dolayı Maarif nâzırı tarafından kapatılmıştır.

Ahmed Fâris yaşlandıktan sonra gazetenin idaresini tek başına üstlenen Selim Fâris el-Cevâ᾿ib'i aynı seviyede tutamadı. 1884 yılında kapanan gazetenin Türkiye kütüphanelerinde bilinen son nüshası, 984. (13 Recep 1296/3 Temmuz 1879) sayısıdır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Arabî, nr. 4259).

Ahmed Fâris'in gazetede çıkan önemli makalelerinden yapılan seçmeler

Selim Fâris tarafından Kenzü'r-regāʾib fî müntehabâti'l-Cevâʾib adıyla 1871-1881 yıllarında yedi cilt halinde neşredilmiştir. Ahmed Fâris'in önemli bir hizmeti de Osmanlı matbaacılığına getirdiği yeniliktir. Kurduğu modern el-Cevâib Matbaası'nda gazetenin yanında birçok Arapça ve Türkçe eser basmış, ayrıca bu kitapların bir katalogunu da yayımlamıştır. Matbaa, XIX. yüzyıl Osmanlı yayım ve basımcılığında Ebüzziyâ Matbaası gibi önemli bir hizmet görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, sene 1279, nr. 21.734 ve ekleri, sene 1281, nr. 23.827, sene 1282, nr. 24.527, İrade-Dahiliye, sene 1296, nr. 63.525, 63.548, sene 1297, nr. 65.277, sene 1299, nr. 67.573, 68.698, 69.220, 69.369, sene 1300, nr. 69.541; Ph. Dî Tarrâzî, Târîhu's-sahâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 61-64; L. L. Shukla, "India", Britain and Turkish Empire 1853-1882, New Delhi 1973, s. 130; Klaus Kreiser v.dğr., "Presse", Lexicon der Islamischen Welt, Stuttgart 1974, III, 52-53; Hasan Duman, Katalog, s. 63; Atillâ Çetin, "el-Cevâib Gazetesi ve Yayını", TD, XXXIV (1984), s. 475-484; a.mlf., "XIX. Yüzyıl Arap Kültür Dünyasında Önemli Bir Basım Organı: El-Cevâib Gazetesi", Mélanges Professeur Robert Mantran (haz. Abdeljelil Temimi), Zaghouan (Tunis) 1988, s. 83-92; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 184-185; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3326-3327; A. G. Karam, "Fāris al-Shidyāk", EI² (Fr.), II, 819-821; Brockelmann, "Fârisüşşidyâk", İA, IV, 469-470; M. Hartman, "Matbuat", a.e., VII, 363.

Atilla Çetin

CEVÂİZ

(bk. CÂİZE)

CEVÂLÎ

جوالي

Mısır, Suriye ve Irak'ta bulunan gayri müslimler ve onlardan alınan cizye vergisi için kullanılan bir tabir.

Câliye kelimesinin çoğulu olup memleketlerinden "iclâ edilen" (sürülen) göçmenler demektir. Bu isim, Hz. Ömer'in Hayber ve çevresindeki yahudilerle Necranlı hıristiyanları Arabistan'dan çıkarması dolayısıyla onlar için kullanılmışken daha sonra cizye veren "ehl-i zimme"yi içine alan bir anlam kazanmıştır. Ayrıca bu tabir İslâm devletlerinde (Mısır, Suriye ve Irak) güçlü gayri müslim erkeklerden her yıl alınan cizye vergisi mânasında da kullanılmıştır. Bu vergiyi zimmîlerden toplayıp tahsis edilen yerlere sarfeden daireye Cevâlî Mukātaası veya Cevâlî Nâzırlığı, bu dairenin başında bulunan kimseye de Cevâlî nâzırı denilirdi. Böylece cevâlî kelimesi asıl anlamını kaybederek İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslimlerin gördükleri himayenin maddî karşılığı olarak ödedikleri cizye vergisi ve bu verginin idaresi mânalarını kazanmıştır.

Cevâlî tabirinin İslâm devletlerinin idarî teşkilâtında ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemekteyse de kelimenin ilk defa İbn Havkal'in eserinde geçtiği görülmektedir (Sûretü'l-arz, I, 70). Terim olarak ise buna ilk defa Eyyûbî veziri İbn Memmâtî'nin Kavânînü'd-devâvîn adlı eserinde rastlanmaktadır. Fâtımîler'de cizye tahsiline Dîvân bi'l-bâb bakardı. Eyyûbîler devrinde cevâlînin tahsil mevsimi zilhicce veya muharremde açılır, zimmîlerin durumlarına göre değişik oranlarda vergi toplanırdı. 587 (1191) yılında sadece Mısır'dan 130.000 dinar cevâlî tahsil edilmiştir (Makrîzî, el-Hıtat, I, 107). Cevâlî ayrıca Kalkaşendî ve Makrîzî'nin eserlerinde Memlük Devleti'nin idarî müesseselerinden biri olarak geçer. Yüzyıllar boyu değişiklikler gösteren ve "â'lâ", "evsat" ve "ednâ" şeklinde derecelere ayrılan cevâlî vergisinin idaresi, Memlükler devrinde 1315 yılına kadar sultanın has divanından ayrı bir kalem olup daha sonra emîrler ve âyanların mukātaa*larına bağlanmıştır.

Osmanlılar tarafından fethinden sonra Mısır'da Memlükler devrinden intikal eden kanun ve âdetlerin ıslahına çalışıldığı ve tedrîcen Osmanlı sistemi içinde uygulanması yoluna gidildiği sırada Vezîriâzam İbrâhim Paşa Mısır kanunnâmesini tanzim ettirdi. Bu kanunnâme ile cevâlî mukātaası yerinde bırakıldı ve güvenilir bir nâzıra tevdi edildi.

Genellikle muharrem ayında, bazı zamanlarda da zilhicce veya ramazan aylarında tahsil edilen cevâlînin işlerini yürütmek üzere sultanın beratıyla bir nâzır tayin edilir, buna yardımcı olarak da şâd, âmil ve şâhid gibi mübâşirler görevlendirilirdi. Nüveyrî'nin Nihâyetü'l-ereb adlı eserinde kaydedildiği üzere, cevâlî tahsili için her yıl divan defterlerine göre gayri müslimlerin isimlerini ihtiva eden listeler cevâlî nâzırı tarafından hazırlanırdı. Bu listeler önce gayri müslim cemaatin reisleri tarafından ayrı ayrı tesbit edilir, daha sonra Cevâlî nâzırına sunulurdu. Listelerde "er-revâtıb" denilen güçlü gayri müslim erkeklerin yanında ülke dışından gelenler (et-tavârî), yetişkin olmayan erkek çocuklar (en-nevâbit), İslâm dinine yeni girenler, vefat edenler ve memleketten ayrılanlar belirtilirdi. Bu listede adı bulunan bir kimseden câliye alındığı zaman kendisine bir tezkire (îsâl veya vüsûl) verilerek ismi listeden silinir, câliyesini ödemeden ülkeden ayrılanlardan ise bu vergi geri döndüklerinde alınırdı. Fakat gittiği yerde ödeyip tezkiresini gösterirse hesabı o memlekete havale edilirdi.

Tahsil edilen cevâlî geliri genellikle devletin çeşitli hayır işlerine sarfedilirdi. Her yıl devlet merkezinde toplanan cevâlî emvâlinin bir miktarı hazineye girer, kalan kısmı kadılara, seyyidlere, ilim adamlarına, fakirlere ve Haremeyn'e tahsis edilirdi. Ancak taşradaki mukātaacıların topladıkları vergi kendi mukātaa hâsılatlarına eklenirdi. Gelirleri devlete ait bölgelerin cevâlî hâsılatı aynı bölgede

sarfedilir, bazan da hayır müesseselerine harcanırdı. Meselâ Makrîzî, Muharrem 682'de (Nisan 1283) Kudüs, Beldetülhalîl ve Beytülahm'daki zimmîlerin cevâlîsinin Beldetülhalîl'de bulunan "birke"nin (su deposu) imarına ayrıldığını zikreder (Kitâbü's-Sülûk, I, 712).

Cevâlî gelirinin büyük bir kısmı vazife adı altında kendilerine tahsis edilen âlim, seyyid, fakir, şair vb.nin isimleri ve künyeleri Mısır divanındaki defterlere kaydedilirdi. Osmanlılar devrinde bu gruplardan cevâlî

vazifelerine hak kazananlara padişahın tuğrasını ihtiva eden bir berat verilir ve bunlar vazifelerden biri boşalıncaya kadar beklerlerdi. Beratla böyle bir gelire hak kazanan kişinin durumuna ve ihtiyacına göre kendisine ödemede bulunulurdu. Cevâlî vazifesi bulunan şahıs vefat edince yeri yeni bir beratla vârislerine tevcih edilir, bunların adları da merkezdeki ve eyaletteki divan defterlerine yazılırdı.

Memlükler devrinde cevâlî hâsılatı, çeşitli sebeplerle, bu gelirden pay alanlara yetmediği gibi Osmanlılar zamanında da bu hâsılat ile masraflar arasındaki açık devam etmiştir. Nitekim 1560 tarihli bir kayda göre 964-965 (1557-1558) yılı Mısır muhasebesinde cevâlî hâsılatı 20.912 altın 38 para, masrafları ise 96.776 altın; 965-966 (1558-1559) yılının hâsılatı 26.475 altın ve masrafları 28.868 altındı ve iki meblağ arasındaki farkın Mısır mîrî hazinesinden ödenmesi kararlaştırılmıştı (BA, MD, nr. III, s. 361). 976'da (1568-69) Mısır'ın cevâlî mahsulü 20.000 altın olduğu halde yıldan yıla bu gelirden pay alanların sayıları devamlı arttığından açığı kapatmak için 6000 altın mîrî hazineden sarfedilmişti (BA, MD, nr. VII, s. 666). Ancak daha sonra Mısır'ın cevâlî hâsılatı ile mîrî hazine emvâlinin karıştırılmaması ve iki muhasebenin müstakil kalması, cevâlî noksanının ise hazineden tamamlanmaması kararlaştırıldı. XVI. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü mâlî sıkıntı yüzünden boşalan cevâlî vazifeleri artık hiç kimseye verilmemeye başlandı ve gelirlerin mîrî hazineye aktarılmasına karar verildi.

Cevâlî tabirinin Osmanlı idaresi zamanında kullanılması 26 Rebîülâhir 1271'e (16 Ocak 1855) kadar devam etmiş, bu tarihten itibaren devletin tahsil ettiği bütün rüsûmlara "vergi" denilerek buna benzer rüsûmlar gayri müslimler üzerinden kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cvl" md.; Butrus el-Bustânî, Muhîtü'l-Muhît, "câle" md.; BA, KK, nr. 70, s. 15, 54; nr. 236, s. 21; BA, MD, nr. II, s. 86; nr. III, s. 361; nr. V, s. 161; nr. VII, s. 139, 666; nr. XIV, s. 625; nr. XXIX, s. 82; İbn

Havkal, Sûretü'l-arz, I, 70; İbn Memmâtî, Kavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1943, s. 317; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Dârü'l-Kütüb-Kahire, nr. 549, VIII. cüz, s. 241; XXX. cüz, s. 321; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 462-463; Makrîzî, el-Hıtat, Kahire 1987, I, 103, 107; a.mlf., Kitâbü's-Sülûk, I, 712, 920; IV, 619, 679; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 128b; Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Mekke), İstanbul 1297, I, 694-695, 715; Kāsım Abduh Kāsım, Ehlü'z-zimme fî Mısri'l-ʿusûri'l-vüstâ: dirâse vesâʾikıyye, Kahire 1979, s. 26, 28, 29, 68-71; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 188-189; Cl. Cahen, "Contribution à l'Ztude des impots dans l'Egypte médievale", JESHO, VI (1962), s. 248-252; a.mlf., "Djawālī", EI² (İng.), II, 490; H. L. Gottschalk, "Dīwān", a.e., II, 329; C. H. Becker, "Cizye", İA, III, 201.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

CEVÂLÎKIYYE

الجواليقيّة

Şîa kelâmcılarından Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkı’nin (II/VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. CEVÂLÎKI, Hişâm b. Sâlim)

CEVÂLÎKĪ, Hişâm b. Sâlim

هشام بن سالم الجواليقي

Ebû Muhammed (Ebü'l-Hakem) Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī el-Cûzcânî el-Kûfî (ö. m. VIII. yüzyılın sonları)

İmâmiyye Şîası'nın Mücessime'den sayılan ilk kelâmcılarından biri.

Aslen Cûzcânlı olup Kûfe'de yaşadı. Çocukluk yıllarında Cûzcân'dan alınarak Kûfe'ye getirilen esirler arasında bulunuyordu. Burada bir süre Bişr b. Mervân'ın kölesi olan Cevâlîkī, İslâmiyet'i benimseyip âzat edildikten sonra hayvan yemi ticaretiyle uğraşmaya başladı. Daha sonra Medine'ye giderek Ca'fer es-Sâdık'ın ders halkasına katıldı. Benî Şeybân'ın kölesi iken müslüman olan Zürâre b. A'yen'den kelâm öğrendi; özellikle Hişâm b. Hakem'in fikirlerinden etkilendi. Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra Medine'deki arkadaşlarından Ebû Ca'fer el-Ahvel'le birlikte, bazıları tarafından babasının vasiyeti bulunduğu öne sürülerek imam kabul edilen Abdullah b. Ca'fer'in yanına gitti. İmâmete gerçekten lâyık olup olmadığını belirlemek amacıyla Abdullah'a sorduğu sorulara tatminkâr cevaplar alamayınca onun imam olamayacağına hükmederek yanından ayrıldı. Zira ona göre Abdullah'ın verdiği cevaplar mezhebin görüşleriyle bağdaşmamakta, bazan Mürcie, bazan Kaderiyye, bazan da Hâricîler'in fikirlerine uymakta idi. Yolda karşılaştığı ve daha önce tanımadığını belirttiği "nûrânî çehreli" birinin delâletiyle Ca'fer es-Sâdık'ın diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın evine gitti. Kendisine, "Mürcie'ye, Hâricîler'e ve Kaderiyye'ye değil bana dön" diyen Mûsâ el-Kâzım'a da bazı sorular sorup tatminkâr cevaplar alınca onun engin ilim sahibi gerçek bir imam olduğuna karar verdi. Bu kararını dışarıda bekleyen arkadaşları Ebû Ca'fer el-Ahvel ile Ebû Basîr'e de anlatıp olumlu görüşlerini aldıktan sonra Mûsâ el-Kâzım'ın İmâmiyye'ye bağlı diğer Şiî çoğunluğu tarafından da imam kabul edilmesinde önemli rol oynadı (Nûrullah et-Tüsterî, I, 371-373). Cevâlîkī'nin vefat tarihi ve yeriyle ilgili olarak kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte hocası Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) sonra da yaşadığı göz önüne alınırsa milâdî VIII. yüzyılın sonlarına doğru öldüğü

söylenebilir.

Ca‘fer es-Sâdık ile Mûsâ el-Kâzım’ın görüşlerini nakleden güvenilir râvilerden biri olarak kabul edilen Cevâlîkī (Alâeddin et-Tûsî, s. 174), itikadî görüşleriyle Müşebbihe ve İmâmiyye mezheplerinin önemli kelâmcıları arasında yer alır. Bilhassa ulûhiyyetle ilgili konularda aşırı görüşler ileri sürmüştür. Ona göre Allah insan şeklinde olup parlayan bir nurdur, sonlu ve sınırlı bir varlıktır. İnsanlar gibi beş duyuya ve organlara sahiptir. Üst yarısı boş, alt yarısı doludur. Siyah renkli nurdan müteşekkil gür ve uzun saçları, hikmet fışkıran kalbi vardır. Fakat insan gibi et, kan ve kemikten meydana gelmiş bir cisim değildir (Eş‘arî, s. 34, 209; Bağdâdî, s. 69, 227; Şehristânî, I, 185). Allah’ın ilmi hâdis olup bilgisinde değişiklik meydana gelebilir. O’nun dilemesi hareket etmesi demektir. Bir şeyin olmasını dilediği zaman hareket eder, o da oluverir. İnsanın iman, isyan ve inkâr etmesi dahil âlemdeki her şey Allah’ın dilemesiyle meydana gelir. Âlem bütünüyle cisimlerden ibaret olup araz diye bir şey yoktur. Araz diye ileri sürülen, insanlara ve diğer yaratıklara ait hareketler bile maddî özelliklere sahip olup derinliği, genişliği ve uzunluğu bulunan varlıklardan

ibarettir. Buna göre fiili meydana getiren güç (istitâat) insanın bir parçası durumundadır. Peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olması (ismet) gerekli değildir; çünkü günah işledikten sonra vahiy yoluyla uyarılıp tövbe etmeleri mümkündür. İmamlar ise vahiy almadıklarından günah işlemekten korunmuştur (Şehristânî, I, 185). Hz. Peygamber kendisinden sonraki imamın Ali olduğunu açıkça belirttiği gibi bu hususa işaret eden, “Hısımlar Allah’ın kitabına göre birbirine daha yakındır” (el-Enfâl 8/75) gibi âyetler de vardır (İbn Hazm, IV, 157-158).

Allah’ı insan şeklinde tasavvur ettiği için aşırılardan (Gāliyye) sayılan Cevâlîkī’nin hıristiyan asıllı Zürâre b. A‘yen’den etkilendiği düşünülebilir. Hişâm b. Hakem, teşbih hususunda kendisiyle benzer görüşleri paylaşmasına rağmen Allah’ın insan şeklinde olduğunu iddia ettiği için, er-Red ‘alâ Hişâm el-Cevâlîkī adlı bir eser yazarak Cevâlîkī’yi eleştirmiş, Sünnî âlimler de tekfir etmişlerdir (Alâeddin et-Tûsî, s. 175; İsferâyînî, s. 24). Bununla birlikte Şehristânî’nin Cevâlîkī hakkında Verrâk’tan naklettiği bir rivayet dikkate alındığı takdirde, muhtemelen yapılan tenkitlerin etkisiyle onun ulûhiyyetle ilgili aşırı görüşlerinden vazgeçtiğini, hatta Selefî

bir yola girdiğini söylemek mümkündür (el-Milel, I, 187). İsferâyînî ise tıpkı bir insan gibi et, kan ve kemikten oluşan bir Allah fikrini Cevâlîkī'ye atfeder ki (et-Tebsîr, s. 24) bu diğer kaynakların ona nisbet ettiği fikirlere zıt düşen tarafgir bir isnat gibi görünmektedir. Aynı zamanda bir hadis ve haber râvisi olan Cevâlîkī'nin adı pek çok rivayetin isnadında geçmektedir. Kendisi Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rızâ, Ebû Eyyûb el-Hazzâz, Ebû Basîr, Ebû Hâlid el-Kâbilî gibi imam ve âlimlerden rivayette bulunmuş, ondan da Ebû Üsâme, Ebû Yahyâ el-Vâsıtî, İbn Ebû Umeyr vb. kişiler hadis ve haber rivayet etmişlerdir (geniş bilgi için bk. Hûî, XIX, 301-302). Bilhassa Şîa'nın imâmetle ilgili akîdesini kelâmî bir yoruma kavuşturmakla ün kazanan Cevâlîkī'nin görüşleri, başta, Şiîler'ce "Mü'minüttâk", Sünnîler'ce "Şeytânüttâk" diye anılan Ebû Ca'fer el-Ahvel, Ebû Mâlik el-Hadramî, İbn Mîsem ve daha başkaları tarafından benimsenmiş ve bunlara Cevâlîkıyye veya Hişâmiyye adı verilmiştir.

Kaynaklarda Cevâlîkī'ye atfedilen Kitâbü'l-Hac, Kitâbü't-Tefsîr ve Kitâbü'l-Miʿrâc adlı eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntisâr, s. 14, 48; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîʿa, s. 66; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 34, 41, 44-45, 209, 346, 515; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 23, 69, 71, 227; Keşşî, Maʿrifetü ahbâri'r-ricâl, Bombay 1317, s. 181 vd.; Necâşî, Maʿrifetü ʿilmi'r-ricâl, Ma'mûre 1317, s. 305; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), IV, 157-158; İsferâyînî, et-Tebsîr (Kevserî), s. 24; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 184, 185, 187; Alâeddin et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. Muhammed Sâdık v.dğr.), Necef 1356/1937, s. 174-175; İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire 1409/1989, I, 71; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., I, 371-373; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 168, 170, 173, 182, 194, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 212, 218; Cefrî, The Origins and Early Devolopment of Shi'a Islâm, Beyrut 1979, s. 306-308; Tabātabāī, Shī'a, Kum 1401/1981, s. 203; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 198, 237, 311;

Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 266; Abdullah Niʻmet, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 45; Ebü'l-Kāsım el-Mûsevî el-Hûî, Muʿcemü ricâli'l-hadîs, Beyrut 1409/1989, XIX, 297-305.

Yusuf Şevki Yavuz

CEVÂLÎKĪ, Mevhûb b. Ahmed

موهوب بن أحمد الجواليقي

Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkī (ö. 540/1145)

Arap dili âlimi.

465 (1073) veya 466 (1074) yılında Bağdat'ta doğdu. Dedelerinden biri çuval (جوالق, çoğulu جواليق) yapımı veya satımı ile meşgul olduğundan "Cevâlîkī" nisbesini almıştır. İbnü'l-Cevâlikī diye de anılır. Çok genç yaştan itibaren ilim meclislerine devam ederek Arap dili ve edebiyatı ile dinî ilimleri öğrenmiş ve geniş bir kültüre sahip olmuştur. Hocaları arasında Ebû Tâhir b. Ebü's-Sakr el-Enbârî, İbnü't-Tuyûrî ve kendisinden on yedi yıl boyunca edebî ilimlere dair dersler aldığı Nizâmiye Medresesi müderrisi olan Hatîb et-Tebrîzî gibi âlimler bulunmaktadır. Cevâlîkī de hocası Tebrîzî'nin ikinci halefi olarak Nizâmiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Burada başta kendisi gibi dil ve edebiyat âlimi olan oğlu İsmâil b. Mevhûb olmak üzere Semânî, İbnü'l-Enbârî ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi meşhur simalar ona talebelik etmiştir. Ahlâkî faziletleri ve ilmi sayesinde Abbâsî halifelerinin ve özellikle Muktefî-Liemrillâh'ın (1136-1160) yakın ilgi ve iltifatına mazhar olan ve onun imamlığını yapan Cevâlîkī, 15 Muharrem 540 (8 Temmuz 1145) tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Bazı kaynaklarda 539'da öldüğü kaydedilmektedir.

Cevâlîkī Hanbelî mezhebine mensuptu. Dil konusunda Basra okulunun görüşlerini benimsemekle beraber bazı meselelerde Kûfe dilcileri gibi düşündüğü görülmektedir. Arap dili ve edebiyatı yanında dinî ilimlerde de devrinin otoritesiydi. Bağdat'ın hatta bütün Irak bölgesinin kendisiyle iftihar ettiği alçak gönüllü, şahsiyet sahibi, dindar ve sevilen bir ilim adamı, aynı zamanda yazısı çok güzel bir müstensih olarak tanınmıştır. İstinsah ettiği eserleri yüksek fiyatlarla elde edebilmek için birçok kimse birbiriyle rekabet etmiştir. Herhangi bir konuda inceleme yapmadan fikir beyan etmez ve bilmediği bir mesele sorulduğunda bilmediğini rahatlıkla söylerdi.

Eserleri. 1. el-Muʿarreb* mine'l-kelâmi'l-aʿcemî ʿalâ hurûfi'l-muʿcem. Arapça'ya başka dillerden giren ve Kur'ân-ı Kerîm ile hadislerde, ayrıca şiir vb. yerlerde kullanılan Arapçalaşmış kelimeleri ihtiva eden alfabetik bir eser olup Edward Sachau (Leipzig 1867), Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1361/1942, 1389/1969) ve F. Abdurrahman (Dımaşk 1990)

tarafından yapılmış üç ayrı neşri vardır. 2. Kitâbü Tekmileti Islâhı mâ tagletu fîhi'l-ʿâmme. Bazı kaynaklarda et-Tekmile fî mâ yelhanü (telhanü) fîhi'l-ʿâmme ve Tetimmetü Dürreti'l-gavvâs, adlarıyla da zikredilen bu eser, Harîrî'nin (ö. 516/1122) Arapça'da halkın yaptığı dil yanlışlarına dair Dürretü'l-gavvâs, adlı kitabına zeyil mahiyetinde kaleme alınmıştır. Hartwig Derenbourg tarafından yayımlanan eseri (Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, s. 107-166) daha sonra 1355 (1936) yılında İzzeddin et-Tenûhî Dımaşk'ta neşretmiştir (MMİADm., XIV/5-6, s. 163-226). 3. İhtisâru (Muhtasaru) Şerhi Emsileti Sîbeveyhi. Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında örnek olarak verilen kelimeleri (emsile) açıklamak maksadıyla Ebü'l-Feth Muhammed b. Îsâ el-Attâr'ın (ö. 400/1010) yazdığı şerhin Cevâlîkī tarafından yapılmış bir özetidir. Sâbir Bekr Ebü's-Suûd tarafından neşredilen (Asyût 1979) bu eserle müellifi ve yazma nüshaları hakkında Def'ullah Abdullah Süleyman, tahlilî bir tanıtma yazısı yayımlamıştır (ed-Dâre, s. 71-98). 4. Şerhu Edebi'l-kâtib. İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'inin şerhi olan eser Kahire'de yayımlanmıştır (1350/1931). 5. Mâ câʾe ʿalâ feʿaltü ve efʿaltü bi-maʿnen vâhid. Bir sözlük çalışması olan bu eserinde Cevâlîkī, sülâsîleri ve if'âl babına nakledilmiş şekilleri aynı mânada kullanılan kelimeleri tesbit etmiştir. Alfabetik olarak tertip edilen eseri Mâcid ez-Zehebî açıklama ve notlar ilâve ederek neşretmiştir (Dımaşk 1982). 6. Şerhu Maksûreti İbn Düreyd el-Ezdî. Arap dil âlimi İbn Düreyd'in (ö. 321/933) el-Maksûre adlı meşhur manzumesinin şerhi olup Köprülü Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, GAL [Ar.], II, 180). 7. el-Muhtasar fi'n-nahv. Nahve dair olan bu eserin Muharrem Çelebi tarafından yüksek lisans çalışması olarak edisyon kritiği yapılmıştır (Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İhtisas Bölümü, 1970). Eserin Köprülü (nr. 1501) ve Meşhed kütüphanelerinde (nr. 11/16, 50) birer nüshası bulunmaktadır. 8. Muhtasaru Sıhâhi'l-luga. Cevherî'nin es-Sıhâh, adıyla tanınan meşhur lugatının muhtasarı olup bir nüshası Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Sezgin, GAS, VIII, 218).

Cevâlîkī'nin bunlardan başka kaynaklarda Galatü'd-duᶜafâ˒ mine'l-fukahâ˒ ve Halife Muktefî adına yazdığı Kitâbü'l-ᶜArûz adlı eserlerinin de olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muᶜarreb (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1360/1941, nâşirin mukaddimesi, s. 24-40; a.mlf., Kitâbü Tekmileti Islâhı mâ tagletu fîhi'l-ᶜâmme (nşr. İzzeddin et-Tenûhî, aynı eser içinde), s. 1-4; a.mlf., el-Muhtasar fi'n-nahv (Muharrem Çelebi, yüksek lisans tezi, 1970), Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s. 20-51; Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîtî, Ebû Mansûr el-Cevâlîkī ve âsâruhû fi'l-luga, Bağdad 1400/1979; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ˒, Bağdad 1959, s. 227, 228, 372, 375; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, X, 118; Yâkūt, Muᶜcemü'l-üdebâ˒, XIX, 205, 206, 207; XX, 25-28; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1386/1966, X, 396; XI, 106; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 306, 307; İbn Hallikân, Vefeyât, Kahire 1367/1948, IV, 425, 435; V, 238-243; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1286-1290; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 38; Ahmed b. Aybeg ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bagdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 402; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 220; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1353/1935, V, 118; Süyûtî, Bugyetü'l-vuᶜât, Kahire 1326, s. 169, 313, 314; Keşfü'z-zunûn, I, 48, 741; II, 1577, 1586, 1738; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 127; Hediyyetü'l-ᶜârifîn, II, 483; Ziriklî, el-Aᶜlâm, VIII, 292; Kehhâle, Muᶜcemü'l-mü˒ellifîn, XIII, 54; Sezgin, GAS, VIII, 218; Ömer Ferrûh, Târîhu'l-edeb, III, 281-283; C. Zeydan, Âdâb, II, 40; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 180; V, 163-164; a.mlf., "Cevâlîkî", İA, III, 113; Maᶜa'l-Mektebe, s. 302; Muharrem Çelebi, "Ebû Mansûr el-Cevâlîkī", İİFD, III/1-2 (1979), s. 154-190; a.mlf., "el-Cevâlîkī'nin el-Muhtasar'da Metodu ve Kaynakları", Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. VI, 1989, s. 121-157; Def'ullah Abdullah Süleyman, "Muhtasaru Şerhi Emsileti Sîbeveyhi li'l-Cevâlîkī", ed-Dâre, sy. 3, Riyad 1986, s. 71-98; H. Fleisch, "al-Djawālīkī", EI² (Fr.), II, 502-503.

Muharrem Çelebi

CEVÂMİU’l-HİKÂYÂT

جوامع الحكايات

Avfî’nin (ö. 629/1232 [?]) edebiyatla, ahlâkla ve tarihî kişilerle ilgili hikâyelerden oluşan Farsça eseri.

Avfî, tam adı Cevâmiʿu’l-hikâyât ve levâmiʿu’r-rivâyât olan ve Gūrîler’den Nâsırüddin Kabâce’nin emriyle yazmaya başladığı bu eserini onun ölümü (625/1228) üzerine, hizmetine girdiği Delhi sultanlarından Şemseddin İltutmış’ın veziri Nizâmülmülk Muhammed b. Ebû Sa‘d el-Cüneydî’ye ithaf etmiştir. Eserin adına Câmiʿu’l-hikâyât ve lâmiʿu’r-rivâyât şeklinde de rastlanır. Dört bölüm halindeki eserin birinci bölümünde peygamberlerden başlayarak çeşitli idareci ve meslek erbabına dair rivayetler vardır. İkinci bölümde iyi huylardan, üçüncü bölümde kötü huylardan bahsedilmiş, dördüncü bölümde ise, kara ve denizlerdeki canlı ve cansızlarla bunların özelliklerinden söz edilmiştir. Büyük bir kısmı günümüze kadar gelmemiş birçok kaynaktan faydalanılmış olması Cevâmiʿu’l-hikâyât’ın değerini bir kat daha arttırmaktadır. Eser Moğollar’dan önce İran’daki hânedanlar ve müellifin gezip gördüğü Mâverâünnehir, Horasan, Hârizm, Sîstan, Gazne ve Sind gibi yerler hakkında bilgi edinilmesini de sağlamaktadır.

Telif edildiği zamandan itibaren büyük rağbet gördüğü anlaşılan Cevâmiʿu’l-hikâyât’tan XIII ve XIV. yüzyıllarda sırasıyla Minhâc-i Sirâc, Zekeriyyâ el-Kazvînî, Hamdullah Müstevfî, Hindûşah es-Sâhibî, XV ve XVI. yüzyıllarda Osmalılar’dan tarihçi Şükrullah, Feridun Bey, Ebü’l-Bekā el-Kefevî ve Muhyiddîn-i Gülşenî gibi müellifler faydalanmışlardır. Cevâmiʿu’l-hikâyât’ın Anadolu sahasında İbn Arabşah (ö. 854/1450), şair Necâtî Bey (ö. 914/1509) ve Celâlzâde Sâlih Çelebi (ö. 973/1565) tarafından yapılan üç ayrı Türkçe tercümesi vardır (bk. Keşfü’z-zunûn, I, 540). Bu tercümelerden sadece Celâlzâde Sâlih Çelebi’ninki günümüze kadar gelebilmiştir. Celâlzâde Sâlih Çelebi tercümesinin 958’de (1551) istinsah edilmiş bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Hüsrev Paşa, nr. 432).

Cevâmiʿu'l-hikâyât'ın Celâlzâde Sâlih Çelebi tarafından Türkçe'ye tercüme edilen nüshasının ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 432)

Eserin bazı kısımları Müntehab-ı Cevâmiʿu'l-hikâyât (Tahran 1324 hş.) adıyla Melikü'ş-şuarâ Bahâr, birinci bölümü de Muhammed Muîn tarafından yayımlanmış (Tahran 1335 hş.), daha sonra da metnin tamamı basılmıştır (Tahran 1352, 1353 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhyî-yi Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982, nâşirin girişi, s. XVII; Keşfü'z-zunûn, I, 540; Muhammed Nizâmeddin, Introduction to the Jawamiʿul Hikāyāt wa Lawāmi-ʿu'r-Riwāyāt (GMNS, VIII), London 1929; a.mlf., "Awfī", EI² (Fr.), I, 786-787; Storey, Persian Literature, I/2, s. 782; Zehrâ-yi Hânleri (Kiyâ), Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârisî, Tahran 1348 hş., s. 164; Safâ, Gencîne-i Sühan, III, 210 vd.; a.mlf., Edebiyyât, II, 1028-1029; Hüsnü, "İbni Arabşah", TM, III (1926-33), s. 171-174; DMF, I, 768; M. Fuad Köprülü, "Avfî", İA, II, 22; UDMİ, XIV/1, s. 194.

Tahsin Yazıcı

CEVÂMİU’l-KELİM

جوامع الكلم

Hz. Peygamber’in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden bir tabir.

“Toplayıp bir araya getiren” anlamındaki câmi‘ ile “söz” anlamındaki kelimenin çoğul şekillerinden meydana gelen bu tamlama daha çok veciz sözleri ifade etmekle beraber hadis ilminde Hz. Peygamber’in az sözle çok mâna ifade etme özelliğini belirtmekte ve az da olsa câmiu’l-kelâm ve câmiu’l-kelim şekillerinde de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber, diğer peygamberlerden farklı olarak sadece kendisine verilen özellikleri saydığı bir hadiste “Ben cevâmiu’l-kelim ile gönderildim” (Buhârî, “Cihâd”, 122, “Taʿbîr”, 22, “İʿtisâm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 6); “Bana cevâmiu’l-kelim verildi” (Müslim, “Mesâcid”, 5, 7-8, “Eşribe”, 71) demektedir.

Bazı âlimler sözü edilen hadisin bir rivayetindeki “gönderildim” (بعثت) ifadesini dikkate alarak cevâmiu’l-kelimin Kur’ân-ı Kerîm olduğunu, diğer bazıları da cevâmiu’l-kelimle Kur’an ve hadisin birlikte kastedildiğini söylemişlerse de başta İbn Şihâb ez-Zührî olmak üzere birçok âlim cevâmiu’l-kelimi hadis olarak anlamışlardır. Buna göre Hz. Peygamber kendisine verilen fesahat ve belâgat kabiliyetleri sayesinde mânaların derinliğine kolaylıkla nüfuz edebilmekte, daha önce gelen ilâhî kitaplardaki uzun bahisleri ve kendisine ilham edilen konuları hikmetli sözlerle kısaca ortaya koyabilmektedir. Zira onun sözleri vahyin nuru ile aydınlanan bir gönülden kaynaklanmakta, bu husus sözlerinin zengin muhtevasından da anlaşılmaktadır. Meselâ, “Ameller niyetlere göre değerlenir” hadisini Abdurrahman b. Mehdî, İmam Şâfiî, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Dârekutnî gibi muhaddislerden bazıları İslâmiyet’in üçte birinin, bir kısmı da dörtte birinin özeti niteliğinde kabul etmişlerdir. Abdurrahman b. Mehdî bu hadisin İslâmî konulardan otuzunu, İmam Şâfiî ise yetmişini ilgilendirdiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Buhârî bu hadisi el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in on bir yerinde tekrarlamıştır. Cevâmiu’l-kelim niteliğine sahip pek çok hadisten birkaçı şunlardır: “Sana şüpheli geleni bırak, şüphe

vermeyene bak!” (Buhârî, “Büyûʿ”, 3). “Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iyi mümin olamaz” (Buhârî, “Îmân”, 7; Müslim, “Îmân”, 71, 72). “Dünyaya iltifat etme ki Allah seni sevsin; insanların eline bakma ki halk seni sevsin” (İbn Mâce, “Zühd”, 1). “Allah’a inandım de, sonra da dosdoğru ol!” (Müslim, “Îmân”, 62). Abdullah b. Mes‘ûd namaz kılarken tahiyyatta ne okuyacaklarını bilemediklerini, bunun üzerine Hz. Peygamber’in kendilerine cevâmiu’l-kelim olan “et-tahiyyâtü” duasını öğrettiğini söylemektedir (Nesâî, “Tatbîk”, 100).

Hz. Peygamber’e verilen cevâmiu’l-kelimi mutasavvıflar farklı şekilde yorumlamaktadır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Allah Teâlâ’nın bütün isimleri Hz. Âdem’e öğretmesinden (bk. el-Bakara 2/31) bahsederken Hz. Âdem’in eşyanın sadece isimlerini bildiğini, Hz. Peygamber’in ise eşyanın mânalarına da vâkıf olduğunu belirtmektedir (el-Fütûhât, II, 171). Ona göre her peygamber bir “kelime”dir ve diğer peygamberlerden farklı bir hakikattir (bk. HAKÎKAT-i MUHAMMEDİYYE). Bu kelimelerin her biri Hz. Peygamber’e verildiğinden onun şahsında bütün kelimeler toplanmış durumdadır. “Bana cevâmiu’l-kelim verildi” sözüyle işaret edilen husus budur. Buna “kelime-i Muhammediyye” ve “hakîkat-i Muhammediyye” de denir. Bu hakikati elde eden her ârif cevâmiu’l-kelime sahip olabilir.

Resûl-i Ekrem’in cevâmiu’l-kelim mahiyetindeki sözlerini muhtelif hacimlerde derleme faaliyetleri IV. (X.) yüzyılda başlamış olmalıdır. Bu türün ilk örneğini el-Müctenâ (Haydarâbâd 1342) adlı eseriyle İbn Düreyd (ö. 321/933) ortaya koymuştur. İbnü’s-Sünnî’nin (ö. 364/974-75) el-Îcâz fi’l-hadîs (el-Îcâz ve cevâmiʿu’l-kelim mine’s-süneni’l-meʾsûre, bk. Keşfü’z-zunûn, I, 205) adlı eseri de aynı konudadır. Kaffâl eş-Şâşî’nin (ö. 365/976) Cevâmiʿu’l-kelim fi’l-hadîs mine’l-mevâʿiz ve’l-hikem adlı eseri Mısır’da İskenderiyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Sezgin, I, 498). Cevâmiu’l-kelime dair daha sonraki yüzyıllarda yazılan on dört eseri Selâhaddin Müneccid zikretmektedir (Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, s. 275-276).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 268; VI, 148, 189; Buhârî, “Îmân”, 7, “Büyûʿ”, 3, “Cihâd”, 122, “Taʿbîr”, 22, “İʿtisâm”, 1; Müslim, “Îmân”, 62, 71, 72, “Mesâcid”, 5-8, “Eşribe”, 71; İbn Mâce, “Zühd”, 1; Nesâî, “Tatbîk”, 100; Kadî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 95107; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, II, 55, 57, 120, 124, 171, 182, 302, 306, 340-341; a.mlf., Fusûṣ (Afîfî), II, 333; İbn Teymiyye, ʿİlmü’l-hadîs (nşr. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut 1405/1985, s. 405-408; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 2-3, 423-426; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, XII, 51; Keşfu’z-zunûn, I, 205; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü’l-Kurʾân, Kahire 1381/1961, s. 332-338; Sezgin, GAS, I, 498; el-Muʿcemü’s-sûfî, s. 274-275; Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 275-276.

M. Yaşar Kandemir

CEVÂMİU’t-TİBYÂN fî TEFSÎRİ’l-KUR’ÂN

جوامع التبيان في تفسير القرآن

Muînüddin el-Îcî’nin (ö. 905/1500) Kur’an tefsiri.

(bk. ÎCÎ, Muînüddin)

CEVÂMİU‘l-ULÛM

جوامع العلوم

İbn Ferîgūn’un X. yüzyılda kaleme aldığı ilimlerin tasnifine dair ansiklopedik eseri.

Kaynaklarda eserin müellifi İbn Ferîgūn hakkında hemen hiçbir bilgiye rastlanmadığı gibi isim ve künyesinin telaffuzu konusunda da tereddütler vardır. Adını, Escurial’deki yazma nüshadan M. Casiri, Şi‘yâ b. Firaygūn (Bibliotheca Arabico-Hispana-Escurialensis, I, 380), H. P. J. Renaud ise Şi‘yâ b. Firîgūn şeklinde okumuştur (Les manuscrits arabes de l’Escurial, II/3, s. 82). Ayrıca M. Casiri, eserin kendisine takdim edildiği Ebû Ali Ahmed

kendisine takdim edildiği Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer’in Kurtuba emîrinin oğlu olduğunu, dolayısıyla müellifin de Kurtubalı olabileceğini söylemektedir. Casiri, muhtemelen İbn Ferîgūn’u Sarakustalı matematikçi Saîd b. Fethûn ile karıştırmıştır. H. Suter de Saîd b. Fethûn’un biyografisini incelerken onu Şa‘yâ b. Ferîgūn ile aynı kişi kabul ederek benzer bir hataya düşmüştür (Die Mathematiker, s. 73). M. Steinschneider, adının Şi‘yâ (veya Şa‘yâ) şeklinde okunmasından hareketle müellifin yahudi olabileceğini ileri sürmektedir (Die arabische Literatur der Juden, s. 120). Eser hakkında kısa bir değerlendirme yaparak Arapça konu başlıklarını sıralayan H. Ritter, müellifi Mütegabbî (Mübtegā) b. Furay‘ûn (Oriens, III/1, s. 83), C. Brockelmann, Ma‘n b. Firiûn veya Furay‘în (GAL Suppl., I, 435) şeklinde kaydetmektedir. F. Sezgin ise Mütegabbî (Mübtegā) b. Ferîûn (Furay‘ûn, Ferîgūn?) olmak üzere çeşitli ihtimaller üzerinde durmuştur (GAS, I, 388). Bunlardan başka bu ismi Mübtegī ve Mün‘abî şeklinde okumak da mümkündür.

Yazma nüshaların kapak sayfalarında müellifin Ebû Zeyd Ahmed b. Zeyd el-Belhî’nin talebesi olduğu kayıtlıdır. Ancak kaynaklarda, hicrî IV. yüzyılda yaşamış bu isimde bir âlimin adına rastlanmamakta ve bu şahsın Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (ö. 322/934) olduğu sanılmaktadır. Onun

biyografisini veren kaynaklarda da böyle bir talebesi olduğunu doğrulayacak herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-Mukābesât adlı eserinin editörü Hasan es-Sendûsî'nin düştüğü bir dipnotta, neşre esas aldığı yazmada Ahmed b. Sehl el-Belhî yerine Ahmed b. Zeyd el-Fegārî yazılmış olduğunu belirttiğine işaret eden D. M. Dunlop, zaman zaman söz konusu iki âlimin birbirine karıştırıldığını söylemektedir (Zeki Velidi Togan'a Armağan, s. 351). Yeterli bilgi bulunmamasına rağmen hocasının Belhli olmasından hareketle onun da bu bölgelerde yaşadığı düşünülebilir. Ayrıca eserin takdim edildiği kişi, D. M. Dunlop'a göre M. Casiri'nin ileri sürdüğü Kurtuba emîrinin oğlu değil Çagāniyân Muhtâcoğulları emîri Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer'dir ve Horasan emirliğini babası Ebû Bekir Muhammed b. Muzaffer'den 329 (941) yılında devralan Ebû Ali'nin 344 (955) yılında ölmesi sebebiyle de eserin kendisine takdimi bu tarihler arasında gerçekleşmiş olmalıdır (a.e., s. 348). V. Minorsky, müellifin künyesiyle Belh'in batısındaki Cüzcân'da hüküm süren İranlı Ferîgūnîler hânedanı (892-1010) arasında bir bağlantı bulunabileceğini ve ayrıca İbn Ferîgūn'un, yazarı bilinmeyen Farsça coğrafya eseri Hudûdü'l-ʿâlem'in de müellifi olabileceğini düşünmektedir (Iranica: Twenty Articles, s. 327-332). F. Rosenthal de, çeşitli kaynaklara atıfta bulunarak İranlılar arasında Ferîgūn ismine rastlandığını belirtmektedir (A History of Muslim Historiography, s. 34). İbn Ferîgūn'un da eserinde kullandığı Arapça kaynakları zikretmekte ihmal göstermesine rağmen yer yer Erdeşîr Bâbekân devrine, Enûşirvân'ın resmî yazışmaları ve hutbeleriyle Kârnâme, Kelîle ve Dimne gibi Farsça klasiklere işarette bulunması (meselâ bk. s. 56, 135) İran kökenli olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Şematik (teşcîr) usulle kaleme alınan eserin hazırlanmasında, muhtemelen Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) Mesâʾil fi't-tıbb'ı gibi aynı tarzda telif edilmiş örneklerden faydalanılmıştır. Büyük bir ihtimalle bu esere ulaşan Belhî'nin de Kitâbü Aksâmi'l-ʿulûm'unda aynı usulü kullanmış olması mümkündür. İki makaleden (ana bölüm) oluşan eserin birinci makalesinde Arap dili ve edebiyatı, kitâbet, hisâb, hendese, ahlâk gibi ilim dallarıyla ilgili konular yer almaktadır. Bu bölümün birinci kısmının, kitabın yaklaşık üçte birini teşkil edecek tarzda sarf, nahiv, imlâ gibi Arap dili ve edebiyatı ile ilgili konuları içermesi dikkat çekicidir ve bu yönüyle eser, alet ilimlerinden olmasına rağmen dili ön plana çıkaran klasik çizginin bir

devamı gibi görünmektedir. Ancak İbn Ferîgūn'un aslen İranlı olduğu ve nüfus yapısı itibariyle Ârîler'in çoğunluğu teşkil ettiği bir bölgede yaşadığı var sayımı göz önüne alınırsa, eserinde pratik faydası bakımından Arap dili ve edebiyatına gereğinden fazla yer ayırdığı düşünülebilir. İkinci makale siyasete dair genişçe bir bölümle başlamakta ve "fi'lü'l-ihtiyâr", "tedbîrü'l-ebdân" gibi ortak bir başlık altında toplanması güç bazı konuları inceledikten sonra ilmin tarif ve tasnifine geçmektedir. İbn Ferîgūn, "eşyayı ve onlarla ilgili hakikatleri bilmek" şeklinde tarif ettiği ilmi (s. 133; krş. Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin felsefe tarifi, Resâʾil, s. 25) önce elfâz ve meânî olmak üzere iki ana gruba ayırmış, arkasından "ilmü'l-hakīka" dediği elfâzı şiir, hutbe, risâle, mesel, garîb ve aruz şeklinde tasnif ettikten sonra "el-ulûmü'l-haberiyye" diye nitelendirdiği meânîyi de hadis, eser* ve diğer tarihî mâlumat olmak üzere üç ana gruba ayırmıştır (F. Rosenthal bu son grubu A History of Muslim Historiography adlı eserine olduğu gibi aktarmıştır; s. 35-36). Daha sonra yazarın, ilmi genel olarak dinî (fıkıh, kelâm, hadis), felsefî (felsefe, mantık) ve gerçek olup olmadıklarında ihtilâf bulunan ilimler (kimya, ilm-i nücûm, rüya tabiri, sihir, tılsım, rukye, kehânet, kıyafet, firâset vb.) şeklinde gruplandırılabilecek üçlü bir tasnife daha tâbi tuttuğu görülmektedir. Aslında bu son bölümün eserin ana şemasını teşkil etmesi ve diğer bölümlerin bu plan içinde uygun yerlere oturtulması daha sistematik bir çerçeve oluşturulmasını sağlayabilirdi. Dolayısıyla kitapta, ilimlerin belli başlı klasik tasnif şekilleri açısından tutarlı bir mantık ve sistematiğin yakalanması güç olmakta, ayrıca ana bölümleri alt bölümlerden ayırmak için özel bir dikkat sarfetmek gerekmektedir. Bunda eserin şematik biçimde hazırlanmasının da payı vardır.

Cevâmiʿu'l-ʿulûm'un, kendinden önceki aynı tarzın kayıp örneklerini teşkil eden Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Kitâb fî aksâmi'l-ʿilmi'l-insî ve Kitâb fî mâhiyyeti'l-ʿilm ve esnâfih'i ile Ebû Zeyd el-Belhî'nin Kitâbü Aksâmi'l-ʿulûm'undan etkilenip etkilenmediği hususunda bir şey söylemek mümkün değildir. Eğer hocası Ebû Zeyd el-Belhî Kitâbü Aksâmi'l-ʿulûm'un müellifi olan Belhî ise onun adını anmamakla birlikte bu eserinden istifade etmiş olması pek uzak bir ihtimal değildir. Öte yandan özellikle ilmin tarifi ve tasnifinde Kindî'nin tesirinin hissedilmesine rağmen ona da hiçbir atıfta bulunmaması dikkat çekicidir.

Bu sahada bir başka önemli eser olan Hârizmî'nin Mefâtîhu'l-ʿulûm'u Brockelmann tarafından, ilimlerin tasnifi alanında günümüze ulaşabilen en eski eser olarak takdim edilmektedir (GAL Suppl., I, 434). Ancak editörü Van Vloten'in belirttiği kadarıyla bu eser, Sâmânî Hükümdarı II. Nuh'un (975-997) Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî adlı vezirine sunulmuştur. Onun vezirliğe geliş tarihi 367 (977) olduğuna göre Hârizmî'nin eserini telif etmesi bu tarih dolaylarında gerçekleşmiş olmalıdır. Bu durum, Cevâmiʿu'l-ʿulûm'un ondan yirmi otuz yıl daha önce yazılmış olabileceğini düşündürmektedir (Dunlop, s. 349).

Cevâmiʿu'l-ʿulûm gibi Hârizmî'nin eseri de iki makaleden teşekkül etmekle

birlikte Mefâtîhu'l-ʿulûm'da birinci makale şer'î, ikinci makale a'cemî (yabancı) ilimlere tahsis edilerek ilimlerin belirgin bir tasnifi yapılmıştır. Ayrıca her makale kendi içinde oldukça sistematik bir şekilde bab ve fasıllara ayrılmış, Cevâmiʿu'l-ʿulûm gibi şematik olarak hazırlanmamıştır. Ansiklopedik bir çalışma olarak Mefâtîhu'l-ʿulûm, ihtiva ettiği ilimler bakımından da daha geniş kapsamlı olduğu gibi her ilim dalının kendine has teknik tabirlerinin anlamlarını vermesi açısından diğerinden çok üstündür.

Belhî ile aynı dönemde yaşayan meşhur filozof Fârâbî de (ö. 339/950) ilimlerin tasnifiyle ilgili İhsâʾü'l-ʿulûm adlı bir eser kaleme almıştır. Hârizmî'nin aksine ilmi yerli-yabancı şeklinde kültürel bir boyuta sahip olmayan evrensel bir kavram gibi gören Fârâbî'nin bu eserinde, Mefâtîhu'l-ʿulûm ve Cevâmiʿu'l-ʿulûm'dan farklı olarak dil ilmi, mantık ilmi, tâlimî ilimler, tabiî-ilâhî ilimler ve medenî ilimler olmak üzere beşli bir tasnif esas alınmıştır. Fârâbî'nin bu eseri telifteki amacının meşhur ilimleri sayıp tarif etmek, her ilim dalı ile şubelerini saha ve gaye bakımından sistematik bir tasnife tâbi tutmak olduğu bilinmektedir (İhsâʾü'l-ʿulûm, s. 2). Bu tasnif, Hârizmî ile İbn Ferîgūn'un aksine, Fârâbî'nin farklı kültürlere ait ilimleri bütünleştirmeyi hedeflediğini göstermekte, sonuç olarak yaklaşım, hedef, metot ve sistem açısından İhsâʾü'l-ʿulûm ile Cevâmiʿu'l-ʿulûm arasında da bir bağ kurmak mümkün görünmemektedir. Yine Cevâmiʿu'l-ʿulûm'un, İbn Ferîgūn'dan kırk elli yıl sonra İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) kaleme aldığı ve her milletten çeşitli müellifler tarafından muhtelif ilim dallarında 377 (987) yılına kadar Arapça olarak yazılmış veya Arapça'ya tercüme edilmiş

eserleri kaydettiği ünlü el-Fihrist'te de ne tesirine ne adına rastlanmaktadır. Aynı durum, ilimler tarihiyle ilgili geç dönem kaynaklarından Taşköprizâde'nin Miftâhu's-saʿâde'si ile Kâtib Çelebi'nin Keşfü'z-zunûn'u için de geçerlidir. Bu tesbit, Cevâmiʿu'l-ʿulûm'un müellifinin yaşadığı bölge dışında yeterince tanınmadığı fikrini vermekteyse de eserin aşağıda gösterilen yazmalarının Türkiye topraklarına kadar gelebilmiş olması bu görüşün doğruluğu konusunda tereddüde yol açmaktadır.

Cevâmiʿu'l-ʿulûm'un günümüze ulaşan üç yazma nüshasından ikisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 2768, nr. 2675), diğeri de Escurial'de (nr. 950) bulunmaktadır. Bunlardan ilki seksen altı varak olup 396 (1005-1006) yılında, seksen varaklık ikinci nüsha VI. (XII.) yüzyılda ve seksen dört varaktan ibaret olan üçüncü yazma da 393 (1002-1003) yılına ait bir nüshadan 655 (1257) yılında istinsah edilmiştir. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 2768) kayıtlı bulunan nüshası Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım halinde kısa bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (Stuttgart 1985).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ferîgûn, Cevâmiʿu'l-ʿulûm (nşr. Fuat Sezgin), Stuttgart 1985; Kindî, Resâʾil, s. 25; Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Kahire 1342; Fârâbî, İhsâʾü'l-ʿulûm, s. 2; M. Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana-Escurialensis, Madrid 1760, I, 380; M. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt 1902, s. 120; H. P. J. Renaud, Les manuscrits arabes de l'Escurial, Paris 1941, II/3, s. 82-83; Brockelmann, GAL Suppl., I, 434-435; D. M. Dunlop, "The Ğawâmi'al-'ulûm of Ibn Farîgûn", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 348-353; V. Minorsky, Iranica: Twenty Articles, Hertford 1964, s. 327-332; Sezgin, GAS, I, 384, 388; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 34-36; Suter, Die Mathematiker, s. 73; H. Ritter, "Philologika XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul (Fortsetzung)", Oriens, III/1 (1950), s. 83-85; C. E. Bosworth, "A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: al

Khwârizmî’s Keys of the Sciences”, ISIS, LIV/175 (1963), s. 100-101; a.mlf., “Ibn Farīghūn”, EI² Suppl. (İng.), s. 386-387.

Cengiz Kallek

CEVÂRİBİYYE

الجواربيّة

Müşebbihe’ye mensup olan Dâvûd el-Cevâribî’nin (ö. III./IX. yüzyılın başları) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. MÜŞEBBİHE)

CEVAZ

(bk. CÂİZ)

CEVÂZÂT-ı ŞİʻRİYYE

جوازات شعرية

Şiirde vezin zarureti sebebiyle görülebilen gramer aykırılıklarına karşı gösterilen müsamaha.

(bk. ZARÛRÂT-ı ŞİʻRİYYE)

CEVBERÎ

الجوبري

Zeynüddîn Abdürrahîm b. Ömer b. Ebî Bekr ed-Dımaşkī el-Cevberî eş-Şâfiî

Simya ve diğer gizli ilimlere dair çalışmalarıyla tanınan İslâm âlimi.

XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Cevberî Dımaşk yakınlarındaki Cevber'de doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mısır, Harran, Hicaz, Bahreyn, Kıbrıs ve Hindistan yörelerini dolaştı; Âmid (Diyarbakır), Ruha (Urfa), Antakya ve Konya gibi kültür merkezlerinde bulundu.

Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) Artuklu Hükümdarı Melik Mesud'un (1222-1231) himayesini gören Cevberî, saraydaki ilmî toplantıların önde gelen müdavimlerinden biri olmuştur. Bizzat kendisinin kaydettiğine göre Sultan Mesud, İbn Şüheyd el-Mağribî'nin Keşfü'd-dek ve îzâhu'ş-şek adlı kitabı gibi fakat ondan daha açık ve daha ayrıntılı bir kitap yazmasını istemiş, o da otuz bölümlük el-Muhtâr fî keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr adlı eserini kaleme almıştır. Kitabın mukaddimesinden anlaşıldığına göre Cevberî,

Âsaf b. Berahyâ b. Şimûîl'in Kitâbü Yenbûʿi'l-hikme'sinden (Sezgin, IV, 117) başlayarak içinde Bâlinâs (Tyanalı Apollonios), Eflâtun ve Aristo'ya nisbet edilenler de dahil simyaya ve diğer gizli ilimlere dair metinlerin birçoğunu incelemiştir. Ayrıca Câbir b. Hayyân, İbn Vahşiyye, Hârizmî ve İbn Sînâ'nın eserlerini, Zünnûn el-Mısrî'ye ait olduğu söylenen kitapları ve Fahreddin er-Râzî'nin es-Sırrü'l-mektûm adlı eserini okuduğunu da kaydeden Cevberî'nin bu alanlarda, özellikle simya hakkında önemli bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı cümlelerden astrolojiyle de ciddi şekilde ilgilendiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim dostları kendisinden bu konuda bir eser yazmasını istemişler, o da es-Sırâtü'l-müstakīm fî ʿilmi't-tencîm adını verdiği astrolojiye giriş mahiyetindeki eserini kaleme almıştır. Cevberî yine el-Muhtâr'ın önsözünde, bunların yanı sıra remil ilmini ana hatlarıyla tanıtan bir eser yazdığını da söylemektedir (s. 3-4).

Cevberî'nin günümüze ulaşmış tek eseri olan el-Muhtâr, esas itibariyle şarlatanları incelemekte ve onların sahtekârlıklarının iç yüzünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ele aldığı tipler arasında yalancı peygamberler, sahte tasavvuf şeyhleri, sahtekâr yahudi ve hıristiyan mistikleri, dolandırıcı simyager, hekim ve eczacılar, hokkabazlar ve tuzaklarıyla ünlü fettan kadınlar bulunmaktadır. Kitabın asıl yazılış amacı, illüzyona dayalı hünerlerden kaba aldatmacaya kadar çeşitli yollarla insanları kandırıp onların cahillik, zaaf, iyi niyet ve dinî inançlarını istismar etmek suretiyle yarar sağlayanlara karşı okuyucuları uyarmaktır. Ancak kerâmet gösterdiği iddiasıyla halkı aldatan sahte şeyhlerden bahsederken ünlü velîlerin kerâmetlerinin hak olduğunu söylemeyi de ihmal etmez. Düzenbazların iç yüzünü ortaya koymaya çalışırken Hicaz'da bizzat gördüğü bir olayı nakleder. Yine kerâmet gösterme bahanesiyle inançlı kadınlardan faydalanmak isteyen sahtekârlara da temas eder ve bu tiplerin dini istismar etmek suretiyle dünyevî hazlar peşinde koşan birer zındık olduklarını belirtir (s. 9-14).

Benzeri birçok sahtekâr arasında insanların zaaflarını kötüye kullanma imkânına daha çok sahip olan simyacıları özellikle inceleyen Cevberî, bunlar hakkında da ilginç olaylar zikretmektedir. Ona göre prensipte simya ilmi ilâhî bir sanattır ve onu ancak Allah'ın seçtiği peygamber, velî ve sâlih kişiler gerçekten icra edebilir; Allah bu sanatın sırlarını âsi ve fâsık kimselere vermekten münezzehtir. Simyacılar 100 yatırıp 1000 almakta ve cahilleri dolandırıp onların mallarını haksız olarak yemektedirler. Bu sahtekârların 300 civarında kandırma metodunu keşfettiğini söyleyen Cevberî bunlardan sadece birkaçını zikretmekle yetinir. Meselâ bir kimsenin servet edinmek için simya ile ilgilendiğini duyan dolandırıcılar, önce onunla yakın ilişkiye girerek bu sanatı kendisine öğreteceklerini söylemekte, sonra ona güya kendi yaptıkları altın parçalarını vererek bunları eritip çarşıda satmasını istemektedirler. Kurbanları, ellerinde paralarla dönünce de bu paraya ihtiyaçları olmadığını, çünkü nasıl olsa kendilerinin her istediklerinde yeniden altın yapabildiklerini söyleyerek onu inandırmaktadırlar. Daha sonra istismar başlamakta ve altın yapmak için gereken iksir, öğrenciliğe kabul ettikleri kişi tarafından aylar süren çaba ve yüklü harcamalarına rağmen bir türlü elde edilemediği için öğretime devam eden dolandırıcılar böylece onun sırtından uzun süre geçinmektedirler (s. 30).

Cevberî’nin eseri, o dönemdeki sosyal, kültürel, sınaî ve ilmî atmosferi yansıtması bakımından ve özellikle bazı bölümlerinde birinci elden ilgi çekici bilgiler sunması açısından ayrıca önem taşımaktadır. Kitabın Dımaşk’ta (1302), İstanbul’da (ts.) ve Kahire’de (1316 ve başka tarihsiz baskılar) titiz olmayan bazı neşirleri yapılmıştır. Stefan Wild tarafından Almanca tercümesiyle birlikte tenkitli neşri hazırlanan el-Muhtâr’ın (Bosworth, s. 16) bazı kısımları daha önce E. Wiedemann tarafından Almanca’ya çevrilmiş ve çeşitli periyodiklerde yayımlanmıştır (Sarton, II/2, s. 635). Cevberî’nin diğer iki eseri ise kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevberî, Kitâbü’l-Muhtâr fî keşfi’l-esrâr (Keşfü esrâri’l-muhtâlîn adlı anonim bir eserle birlikte), Kahire 1316/1898, s. 3-4, 9-14, 30; Brockelmann, GAL, I, 655; Suppl., I, 910; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 160; Sezgin, GAS, IV, 117; Sarton, Introduction, II/2, s. 635; C. E. Bosworth, “Jewish Elements in the Banū Sāsān”, Bibliotheca Orientalis, XXXIII, Leiden 1976, s. 289-294 (Medieval Arabic Culture and Administration içinde), London 1982, VI. Bölüm, s. 10-17; C. de Vaux, Le Penseurs de l’Islam, Paris 1921-26 → 1984, II, 385, 391; H. J. Abrahams, “Al-Jawbari on False Alchemists”, Ambix, XXXI, Cambridge 1984, s. 84-88; S. Wild, “al-Djawbarī, ʿAbd al-Rahīm”, EI² Suppl. (İng.), s. 250.

Sadettin Ökten

CEVDET PAŞA

(ö. 1823-1895)

XIX. yüzyılın ünlü Türk âlimi ve devlet adamı.

Kendi ifadesine göre hicrî 1238 yılı hıdrellezinden kırk gün önce (13-14 Receb 1238/26-27 Mart 1823) Bulgaristan'ın Lofça kasabasında doğdu. Asıl adı Ahmed olup Cevdet mahlasını İstanbul'da öğrenim gördüğü sırada şair Süleyman Fehîm Efendi'den almıştır (1843). Babası Lofça ileri gelenlerinden ve meclis âzasından "Istabl-ı Âmire pâyelisi" Hacı İsmâil Ağa, annesi yine Lofçalı Topuzoğlu hânedanından Ayşe Sümbül Hanım'dır. Bizzat kendisi, atalarından Kırkkiliseli (Kırklareli) Yularkıran Ahmed Ağa'nın Prut Savaşı'na (1711) katıldıktan sonra memleketine geri dönmeyerek Lofça'ya yerleştiğini ve zamanla Lofça'nın eşrafı arasına giren ailenin Yularkıranoğulları adıyla şöhret kazandığını söyler.

Küçük yaşta büyükbabası Hacı Ali Efendi'nin teşviki ve desteğiyle Lofça müftüsü Hâfız Ömer Efendi'den Arapça okuyarak öğrenim hayatına başlayan Ahmed, kısa zamanda İslâmî ilimlerle ilgili kitapları okuyacak derecede ilerleme gösterdi. Ardından kadı nâibi Hacı Eşref Efendi ve müftü Hâfız Mehmed Efendi'den çeşitli dersler aldı. Öğrenimini daha da ileri seviyeye götürmek için 1255 (1839) yılı başlarında büyükbabası tarafından İstanbul'a gönderildi. Burada kısa sürede ilmî muhitlerde kendini gösterdi; devrin meşhur âlimleri Hâfız Seyyid Efendi, Doyranlı Mehmed Efendi, Vidinli Mustafa Efendi, Kara Halil Efendi ve Birgivî Hoca Şâkir Efendi'nin derslerine devam etti. Ayrıca Miralay Nûri Bey ve Müneccimbaşı Osman Sâbit Efendi'den hesap, cebir, hendese gibi dersler gördü. Bir yandan tahsilini ilerletirken öte yandan ders vermek üzere bazı hocalardan icâzet aldı. Bu arada ilmî ve edebî cemiyetlere de girdi; devam ettiği İstanbul Çarşamba'daki Murad Molla Tekkesi'nin şeyhi Mehmed Murad Efendi'den Mesnevî okuyarak Farsça bilgisini derinleştirdi ve kendisine mesnevihanlık icâzeti verildi. Ayrıca Süleyman Fehîm Efendi'nin Karagümrük'teki konağına devam edip ondan Şevket ve Örfî divanlarını okudu; bir yandan da devrin tanınmış mutasavvıflarından Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin

sohbetlerine katıldı. Bu muhitlerde tasavvuf ve edebiyatın belli başlı eserlerini okuyarak

bilgisini ve kültürünü ilerlettiği gibi şiir ve edebiyat alanındaki eksikliklerini tamamlayıp edebî zevkini geliştirme imkânını buldu. Aynı yıllarda Sâmî ve Nef‘î’yi taklit ederek şiire, Veysî ve Okçuzâde’yi örnek alarak inşâya heves etti. Bu hevesle Reşid Paşa ve kapı yoldaşlarının şiirlerine tahmisler ve nazîreler söyledi. Fuad Paşa ile ortak gazeller yazdı ve Reşid Paşa’ya bazı kasideler sundu. Kendi ifadesine göre okuyup yazabilecek seviyede Arapça ve Farsça, anlayabilecek ölçüde Fransızca ve Bulgarca biliyordu. Ahmed Cevdet’in büyük bir ilim ve fikir adamı olarak yetişmesinde özel gayretlerinin önemli ölçüde tesiri olmuştur. Nitekim öğrenimi sırasında tatil zamanlarında bile sürekli kitap okuduğunu, sadece bayram günlerinde tatil yaptığını bizzat kendisi söylemektedir.

Öğrenim hayatından sonra devlet hizmetine, Ocak 1844’te Rumeli kazaskerliğine bağlı Premedi kazası kadılığı ile başladı. 29 Haziran 1845 tarihinde İstanbul müderrisliği ruûsunu aldı. 1848’de Sadrazam Mustafa Reşid Paşa’nın bir tâlimatını bildirmek üzere Bükreş’te bulunan Keçecizâde Fuad Efendi’nin (Paşa) yanına gönderildi. 10 Nisan 1849’da “hareketi hâriç” rütbesini aldı. 14 Ağustos 1850 tarihinde Meclisi Maârif-i Umûmiyye âzalığı ve dârülmuallimîn müdürlüğüne tayin edildi. Bu arada İstanbul’a dönen Fuad Efendi ile birlikte Bursa’ya gitti ve orada kaldığı kısa süre içinde onunla birlikte Kavâid-i Osmâniyye adlı kitabı ve Şirket-i Hayriyye’nin kuruluş nizamnâmesini hazırladı. İstanbul’a döndükten sonra 1851’de Encümen-i Dâniş üyeliğine seçildi. Yeniden kaleme aldığı Kavâid-i Osmâniyye’yi encümenin ilk eseri olarak Abdülmecid’e sundu. Bunun üzerine derecesi “hareketi altmışlı”ya yükseltildi. Ekim 1853 tarihli bir mazbata ile 1774-1826 devresi Osmanlı tarihini yazmakla görevlendirildi. 1854’te yazmaya başladığı tarihinin ilk üç cildini tamamladı ve padişaha takdim etti. Bunun üzerine kendisine “mûsıle-i Süleymâniyye” derecesi verildi. Şubat 1855’te vak‘anüvis tayin edildi. Bu görevi sırasında bir yandan tarihinin devamını yazarken bir yandan da geleneğe uyarak zamanın siyasî olaylarını anlatan Tezâkir-i Cevdet’i kaleme aldı. Vak‘anüvislik görevini 1865 yılına kadar yürüttü.

Devlet kademelerindeki bu yükselmenin yanı sıra ilmiye mesleğinde de

ilerleyerek 9 Ocak 1856'da mevleviyet derecesindeki Galata kadılığına getirildi; aynı yılın 9 Aralığında Mekke-i Mükerreme kadılığı, 21 Ocak 1861'de de İstanbul kadılığı pâyelerini aldı. 18 Mayıs 1861 tarihinde Rumeli teftişine çıkan Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Paşa'ya refakat ettikten kısa bir süre sonra İşkodra'da meydana gelen isyanı bastırmak üzere "me'mûriyyeti fevkalâde" ile görevlendirildi. İki ayda bu vazifesini başarıyla tamamladı. 1863'te Bosna eyaletini teftiş göreviyle ilgili hazırlıklarını yaparken 24 Haziran 1863 tarihinde Anadolu kazaskerliği pâyesine ulaştı. Bir buçuk yıl içinde Bosna'da gerekli ıslahatı gerçekleştirip masrafı bölge halkı tarafından karşılanmak üzere iki alay asker tanzimine de muvaffak oldu. Bu başarıları dolayısıyla o zamana kadar hiçbir ilmiye mensubuna verilmemiş olan ikinci rütbeden "nişân-ı Osmânî" ile mükâfatlandırıldı. Haziran 1864'te Kozan tarafına gönderildi. Derviş Paşa ile birlikte Fırka-i Islâhiyye'yi oluşturup Cebelibereket, Çukurova ve Kozan dağlarını dolaştı, altı ay içinde gerekli ıslahatı yaptı. Ancak onun bu başarıları kendisini çekemeyenlerin harekete geçmesine yol açtı; hatta şeyhülislâmlığa getirilecekken ilmiye sınıfından mülkiyeye nakline karar çıkarıldı ve 13 Ocak 1866'da kazaskerlik pâyesi vezârete çevrildi. "Efendi"likten alınıp "paşa"lığa geçirilmesi şeklindeki bu sınıf değişikliğinin onu gücendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim memurların hal tercümelerinin kaydedildiği Sicill-i Ahlâk'ta (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 47) kendisine yapılan bu haksızlık karşısında duyduğu üzüntüyü ifade etmektedir.

Ahmed Cevdet Paşa bundan sonra Maraş, Urfa, Zor sancakları ve Adana eyaletinin birleştirilmesiyle oluşturulan Halep valiliğine tayin edildi; iki yıl süren bu görevi sırasında yeni valiliğin teşkilâtlanmasını gerçekleştirdi. 1868'de kendisine, Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin ikiye ayrılmasıyla teşkil edilen Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye başkanlığı verildi. Divanın nezârete çevrilmesi üzerine Adliye nâzırı oldu ve bu dönemde nizamî mahkemeler teşkilâtını kurarak bununla ilgili kanun ve nizamnâmeleri hazırladı.

Cevdet Paşa'ya şöhret kazandıran gelişmelerden biri de onun tarafından ortaya atılan, Hanefî fıkhına dayalı bir kanun kitabının hazırlanması gerektiği düşüncesidir. Nitekim bu düşüncesi kabul edilerek Bâbıâli'de teşkil edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'nin reisliğine getirildi. Devrin önde gelen fıkıh âlimlerinin de yer aldığı bu cemiyet Mecelle'nin ilk

dört kitabını yayımlamaya muvaffak oldu. Beşinci kitabın hazırlığı biterken Cevdet Paşa reislikten azledilerek Bursa valiliğine tayin edildiyse de birkaç gün sonra bu görevinden de alındı (1870). Bu arada cemiyet başkanlığına Gerdankıran Ömer Efendi getirildi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti de Bâb-ı Meşîhat'a nakledildi. Ancak cemiyetin "Kitâbü'l-Vedîa" adıyla çıkardığı altıncı kitabın büyük tenkitlere uğraması üzerine 24 Ağustos 1871'de Cevdet Paşa'ya yeniden Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti ile Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi başkanlıkları verildi. Mecelle'nin sekizinci kitabı hazırlandığı sırada Maraş valiliğine tayin edildiyse de on sekiz gün sonra bu defa Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye üyeliği ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti başkanlığına tayin edilerek tekrar İstanbul'a alındı (6 Ağustos 1872). Kısa bir süre sonra Şûrâ-yı Devlet üyesi, ardından da Evkaf nâzırı oldu (1873). Aynı yılın ortalarına doğru Maarif nâzırlığına getirildi. Nâzırlığı zamanında ilkokullardan yüksek okullara kadar her seviyede ders programları yapıldı, yeni bir elifbâ cüzü hazırlanarak bastırıldı. Nuruosmaniye Camii avlusunda modern usullere göre "ibtidâiyye" adıyla bir ilkokul açıldı. Dârülmuallimîn teşkilâtı sıbyan, rüşdiye ve idâdî olmak üzere üç dereceye ayrılarak yeniden düzenlendi. Kendisi de Kavâid-i Türkiyye, Mi'yâr-ı Sedâd ve Âdâb-ı Sedâd adını taşıyan üç okul kitabı yazdı. Kısas-ı Enbiyâ adlı eserinin üç cüzünü de bu arada tamamlayarak bastırdı.

1874'te Şûrâ-yı Devlet başkan vekilliğine getirilen Cevdet Paşa, Mecelle'nin on ikinci kitabını da hazırlatmıştı. 2 Kasım 1874 tarihinde Yanya valiliğine, 1875'te de önce Maarif nâzırlığı ve kısa bir süre sonra da Adliye nâzırlığına getirildi. Bu sonuncu görevi sırasında Ticaret Nezâreti bünyesindeki ticaret mahkemelerini Adliye Nezâreti'ne bağladı. Bu arada Bulgaristan'da görülen isyan belirtileri

üzerine 1876'da Rumeli teftişiyle görevlendirildi; Edirne ve Filibe yoluyla Sofya'ya gitti; döndüğünde nâzırlıktan azledilip Suriye valiliğine tayin edildiyse de daha Suriye'ye varıp görevine başlamadan üçüncü defa Maarif nâzırlığına getirildi. Bir müddet sonra yeniden Adliye nâzırlığına tayin edildi. Bu sırada on altıncı kitabı da bastırarak Mecelle'yi tamamladı. İbrâhim Edhem Paşa sadrazam olunca 1877 yılında Dahiliye nâzırlığına getirildi. Nâzırlığı sırasında mülkiye memurlarının hal tercümelerinin kaydedildiği Sicill-i Ahvâl Defteri'ni tanzim ettirdi. Aynı yıl içinde Evkaf

nâzırlığına naklen tayin edildi. 1878’de Suriye valisi olarak Şam’a gitti. Bu arada Kozan’da Kozanoğlu Ahmed Paşa tarafından çıkarılan isyanı bastırmakla görevlendirildi. Ancak isyanın bastırılması sırasında Şam valiliğine Midhat Paşa’nın tayin edilmesi üzerine açıkta kaldı ve görevini tamamladıktan sonra İstanbul’a döndü. Yolda Ticaret nâzırlığına tayin edildiği haberini aldı. Haziran 1879’da Tunuslu Hayreddin Paşa’nın sadâretten istifası üzerine on gün müddetle sadrazamlığı vekâleten yürüttü ve Meclisi Mahsûs-ı Vükelâ’ya başkanlık yaptı. Said Paşa başvekil olunca tekrar Adliye nâzırlığına getirildi. Bu defaki Adliye nâzırlığı sırasında 26 Haziran 1880’de açılan Mektebi Hukuk’ta usûl-i muhâkeme-i hukukıyye, belâgat-ı Osmâniyye ve ta‘lîm-i hitâbet derslerini verdi. Ahmed Vefik Paşa’nın başvekil olması üzerine 30 Kasım 1882’de Adliye nâzırlığından ayrıldı ve üç buçuk yıl resmî görevlerden uzak kaldı. Bu sırada tarihini tamamladı, Kavâid-i Osmâniyye’nin eksiklerini ikmal etti.

Cevdet Paşa son olarak Server Paşa’nın vefatı üzerine 11 Haziran 1886 tarihinde beşinci defa Adliye nâzırlığına getirildi. Ancak Sadrazam Mehmed Kâmil Paşa ile aralarında çıkan anlaşmazlık sebebiyle bir süre sonra ayrılmak zorunda kaldı. 10 Mayıs 1890’da II. Abdülhamid onu Meclisi Âlî’ye tayin etti. Cevdet Paşa bundan sonraki hayatını ilmî çalışmalarına ve çocuklarına ayırdı. Kısa bir hastalıktan sonra 26 Mayıs 1895’te Bebek’teki yalısında vefat etti ve Fâtih Sultan Mehmed Türbesi hazîresine defnedildi.

Tanzimat devrinin önde gelen şahsiyetlerinden olan Cevdet Paşa, son asır Türk-İslâm ilim âleminin mümtaz simalarından biridir. Ahmed Cevdet büyük bir devlet adamı olduğu kadar aynı zamanda tarihçi, hukukçu, mütefekkir, edip, eğitimci ve sosyologdur. Henüz genç bir medrese talebesiyken olağan üstü zekâsı, çalışkanlığı, bilgisi ve isabetli tahlilleriyle hocalarının dikkatini çekmiş, zaman zaman onlarla ilmî meselelerde tartışmalara girmiştir. Genç yaşta İslâmî ilimlerle birlikte Arapça ve Farsça’yı çok iyi bir şekilde öğrenirken Emîn Efendi adlı bir kişiden Fransızca dersleri de aldı. Bu ona kısmen Batı tarih kitaplarını ve kanunlarını okuma ve anlama imkânını vermiştir.

Cevdet Paşa medeniyeti cemiyet hayatının gereği olarak kabul etmekteydi. Ona göre insan doğuştan medeniyete yatkındır. İnsanoğlunun medenî

hayata geçiş sürecinde toplumlar arasında bazı basamak farkları doğmuştur. Böylece medeniyet, toplumların göçebelik ve yerleşik durumundan sonra üçüncü ve son merhalesini oluşturur. Bu merhaleye ulaşmanın temel şartı insanların kemale erdirilmesidir ki bu da ancak eğitim ve öğretimle mümkündür. Cevdet Paşa bu husustaki çalışmalarını başlıca üç noktada yoğunlaştırmıştır. a) Yeni eğitim ve kültür kurumlarının açılması. b) Her derecedeki okullar için yeni ders kitaplarının hazırlanması ve yayın faaliyetlerinin arttırılması. c) Türkçe'nin bilim dili haline getirilmesi. Cevdet Paşa nâzırlıkları döneminde bu konularda önemli kararlar almış ve üstün başarılar elde etmiştir. Nitekim Encümen-i Dâniş'in teşkilinde büyük katkılarda bulunmuş, dârülmuallimîn yönetmeliği onun müdürlüğü zamanında düzenlenmiş ve 1872'de İstanbul'da ilk idâdî de onun Maarif nâzırlığı sırasında açılmıştır. On iki ciltlik Târîh-i Cevdet'ini devrine göre sade bir dille yazmış olması, onun dilde sadeliğe verdiği önemin bir sonucudur. Ayrıca okullarda okutulmak üzere modern metotlara göre Türkçe ders kitapları hazırlamıştır. Öte yandan Türkçe'nin ilim dili olamayacağını iddia edenlere bir cevap olmak üzere Takvîmü'l-edvâr adını verdiği risâlesini bastırarak herkese Türk diliyle de güzel eserler yazılabileceğini göstermiştir (Tezâkir, IV, 110).

Cevdet Paşa, Osmanlı kurum ve kuruluşlarına yeniden şekil verilmesi konusundaki farklı fikirlerin hız kazandığı bir dönemde, gelenekçi Türk-İslâm Doğu kültürü ile yenilikçi Batı arasında senteze varmaya çalışmış bir şahsiyettir. Osmanlı müesseselerinin İslâmî esaslara dayandığını dikkate alarak Batı devletleriyle Osmanlı Devleti'nin farklı din ve medeniyetlerden doğduğunu, bu sebeple de her yönden Batılılaşma'nın hem yanlış hem de imkânsız olduğunu düşünmüş, sonuç olarak Batı taklitçiliğine ve maddeci felsefeye şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak bütün icraatında Osmanlıcı-İslâmcılığı sürdürmekle birlikte metotta yenilikçiliği benimsemiş, Batı'nın pozitif bilimler, teknik ve yönetim alanlarındaki üstünlüğünü kabul ederek bu alanlarla ilgili Osmanlı müesseselerinin Batı tarzında ıslahını savunmuştur. Avrupa kanunlarının ve kurumlarının olduğu gibi alınmasına karşı çıkan Cevdet Paşa İslâmî geleneklerin korunması gerektiğini söylemiş ve bir kısım devlet ileri gelenlerinin Fransız kanunlarının tercüme edilip alınması yönündeki görüşlerine karşı çıkarak (Ma'rûzât, s. 199-200) Mecelle'nin hazırlanmasında en önemli rolü oynamıştır.

Cevdet Paşa'ya göre İslâm dini herkese hak ettiği hürriyeti verdiği için İslâm dünyasında Batı'daki gibi bir hürriyet mücadelesi vuku bulmamış, buna karşılık adaletin tesisi gayretleri ön plana geçmiştir. Cevdet Paşa, devletin ve hükümetin ancak İslâmî esaslara uymakla fitne, fesat ve zulmü önleyebileceğini düşünmektedir. Aynı sebeple gayri müslimlere de "şer'-i şerif"e uygun muamele edilmesini istemiştir. İslâm'daki bu eşitlik-adalet uyumundan dolayı Avrupa'daki sınıf çatışmaları, feodalite, sömürü ve zulüm Osmanlı toplumunda görülmemiştir.

Cevdet Paşa'nın millet anlayışı ise İslâm geleneğine uygun olarak müslüman milletlerin siyasî birlik ve bütünlüğünü temsil eden Osmanlılık temeline dayanmaktadır. Milliyet karşılığı olarak "kavmiyet"i kullanır ve bunun Fransız İhtilâli'nden sonra bulaşıcı bir hastalık gibi Avrupa'da yayıldığını söyler (Târih, I, 169). Vatan fikri konusunda da muhafazakârdır. Vatan mefhumunun müslüman halk arasında Avrupa'da olduğu gibi rağbet bulamayacağını, bunun yerine dinin daha tesirli olacağını savunur. Ona göre Osmanlı'nın asıl büyüklüğü hilâfet ve saltanatın birleştirilmesinden doğmuştur. Devleti devlet yapan esas unsur İslâmiyet'tir. Cevdet Paşa ayrıca meşrutiyet idaresine de karşı çıkar. Nitekim I. Meşrutiyet'in ilânı ve Meclisi Meb'ûsan'ın kapatılması sırasında Sultan Abdülhamid'in siyasetini desteklemiş ve Adliye nâzırı sıfatıyla Midhat Paşa'nın Yıldız Mahkemesi'ndeki yargılanmasında önemli rol oynamıştır.

Cevdet Paşa iktisadî hayatta liberalizmi benimsemekle birlikte devletin kalkınması için kapitülasyonların kaldırılması gerektiğini savunmuş, iş hayatında müslümanların da anonim şirketler kurmasını teklif etmiştir.

Tarihçiliği. Cevdet Paşa, pek çok vasfı yanında özellikle tarihe dair eserleriyle klasik Osmanlı tarihçiliğine yeni bir bakış açısı getirmiş; tarihçilik, tarih felsefesi ve metodolojisi bakımından da eski vak'anüvis tarihlerinden farklı yeni bir anlayışın yolunu açmıştır. Osmanlı tarihçiliğinin klasik geleneğine şeklen bağlı görünmek ve İslâm tarihçiliğinin "ilmî tarihçilik" ekolünü takip etmekle birlikte bunun belâgata önem veren İran tarzı edebî tarihçilikle âhenkli bir terkibini gerçekleştirmiştir. Böylece bir bakıma Kâtib Çelebi ve Müneccimbaşı gibi aynı terkibi yapmış olan tarihçi neslin son temsilcisi olmuş, eski ile yeni tarihçilik anlayışı arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Cevdet Paşa tarih felsefesi ve metodolojisinde

geniş ölçüde, bir kısmının tercümesini yaptığı İbn Haldûn'un Mukaddime'sinin tesirinde kalmıştır. Bundan dolayı A. Hamdi Tanpınar onu "İbn Haldûn'un son şâkirdi" sayar. Ayrıca talebesi Selim Sâbit'e, fikrî dünyasının gelişmesinde Michelet, Taine, İbn Haldûn, İbn Teymiyye, Zehebî, Alman tarihçisi Hammer, İngiliz tarihçisi Buckle ve Macaulay, Fransız âlimi Montesqieu'nun etkisi olduğunu belirtmiştir. Cevdet Paşa'nın Batılı müelliflerden ne ölçüde faydalandığı tartışmalı ise de İbn Haldûn'un görüşlerinin onun tarihçilik anlayışında önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim İbn Haldûn'un asabiyet* prensibini Osmanlı Devleti'ne uygulayarak bu devleti "Türklüğe mahsus olan sıfât-ı sâbite-i memdûha ile şecâat ve diyânet-i Arabiyyeyi cem' etmiş bir cem'iyyet-i cemîle" şeklinde tanımlar (Târih, I, 29). Cevdet Paşa, İbn Haldûn'un "beş tavır" nazariyesini Kâtib Çelebi, Müneccimbaşı, Naîmâ gibi Osmanlı tarihçilerine benzer bir anlayışla nakletmiş ve her devlet gibi Osmanlı Devleti'nin de kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve çöküş safhalarından geçeceğini, ancak beşinci tavrın tıpkı diğer Osmanlı tarihçilerinin söylediği gibi değiştirilebileceğini belirtmiştir. Böylece tarihte mutlak bir determinizme inanmamakla İbn Haldûn'dan ayrılmıştır. Osmanlı Devleti'nin gerilemesini yükseliş döneminde sınırların fazla genişlemiş olmasına bağlamış, tıpkı Naîmâ gibi, uzağı gören devlet adamları sayesinde devletin ömrünün uzatılabileceği, hatta yeniden canlandırılabileceği fikrini benimsemiş, "değişmez muayyeniyet" yerine "iradeci" görüşe taraftar olmuştur. Bir bakıma Mukaddime'den düşünme mantığı alan Cevdet Paşa'nın telif modeli olarak da İbn Haldûn'un eserlerinden etkilendiği, Tezâkir ile et-Tarîf arasındaki muhteva benzerliğinden anlaşılmaktadır.

Cevdet Paşa tarihini yazarken kaynak eserleri ve diğer tarih malzemelerini topladıktan sonra bunları titizlikle değerlendirmiş, yeri geldikçe eski tarihleri ve tarihçileri ciddi şekilde tenkit etmiştir. Meselâ tarihçi Edîb'i hükümlerinde sübjektif davranmak ve ölçüsüz tahminlerde bulunmakla, Enverî ve Âsım Efendi'yi yeteri kadar ilmî titizlik göstermemek ve çelişkili bilgiler vermekle suçlamış, Şânîzâde'nin taraflı davrandığına ve doğru olmayan nakiller yaptığına işaret etmiştir. Kaynak seçimi ve bunları kullanmadaki titizliği yanında olayların sadece cereyan şekillerini aktarmakla yetinmeyip aralarındaki sebep-sonuç bağlarını ortaya koyarak anlatmaya çalışmıştır. Özellikle kurumların bozuluş sebeplerine önem verip bu bozulmanın tahliline girişmiştir. Böylece müessese tarihine dair ilk

denemeyi gerçekleştirdiği gibi olayların meydana gelişinde farklı bir yaklaşımı yakalamaya çalışmıştır.

Tarihin her şeyden önce bir merak konusu olduğunu belirten Cevdet Paşa, tarihi mütalaa etmenin faydasının bir olayın şu tarihte şöyle olduğunu bilmekten ibaret olmadığını belirtir. Ona göre tarih, büyük ve önemli olayların meydana geldiği gibi güçlü bir muhakeme ile ifade edilmesinden ibarettir. Bu ise eğitim ve telkin bakımından önem kazanmaktadır. Ancak küçük olaylar ve önemsiz gibi görünen faktörler de mutlaka hesaba katılmalıdır. Çünkü olayların sebebini araştırmada bunlar da etkili olabilir ve bu husus tarih ilminin asıl görevidir. Bütün olaylar birbirini takip eden gelişmelerin birer sonucudur. Ayrıca tarih devletin nizamının korunması için de önemlidir. Hatta Cevdet Paşa bazı ulemânın, geçmişteki usullerin yeni döneme uygulanması açısından da tarihin öğrenilmesi gereken bir ilim olduğu fikrine katılır.

Cevdet Paşa'nın öncü rollerinden birini de Avrupa tarihine ait değerlendirmeler teşkil eder. Osmanlı tarihi çerçevesinde Avrupa'nın iyi tanınması ve hadiseler üzerinde Batı'daki gelişmelerin etkileri onun için önem kazanır. Avrupa'daki olayları ve kurumları sağlam bir şekilde kavradığı, bunları ifade berraklığı ile nakletmesinden de anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin çözülüşünü XVII. yüzyıldan başlatan Cevdet Paşa Tanzimat devri ideolojisiyle uyum içindedir ve devletin restorasyona değil reforma ihtiyaç duyduğu fikrinde olan kesimin görüşlerini benimsemiştir. Bu bakımdan Doğu-Batı mukayesesi, medeniyet tarihçiliği yapan Cevdet Paşa için önemlidir. Hatta tarihî çağlar bile onu ilgilendirmiş, Avrupa'nın zamanlama ölçülerinin İslâm tarihine uymayacağını belirterek bunun Doğu için İslâm öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılması gerektiğini, İslâm dininin ve hukukunun tarihi kendi şartlarına göre biçimlendirdiğini yazmıştır. Fransız İhtilâli'ni tahlil eden ve sonuçları üzerinde duran Cevdet Paşa, anayasasız ve ihtilâlsiz gelişen İngiltere parlamentosu ve rejimi taraftarıdır. Osmanlı Devleti'nin başlıca hasmı durumundaki Rusya'yı çok iyi tanıdığı ve bu konuya özel bir ilgi duyduğu, Viyana sefiri Sadullah Paşa'ya yazdığı mektubundan anlaşılmaktadır. Burada I. Petro ile II. Mahmud'un reformları arasında yaptığı mukayese, onun tahlil gücü hakkında fikir verebilecek değere sahiptir. İngiltere'de inkılâbın asil sınıfın zorlaması ve halkı yanına alması ile, Fransa'da halkın ayaklanması ile gerçekleşirken Rusya'da ve

Osmanlılar’da tepeden geldiğini belirtir. Bütün bunlar onun tarihi bir bütünlük içerisinde ele aldığını gösterir (ayrıca bk. TÂRÎH-i CEVDET).

Hukukçuluğu. Cevdet Paşa, devlet adamlığı ve tarihçiliğinin yanı sıra aynı zamanda Tanzimat döneminin önemli hukukî düzenlemelerini yapan bir hukuk adamıdır. Bu dönemde hazırlanan kanunların ve kurulan müesseselerin önemli bir kısmı onun imzasını taşımaktadır. Bu sebeple Bernard Lewis’in onun hakkında kullandığı “dâhi hukuk adamı” ifadesi (Modern Türkiye’nin Doğuşu, s. 122) mübalağalı sayılmaz.

Öğrenimi sırasında İslâm hukuku alanında özel olarak çalışmamışsa da üstün kabiliyeti ve okumaya düşkünlüğü sayesinde fıkıh ağırlıklı medrese tahsilinden fazlasıyla faydalanmış, Lofça’da iken Halebî ve Mültekaa gibi Osmanlılar’ca büyük önem atfedilen fıkıh kitaplarını okumuş, kendi ifadesiyle “ulûm-ı şer‘iyyede biraz mümârese kesbetmişti”. Daha çok genç iken bir süre müsevvidlik yapmış, Lofça müftüsünce verilen fetva müsveddelerini kaleme almıştır. Tanzimat’ın ilân edildiği yıl İstanbul’a gelerek medrese öğrenimine burada devam ederken gerek zekâsının parlaklığı gerekse çalışkanlığı sayesinde ilim muhitlerinde kısa sürede tanınmıştır. Nitekim Sadrazam Mustafa Reşid Paşa meşihattan, yapacağı düzenlemelerin şer‘î yönünü aydınlatmak üzere bir ilim adamı istediğinde, “arzuya muvafık meşihattan gönderilen zat” denilerek kendisine

Cevdet Efendi takdim edilmiştir. Yirmi dört yaşında Mustafa Reşid Paşa’nın yakın çevresine dahil olması ve bu çevrede Batılılaşma yanlılarının fikirlerinden istifade etmesi, İslâm-Osmanlı ve Batı kültürlerinin faydalı bir sentezini yapabilmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Şekilde kısmen Batılı, fakat özde daima İslâm’a bağlı kalarak hukuk sahasında daha sonra ortaya koyduğu çalışmalar onun gerçekten “arzuya muvafık zat” olduğunun delilidir.

Cevdet Paşa’nın Tanzimat döneminde hukukla ilgili en önemli eserleri, hazırlamış olduğu kanun ve nizamnâmelerle tesis ettiği hukuk kurumlarıdır. Bu alandaki ilk hizmetleri, 1850’de dârülmuallimîn müdürü ve Meclisi Maârif âzası olmasıyla başlar. Bu görevlere geldikten sonra hem dârülmuallimîn nizamnâmesini hem de bu dönemde Meclisi Maârif’çe hazırlanan bütün nizamnâmeleri bizzat o kaleme almıştır. Bu hizmetlerinde

göz doldurması, kanun ve nizamnâme kaleme almada belirli bir tecrübe ve meleke kazanması sebebiyle, 1855'te Osmanlı medenî kanununu hazırlaması düşüncesiyle kurulan Metn-i Metîn Komisyonu'na üye seçilmiştir. Bu dönemde gerek adı geçen komisyondaki görevinin icabı, gerekse bu sırada tayin edildiği Galata kadılığı dolayısıyla fıkıhla daha yakından ilgilenmeye başlamıştır. Ancak Metn-i Metîn teşebbüsü başarıya ulaşmamış, kurulan komisyon satım akdini konu edinen ve bugün elde bulunmayan "Kitâbü'l-Büyû'"u kaleme aldıktan sonra çalışmalarına son vermiştir. Buna rağmen Cevdet Paşa'nın bu çalışmadan daha sonra hazırlayacağı Mecelle için tecrübe kazanmış olduğu söylenebilir.

Cevdet Paşa kısa bir süre sonra henüz otuz beş yaşında iken Meclisi Tanzîmat üyesi oldu (1857). Tanzimat devrinde hazırlanması düşünülen kanun ve nizamnâmeleri kaleme almakla görevli bu meclise Cevdet Paşa'nın üye olması, hem meclis hem de kendisi için çok verimli olmuştur. Bu dönemde Meclisi Tanzîmat'ça hazırlanan bütün kanun ve nizamnâmeler Cevdet Paşa'nın kaleminden çıkmıştır. Onun meclisteki ilk çalışması 1274 (1858) tarihli Ceza Kanunnâmesi üzerine olmuş ve kendisinden önce hazırlık çalışmaları başlayan kanunun kaleme alınmasında emeği geçmiştir.

Bu kanunnâmenin tamamlanmasından sonra Cevdet Paşa'nın bu defa Meclisi Tanzîmat tarafından hazırlanması kararlaştırılan Arazi Kanunnâmesi için kurulan komisyona başkan olduğu görülmektedir. Onunla birlikte Tahsin, Ârif ve Mehmed Rüşdü efendilerden oluşan komisyonun hazırlamış olduğu 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnâmesi, Tanzimat döneminin iki orijinal kanunundan biridir ve gerek dilinin sadeliği gerekse kanun tekniği bakımından devrinde hazırlanmış kanunların en başarılı örneklerindendir (bk. ARAZİ KANUNNÂMESİ). Ancak Cevdet Paşa sadece kanunu hazırlamakla kalmamış, daha sonra bununla ilgili olarak Tapu Nizamnâmesi, Tapu Senedâtı Hakkında Tâlimat ve Tapu Senedâtı Hakkında Târifnâme'yi de kaleme almıştır. Ebü'l-Ulâ Mardin'e göre 100 yıla yakın bir süre hukuk fakültelerinde okutulan ve tenkitçi nazarla incelenen Arazi Kanunnâmesi ve ilgili nizamnâmelerin eksiklik kabul edilecek noktalarının yok denecek kadar az olduğu görülmüştür (Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, s. 41).

Daha sonra Meclisi Tanzîmat'ça yine o dönemde düzenlenen ve tam

sayısının tesbiti hayli zor olan çok sayıda kanun ve nizamnâme de meclis adına Cevdet Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Ardından bütün bu kanun ve nizamnâmeleri Düstur adı altında bir kitapta toplayan Cevdet Paşa, böylece bugün beşinci tertibi yayımlanmakta olan ve hukuk mevzuatını bir araya toplayan bu eserin ortaya çıkmasında en önemli rolü oynamıştır (bk. DÜSTUR).

Cevdet Paşa'nın Meclisi Tanzîmat'taki çalışmalarından sonra hukuk alanında en önemli hizmeti Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulmasında görülür. 1860 tarihli Ticaret Kanunnâme-i Hümâyunu'na eklenen bir zeyil ile İstanbul ve taşrada ticarî davalara bakmak üzere ticaret mahkemeleri, 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi ile de kaza, sancak ve vilâyetlerde ceza ve hukuk davalarına bakmak üzere nizamiye mahkemeleri kurulmuştu. 1868 yılında bu mahkemelerin temyiz mercii olarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye kuruldu. Bu tarihe kadar Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye adıyla faaliyet gösteren meclis Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye olarak ikiye ayrıldı. Bugünkü Danıştay'ın ilk şekli olan Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına Midhat Paşa, Yargıtay'ın ilk şekli olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına da Cevdet Paşa getirildi. Cevdet Paşa, bir taraftan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nizamnâmesini bizzat kaleme alırken ve divanın sağlam hukukî esaslar üzerine kurulması için gayret gösterirken diğer taraftan divan üyelerinin bilgili ve dirayetli hukukçular arasından seçilmesi için çalıştı. Bu arada böyle bir mahkemenin faaliyete geçmesinin özellikle ilmiye sınıfında tepki doğurabileceğini düşünerek bunu önlemek maksadıyla, Celâleddin ed-Devvânî'nin şer'iyye mahkemeleri yanında mezâlim* mahkemelerinin de kurulabileceğini savunan Dîvân-ı Mezâlim'e dair risâlesini tercüme edip divanın umumi bir toplantısında okudu.

Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâmesi, özellikle hâkimlerin azledilemeyeceği hükmünü getirmesiyle dikkati çekmektedir. Bu hüküm, Osmanlı Devleti'nde asırlarca uygulanmış olan belirli sürelerle hâkim tayini uygulamasına tam bir aykırılık teşkil etmektedir. Cevdet Paşa, mahkemelerde adaletin icrası bakımından hâkimlerin belli bir süre ile sınırlı olarak tayinlerinin mahzuru ve dolayısıyla hâkim teminatının lüzumu üzerinde ısrarla durmuş, 1872'de sadârete takdim ettiği bir lâyihada da şer'iyye ve nizâmiye mahkemelerindeki hâkimlerin azledilmemeleri gerektiğini önemle vurgulamıştır. Cevdet Paşa daha sonra Dîvân-ı Ahkâm-ı

Adliyye’nin iç nizamnâmesini de hazırladı ve bu kurumu biri temyiz diğeri istînaf olmak üzere iki mahkeme halinde teşkilâtlandırdı. Bu dönemde, Cevdet Paşa’nın gerek mahkemenin düzenlenişi gerekse üyelerin seçilişinde büyük gayret ve titizlik göstermesi sayesinde önemli bir gelişme olarak sistematik temyiz usulü Osmanlı hukukuna girmiştir. Cevdet Paşa çok sonraları 15 Temmuz 1887 tarihli bir geçici kanunla divana bir de istida dairesi ekleyerek Osmanlı yargıtayının kuruluşunu tamamlamıştır.

Cevdet Paşa, yeni kurulan nizâmiye mahkemeleri hâkimlerine ilâmları kaleme almada kolaylık olmak üzere Cerîde-i Mehâkim adıyla bir de mecmua çıkararak burada her derecedeki mahkeme ilâmları için örnekler yayımlamıştır.

Bugünkü hukuk fakültelerinin nüvesi sayılabilecek Mektebi Hukuk 1880’de onun Adliye nâzırlığı döneminde açılmıştır. 1286 (1869) tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi’nde İstanbul Dârülfünunu’nun şubelerinden birinin hukuk şubesi olacağı belirtilmişti (md. 80). Ancak o tarihlerde dârülfünun açılamadığından bu proje gerçekleşmedi ve bu boşluğu doldurmak için Mektebi Hukuk’un açılmasına karar verildi. Hazırlıkları daha

önce başlayan bu okulda ilk dersi, hem Adliye nâzırı hem de mektebin hocalarından biri olması sıfatıyla Cevdet Paşa vermiştir. Mektebi Hukuk II. Meşrutiyet’in ilânından sonra dârülfünunun bir fakültesi olarak öğretim faaliyetini sürdürmüştür.

Cevdet Paşa’nın İslâm ve Osmanlı hukukuna kazandırdığı en önemli eser şüphesiz Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’dir. Metn-i Metîn teşebbüsünden on üç yıl sonra ortaya çıkan eser, bütün İslâm devletlerinde İslâm hukuku alanında hazırlanan ilk kanun olma özelliğine sahiptir. Cevdet Paşa’nın bu kanunun ortaya çıkmasındaki rolü, Mecelle’yi hazırlayan heyetin başkanı sıfatıyla sadece kanunun hazırlanmasından ibaret değildir. Bu noktaya gelmeden önce Fransız medenî kanununun alınmasını isteyenlere ve bu arada en başta Sadrazam Âlî Paşa ile Fransız büyükelçisi De Bourée’ye karşı vermiş olduğu mücadele sonunda Code Civile’in iktibası yerine millî bir kanunun hazırlanması fikrini kabul ettirmesi ve bu fikre sonuna kadar sahip çıkarak Mecelle’nin tamamlanmasını sağlaması en az telifindeki

emeği kadar önemlidir (bk. MECELLE-i AHKÂM-ı ADLİYYE).

Mecelle her ne kadar bir heyet (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti) tarafından hazırlanmışsa da gerek eserin hazırlanmaya başlanmasında ve tamamlanmasında gerekse maddelerinin kaleme alınmasında en büyük pay Cevdet Paşa'ya aittir. Kendisine karşı oluşan muhalefetin etkisiyle dördüncü kitabın tamamlanmasından sonra bir süre cemiyetten uzaklaştırılmış ve "Kitâbü'l-Vedîa" onun yokluğunda hazırlanmışsa da bu kitabın hem kanun tekniği hem de getirmiş olduğu hükümler bakımından büyük eksiklikler taşıdığı görülmüştür. Bunun üzerine tekrar Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti'nin başına getirilen Cevdet Paşa, "Kitâbü'l-Vedîa"yı toplatarak yerine "Kitâbü'l-Emânât"ı kaleme almıştır. İki kitabın karşılaştırılması, Cevdet Paşa'nın Mecelle'ye katkısını ortaya çıkarması bakımından önemlidir.

Mustafa Reşid Paşa'nın etkisiyle elden geldiğince sade bir dil kullanmayı tercih eden Cevdet Paşa, gerek Arazi Kanunnâmesi ve Mecelle, gerekse kaleme almış olduğu diğer kanun ve nizamnâmelerle Türk hukuk dilinin oluşmasında önemli bir role sahiptir.

Mecelle'nin hazırlanmasından sonra Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti bir de Usûl-i Muhâkemât-ı Hukukıyye kanun tasarısı hazırlamışsa da Adliye Nezâreti tarafından kanun üzerinde bütünlüğünü bozacak ölçüde değişiklik yapıldığından cemiyet bununla daha sonraki safhalarda ilgilenmemiştir. Mecelle'nin eksik kitaplarını tamamlamayı hedefleyen cemiyet bu hedefe ulaşmadan kapatılmıştır. Cevdet Paşa'nın bundan sonra hukuk alanında dikkate değer bir çalışması olmamıştır.

Yanya'da vali iken Mecelle çalışmalarına katkıda bulunmak için kaleme aldığı ve "bey' bi'l-vefâ"yı konu edinen Risâle-i Vefâ bir yana bırakılırsa Cevdet Paşa'nın hukuk alanında yazılmış müstakil eseri yoktur. Âli Ölmezoğlu, Cevdet Paşa'nın Şerh-i Kitâbü'l-Emânât adlı bir çalışmasından bahsediyorsa da (İA, III, 122) bu eser Ahmed Cevdet Paşa'ya değil İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet'e aittir (Özege, IV, 1649). Hayatının en verimli dönemlerini müfettişlik, valilik, meclis üyelikleri ve muhtelif nezâretlerde nâzırlık gibi çok çeşitli devlet görevlerini ifa etmek, tarih,

edebiyat, mantık, matematik alanlarında muhtelif eserler yazmakla geçiren, kurduğu mahkemeler ve kaleme aldığı kanunlarla Osmanlı hukukuna yeni bir yapı kazandıran Tanzimat döneminin bu dâhi hukukçusu, hukuk alanındaki mesaisini kanun ve nizamnâme yazmaya hasretmiş, bu yoğun çalışmalar içerisinde ayrıca hukuk kitabı yazmaya fırsat bulamamıştır.

Eserleri. 1. Târîh-i Cevdet*. Osmanlı tarihinin 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar olan dönemini ihtiva etmektedir. On iki cilt olan eserin kaynakları arasında vak'anüvis tarihleri, sefâretnâmeler, özel tarihler, arşiv kayıtları, resmî tezkireler ve kendi hâtıraları bulunmaktadır. Eserde diğer vak'anüvis tarihlerinden farklı olarak Avrupa tarihine de önemli bir yer ayrılmıştır. Otuz yılda tamamlanan Târîh-i Cevdet'in çeşitli tertip ve baskıları vardır. Bunlardan birincisi, ilk üç cildi 1270-1273'te (1854-1857) basılmış ve 1301'de (1884) tamamlanmış olanıdır. İkincisi, Cevdet Paşa'nın bazı ekler ve düzeltmeler yapmak suretiyle Matbaa-i Osmâniyye'de 1309'da (1891) yapılan baskısıdır ki buna "tertîb-i cedîd" adı verilmektedir. 2. Tezâkir. Cevdet Paşa'nın vak'anüvisliği zamanında (1855-1865) bizzat kendisinin de içinde bulunduğu olaylara dair tuttuğu notlardan teşekkül eden bir hâtırat niteliği taşımaktadır. Cevdet Paşa bu notları kendisinden sonra vak'anüvis olan Ahmed Lutfi Efendi'ye tezkireler halinde yollamıştır. Bu sebepten dolayı da esere Tezâkir-i Cevdet adını vermiştir. Kırk tezkireden meydana gelen eserin ilk tezkiresi daha önceki vak'anüvislerin durumları hakkındadır; ardından gelen dört tezkire Ahmed Lutfi Efendi'ye bazı vesikalar gönderdiğine dairdir. 6 ile 39. tezkirelerde ise Cevdet Paşa'nın bizzat yaşadığı Tanzimat devrinin bir kısım olayları ile bu dönemin hemen hiçbir eserde bulunmayan siyasî, sosyal ve ahlâkî durumu yer almaktadır. Eserde Bosna-Hersek teftişi, Kozan ıslahatı gibi kendisinin katıldığı olaylarla devlet ve saray adamlarının birbirleriyle olan çekişmeleri, türlü menfaat çatışmaları, İstanbul'un o zamanki iç yüzü samimi ve sade bir dille anlatılmıştır. Son tezkirede kendi biyografisi yer almaktadır. Eserin ilk tezkireleri Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın 44 (1 Haziran 1333) ve 47. (1 Ekim 1333) sayılarında "Vak'anüvis Cevdet Paşa'nın Evrakı" adı altında yayımlanmıştır. Yeni harflerle tam bir neşri ise Mehmet Cavit Baysun tarafından dört cilt halinde yapılmış olup 1-12. tezkireler 1. kitap (Ankara 1953), 13-20. tezkireler 2. kitap (Ankara 1960), 21-39. tezkireler 3. kitap (Ankara 1963) ve 40. tezkire 4. kitap (Ankara 1967) olarak Türk Tarih

Kurumu tarafından basılmıştır. Eserin 1986'da yine Türk Tarih Kurumu tarafından aynı tertip üzere ikinci baskısı da yapılmıştır. Tezâkir-i Cevdet'in Cevdet Paşa'nın el yazısıyla olan müsveddeleri yirmi bir defter halinde İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (Cevdet Paşa Evrakı, nr. 1-21). 3. Ma'rûzât. 1255-1293 (1839-1876) yılları arasındaki tarihî ve siyasî olayların özet halinde yazılmasını şifahî olarak isteyen Sultan II. Abdülhamid'in emriyle kaleme alınmıştır. Padişaha sunulması dolayısıyla müellifin "Ma'rûzât" adını verdiği bu eser "cüzdan" denilen kısımlara ayrılmıştır. Devrine göre sade bir dille ve beş cüzdan halinde kaleme alınan Ma'rûzât'ın, Cevdet Paşa'nın arîzalarından anlaşıldığına göre, halen mevcut olmayan birinci cüzdanı Tanzimat'tan Abdülmecid'in saltanatının sonlarına (1273/1856), ikinci cüzdanı Sultan Abdülaziz'in ilk devirlerine (1279/1863), üçüncü cüzdanı Sultan Abdülaziz'in aynı yılda Mısır seyahatinden 1281 (1864) yılında Fırka-i Islâhiyye'nin İskenderun'a çıkışına, dördüncü cüzdanı 1283 (1866) yılına, beşinci cüzdanı ise aynı tarihte Halep zabtiyesinin tanziminden II. Abdülhamid'in saltanatının ilk devirlerine (1293/1876) kadar gelmektedir. Eser Tezâkir'le

aynı zamanlara ait olup aynı kalemden çıkmış olmasına rağmen takdim şekli, gayesi ve muhtevası bakımından önemli farklılıklar taşır. Nitekim Ma'rûzât'ın, Abdülhamid'in isteği doğrultusunda ve onun mizacına uygun bir dille yazıldığı ve yer yer dedikodulara bile yer verilmesi sebebiyle Tezâkir'den ayrıldığı dikkati çeker. Bu bakımdan her iki eser birbirini tamamlar mahiyettedir. Ma'rûzât'ın cüzdanları II. Abdülhamid'in tahttan indirilişine kadar onun yanında kalmış, daha sonra Yıldız evrakı arasında ele geçmiştir. Bu arada birinci cüzdan kaybolmuştur. Eserin Cevdet Paşa'nın el yazısı ile olan müsveddeleri İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25). Sultan Abdülhamid'e takdim edilen üç ve dördüncü cüzdanlar ise Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. İki, üç ve dördüncü cüzdanlar bazı atlamalarla Ahmed Refik (Altınay) tarafından Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nın XIV-XVI. (1924-1925) ciltlerinde neşredilmiş, ayrıca eserin tamamı yeni harflerle yayımlanmıştır (nşr. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980). 4. Kısas-ı Enbiyâ* ve Tevârîh-i Hulefâ. Hayatının son yıllarına doğru yazdığı bir eserdir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelip geçen peygamberlerin kıssalarından, İslâm dininin ortaya çıkışı, Hz. Peygamber'in hayatı ve Hulefâ-yi Râşidîn ile Emevî, Abbâsî halifelerinden, diğer Türk-İslâm

devletlerinden ve Osmanlı tarihinin 1439 yılına kadar olan ilk devirlerinden bahseder. Daha çok eğitim ve öğretim gayesiyle kaleme alınan eserin tamamı on iki cüzdür. İlk altı cüzü Cevdet Paşa'nın sağlığında basılmıştır. Tam ve yanlışsız şekli ise kızı Fatma Âliye Hanım tarafından 1331'de (1915) on iki cüz halinde neşredilmiştir. Bu baskı, bazı kelimelerin karşılıkları parantez içinde verilerek aynen Latin harflerine aktarıldığı gibi (I, İstanbul 1976; II, 1977) sadeleştirilmek suretiyle de yayımlanmıştır (haz. Mahir İz, İstanbul 1972). Eser ayrıca Kazan Türkçesi'ne de çevrilerek iki defa basılmıştır (Kazan 1900, 1911). Bu eserinde yer yer üslûp şaheseri denebilecek örnekler ortaya koyan Cevdet Paşa'nın dili daha sonra birçok yazar tarafından takdirle karşılanmıştır. 5. Kırım ve Kafkas Tarihçesi (İstanbul 1307). Halim Giray'ın Gülbün-i Hânân'ından istifade ederek kaleme aldığı küçük bir eserdir. Kafkasya'nın tarihî coğrafyası ile buralarda yaşayan toplulukların etnografyasının yer aldığı kitap, İngiliz elçisi Lord Stratford Canning'in isteği üzerine Paris Konferansı'nın toplanmasından önce yazılıp Mustafa Reşid Paşa'ya sunulmuştur. Reşid Paşa eseri Fransızca'ya çevirterek Canning'e vermiştir. Kırım ve Kafkas Tarihçesi Kütübhâne-i Ebüzziyâ arasında basılmış, 1918'de de Yeni Mecmua'nın 49. sayısında neşredilmiştir. 6. Mukaddime-i İbn Haldûn. İbn Haldûn'un el-ʿİber adlı Arapça genel tarihinin girişi olan I. cildin altıncı faslının tercümesidir. Tarih felsefesinden, tarihin faydalarından ve tarihçilik mesleğinden bahseden mukaddimenin tercümesine ilk olarak I. Mahmud devri şeyhülislâmlarından Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi başlamış ve beş faslını tercüme etmiş, onun eksik bıraktığı son bölümü de Cevdet Paşa tamamlamıştır. Eser, iki cildi Pîrîzâde'ye (Bulak 1274; İstanbul 1275), son cildi Cevdet Paşa'ya (İstanbul 1277) ait olmak üzere üç cilt halinde basılmıştır. 7. Belâgat-ı Osmâniyye* (İstanbul 1298). Cevdet Paşa'nın Mektebi Hukuk'ta okuttuğu edebiyat dersi notlarından meydana gelmiştir. Klasik İslâm belâgat anlayışına göre düzenlenmiş edebiyat kurallarını ve bunlara uygulanan Türkçe misalleri ihtiva eder. Bu alanda yazılmış ilk Türkçe eser olup çeşitli baskıları yapılmıştır. 8. Kavâid-i Osmâniyye. Eser Türkçe'de yayımlanan ilk gramer kitabı olarak önem taşıdığı gibi Cevdet Paşa'nın hayatının sonuna kadar ilgileneceği dil konusundaki çalışmalarının da ilk adımını teşkil eder. Kitabın ilk tertibi (İstanbul 1281) Cevdet Paşa ile Keçecizâde Fuad Paşa'ya aittir. Ancak daha sonra Cevdet Paşa eseri Tertîb-i Cedîd Kavâid-i Osmâniyye adıyla yenilemiş ve kendi ismiyle bastırmıştır (İstanbul 1303). Kitap Cevdet Paşa tarafından ayrıca muhtasar olarak tertip

edilmiş ve değişik adlarla otuzdan fazla baskısı yapılmıştır (baskıları için bk. Özege, II, 845; III, 1063, 1064; IV, 1830). Eserin ilk tertibini H. Kelgran Almanca'ya tercüme etmiştir (Grammatik der Osmanischen Sprache, Helsingfors 1855). 9. Medhal-i Kavâid (İstanbul 1268). İlkokul talebelerini kavâid-i Osmâniyye'ye hazırlamak üzere yazılmıştır. 10. Kavâid-i Türkiyye. Sıbyan mektepleri için kaleme alınan bu eser ilk defa 1292'de (1875) basılmış olup Medhal-i Kavâid'in basitleştirilmiş şeklidir. 11. Dîvân-ı Sâib Şerhi'nin Tetimmesi. İranlı şair Sâib-i Tebrîzî'nin divanı Süleyman Fehîm Efendi tarafından şerhedilmekte iken onun 1845'te ölümü üzerine eksik kalan kısım Cevdet Paşa tarafından tamamlanmıştır. 12. Mi'yâr-ı Sedâd* (İstanbul 1293). Oğlu Ali Sedad için yazdığı mantığa dair bir eser olup zamanına göre sade bir dille yazılmış ilk Türkçe mantık kitabıdır. 13. Âdâb-ı Sedâd fî ilmi'l-âdâb (İstanbul 1294). Tartışma usul ve kurallarını ihtiva eden eser Mi'yâr-ı Sedâd'ın bir eki mahiyetindedir. 14. Beyânü'l-unvân (İstanbul 1273, 1289, 1299). Henüz öğrenci iken Türkçe olarak yazdığı bu eser İslâm ilimleri metodolojisine dairdir. 15. Takvîmü'l-edvâr (İstanbul 1287, 1300). Şemsî-hicrî tarih esaslarını anlatan bir eserdir. 16. Mecmûa-i Ahmed Cevdet. İslâm dinini kabul eden iki kişiye, bazı sorularının karşılığı olarak Cevdet Paşa tarafından yazılıp Bâb-ı Meşîhat'ça gönderilen cevapları ve eski Şam müftüsü Mahmud Hamza Efendi ile dinî meselelere dair aralarında geçen yazışmaları ihtiva eder. Yazma halinde olan eser İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (Muallim Cevdet, nr. 98). 17. Hulâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân (İstanbul 1303). Kur'an'ın cem'ini anlatan Arapça bir eserdir. Ali Osman Yüksel tarafından Muhtasar Kur'an Tarihi adıyla tercüme edilerek Cevdet Paşa'nın hayatı ve eserlerine dair bir girişle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1985). 18. Mecmûa-i Âliye. Kızı Fatma Âliye Hanım'a okuttuğu hikmet, felsefe, ilm-i ruh, matematik, geometri, astronomi ve çeşitli İslâmî ilimlere dair dersleri bu eserde toplanmıştır. Tek nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndadır (bk. İA, III, 122). 19. Ma'lûmât-ı Nâfia (İstanbul 1279). Rüşdiye mekteplerinde okutulmak üzere yazdığı bir eseridir. 20. Hilye-i Saâdet (İstanbul 1304, 1305). 21. Eser-i Ahd-i Hamîdî (İstanbul 1309). İbtidâî mektepleri için kaleme aldığı bir ilmihal kitabıdır.

Cevdet Paşa'nın bazı eserlere yazdığı ta'likatları da vardır. Ayrıca şiirlerini Sultan Abdülhamid'in isteği üzerine hayatının sonlarına doğru bir divanda toplamıştır. Müellif hattıyla yazılmış nüshaları İstanbul Belediyesi Atatürk

Kitaplığı’nda bulunan (Cevdet Paşa Evrakı, nr. 37) divandaki şiirlerin çoğu kaside ve gazel tarzında olup içlerinde şarkı, rubâî, tarih ve müfredler de bulunmaktadır. Cevdet Paşa’nın şiirleri, kuvvetli bir dil ve teknik bilgi ile geniş bir kültürün beslediği parlak bir zekânın ürünüdür. Genellikle sade ve temiz bir Türkçe ile yazılmış olmalarına karşılık şiiriyet ve lirizmden mahrum olan bu manzumeler, gençlik heyecanı ve muhitinin teşvikleriyle kaleme alınmış samimi parçalar vasfını taşımaktan öteye geçmez.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 1, s. 2; Sicill-i Ahlâk, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25, 47; Ahmed Cevdet Paşa, Tezâkir (nşr. Cavid Baysun), Ankara 1967, I-IV; a.mlf., Târih, I, 29; a.mlf., Ma‘rûzât (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980; Düstur, Birinci Tertib, İstanbul 1290, II, 198; İsmâil Hakkı, Ondördüncü Asrın Türk Muharrirleri III: Cevdet Paşa, İstanbul 1308; Fatma Âliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 236-237, 239; Türkiye Maarif Tarihi, IV, 1084-1116; Ergun, Türk Şairleri, III, 1034-1043; M. Şakir Ülkütaşır, Cevdet Paşa, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri (1822-1895), Ankara 1945; Ebü’l-Ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, tür.yer; a.mlf., “Mecelle”, İA, VII, 433-436; Ümid Meriç, Cevdet Paşa’nın Cemiyet ve Devlet Görüşü, İstanbul 1975; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 215-222; Lewis, Modern Türkiye’nin Doğuşu, s. 121-123; Özege, Katalog, I, 124-125; II, 845; III, 1063-1064; IV, 1649, 1830; ayrıca bk. tür.yer.; M. Cevdet, “Dârü’lmuallimîn’in Yetmiş Birinci Sene-i Devriyyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa’nın Hayat-ı İlmiyyesi Hakkında Konferans”, Tedrisat Mecmuası, sy. 39 (1333), s. 429-440; Sıddık Sami Onar, “Osmanlı İmparatorluğunda İslâm Hukukunun Bir Kısmının Codification’u, Mecelle”, İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XX / 1-4, İstanbul 1955, s. 57-85; M. Cavid Baysun, “Cevdet Paşa, Şahsiyetine ve İlim Sahasındaki Faaliyetine Dair”, TM, XI (1954), s. 213-230; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 159-178; a.mlf., “Cevdet Paşa Hakkında

Düşünceler, I-III”, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 196-206; A. Dilaçar, “Gramer”, TDAY Belleten 1971, s. 130-131; Richard L. Chambers, “The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Âlim Ahmed Cevdet Paşa”, IJMES, sy. 4 (1973), s. 440-464; Yusuf Halaçoğlu, “Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 1-6; Ercüment Kuran, “Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa’nın Yeri”, a.e., s. 7-12; a.mlf., “Tunuslu Hayreddin Paşa ve Türkiye’nin Çağdaşlaşması”, Töre, sy. 158 (1984), s. 38-39; Şerafettin Turan, “Cevdet Paşa’nın Kültür Tarihimizdeki Yeri”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 13-20; M. Akif Aydın, “Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa”, a.e., s. 21-39; a.mlf., “Mecelle’nin Hazırlanışı”, Osm.Ar., IX (1989), s. 31-50; Hulusi Yavuz, “Mecelle’nin Tedvini ve Cevdet Paşa’nın Hizmetleri”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 41-101; S. Hayri Bolay, “Ahmed Cevdet Paşa’nın Dine Bakışı”, a.e., s. 103-106; Bekir Kütükoğlu, “Tarihçi Cevdet Paşa”, a.e., s. 107-114; İlber Ortaylı, “Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi”, a.e., s. 163-172; Mücteba İlgürel, “Cevdet Paşa Tarihi’nin Kaynaklarından Vâsıf Tarihi”, a.e., s. 115-126; Zeki Arıkan, “Cevdet Paşa’nın Tarihinde Kullandığı Yabancı Kaynaklar ve Terimler”, a.e., s. 173-197; Âli Ölmezoğlu, “Cevdet Paşa”, İA, III, 114-123; A. Cevad Eren, “Tanzîmât”, a.e., XI, 732-735, 757-758; H. Bowen, “Ahmad Djewdet Pasha”, EI² (İng.), I,

Yusuf Halaçoğlu – M. Âkif Aydın

CEVF

(bk. DÛMETÜLCENDEL)

CEVHER

الجوهر

Kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemin konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi.

Farsça gevher kelimesinden Arapçalaşmıştır. Felsefî metinlerin tercüme edildiği dönemde Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan ousia karşılığında önce ayn* kullanılmışsa da sonradan onun yerini cevher terimi almıştır. Cevher ve özellikle çoğul şekli olan cevâhir, İslâm Ortaçağı'nda değerli taşlar yanında madenler ve mineralleri ifade etmek için de kullanılmıştır. Ousia kelimesi Aristo'dan önceki Grek yazarlarınca hukuk literatüründeki "mülkiyet" anlamında kullanılıyordu. Bunun yanı sıra kelimenin physis (tabiat) karşılığında kullanıldığına da rastlanmaktadır. Bu kullanımıyla kelime "bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelerin hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler" anlamına gelmekteydi. Latince'de cevher karşılığı olarak kullanılan substantia, Grekçe'deki hypostasis (altta duran) kelimesinin tam karşılığıdır. Yine Eflâtun ve Aristo tarafından cevher mânasında kullanılmış olan hypokeimenon kelimesi de "altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey" anlamına gelir. Nitekim terimin felsefe tarihi boyunca tanımlanmasında onun bu "temel" ve "taşıyıcı varlık" anlamı daima korunmuştur.

Aristo felsefesinde cevher terimi hem bir mantık kategorisidir hem de metafizik bir kavramdır. Onun tanımına göre hakiki, ilk ve en belirgin anlamıyla cevher "ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey"dir. Meselâ bir insan veya at ferdî bir cevherdir. Cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdî varlıklar için kullanıldığında "ilk cevherler" adını alır. Ayrıca bu ilk cevherleri içine alan türler ve türleri içine alan cinsler de Aristo'ya göre cevher olarak adlandırılabilir. Meselâ fert olarak insan insan türüne, insan türü canlı cinsine aittir ve bu sıralamada tek tek insanlar ilk cevherler, tür ve cinsler ise ikinci cevherler durumundadır. Böylece filozof, hocası Eflâtun'un bu konudaki tümeller (ideler) görüşüne karşı çıkarak

hakiki varlıkların fertler olduğu görüşünü savunmuş, ikinci cevherlerin birinciye yakınlığı ölçüsünde hakiki olabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre türler ilk cevherlere daha yakın kabul edildiği için cinslere nisbetle daha hakiki cevherlerdir. Aristo'nun Kategoriler adlı eserinde etraflıca belirttiği bu fikirler, asıl itibariyle cevherin tanımındaki en ayırıcı vasıf olan "asla bir mevzûda bulunmaması" ilkesine dayandırılmaktadır. Bu vasfıyla cevher, bir varlığı tanımlamak için başvurulabilecek mantığın on kategorisinin ilkidir ve diğer dokuzunun dayandığı temeli teşkil etmektedir. Zaman, mekân, nitelik, nicelik ve diğer kategoriler arazlardır ve cevher olmadan kendi başlarına var olamazlar. Cevher ise hiçbir şeye dayanmayan, bütün arazların kendisine yüklendiği temel kategoridir. Kavramın tanımında yer alan öteki ayırıcı vasıf ise cevherin birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı kalmasıdır. Hatta Aristo'ya göre bu cevherin en ayırıcı vasfıdır. Bu anlamda cevher değişmenin sabit mihveri, taşıdığı ve desteklediği niteliklerin "substratum"u (hâmil) olmaktadır. Aristo bu fikirleriyle bağlantılı bir şekilde ferdîleşme ilkesi olarak maddeye, mahiyeti belirleyen ilke olarak sûrete ve madde ile sûretten meydana gelen cisme cevher demiştir. Kozmoloji şemasına göre cevherleri tabii olan ve olmayan diye ikiye ayırdıktan sonra tabii cevherleri de ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan cevherler ile ay üstü âlemdeki bu kanuna tâbi olmayan ve esîr*den oluşan gök cisimlerinin teşkil ettiği cevherler olarak ikiye ayırır. Tanrı ise ne değişmeye tâbi olan ne de hareket eden, aklî ve fizik ötesi bir cevher olarak kavranır (Kaya, s. 211-212, 217).

Aristo felsefesinde cevher kelimesinin taşıdığı bu anlamlar İslâm düşüncesinde de çoğunlukla farklı ifade ve üslûplarla tekrar edilmiştir. Meselâ son dönemlere ait önemli bir terminolojik sözlüğün yazarı olan Tehânevî cevheri, "kadîm olsun hâdis olsun kendi başına (kāim binefsihî) bulunabilen varlık" şeklinde tanımlamaktadır (Keşşâf, "cevher", md.). Klasik terminolojinin daha eski bir kaynağı olan et-Taʿrîfât yazarı ise "âyanla ilgisi itibariyle bir mevzûda bulunmayan

mahiyet" şeklinde benzer bir tarif yapmaktadır. Kendisine kadar yapılmış cevher tasniflerini başarıyla şemalaştıran Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre cevher önce maddeden mücerret olan ve olmayan şeklinde iki ana gruba ayrılır. "Madde ve sûretin terkip edilmiş hali" demek olan cisim ile bu terkibi oluşturan madde ve sûret mücerret olmayan cevherler sınıfındandır.

Maddeden mücerret olan cevherler ise akıl ve nefistir. Bir başka tasnife göre de basit ve mürekkep olarak ayrılan cevherlerden akıl ve nefisler “basît ruhanî”, unsurlar da “basît cismanî” grubunda zikredilir. Cinsler ve türler gibi hariçte varlığı olmayan küllîler, unsurlardan meydana gelmiş varlıklarla birlikte mürekkep cevherleri oluşturur (et-Taʿrîfât, “cevher” md.).

Gazzâlî tarafından cisim, madde, sûret, nefis ve akıl şeklinde beşe ayrılan cevher türleri (Makāsıdü’l-felâsife, s. 72) İslâm felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluşturmaktadır. Ancak bu şemaya ulaşılırken her filozof kavrama değişik açılardan yaklaşmıştır. Meselâ ilk İslâm filozofu Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, fizik âlemdeki oluş ve bozuluşu açıklamak üzere bu kavramı tahlil etmiş ve bu âlemdeki değişmeleri cevher ve onun mukabili olan araza ait değişiklikler şeklinde tasnif etmiştir. Filozofa göre, içilen bir meşrubatın kana dönüşmesi hadisesinde olduğu gibi bir cevher bozulduğunda bir başka cevhere dönüşür. Bu cevherin zatına ait (aynî) bir değişikliktir. Ârızî değişiklikler ise cevherin bozulmaya uğramadan aynı kaldığı durumlar için söz konusudur (Resâʾil, s. 216-217). Cevhere ait bu değişikliğin hilâfına Kindî, metafizik konuları işlediği bir başka risâlesinde bozulmanın “hâmil”de (substratum cevher) değil “mahmûl”de olduğunu ileri sürerek bozulmanın “el-hâmilü’l-evvel”i (ilk cevher) etkilemeyeceğini belirtmektedir. Buradaki “el-hâmilü’l-evvel” tabirinin, Kindî’nin açıkça söylemediği “kuvve halindeki madde” veya “ilk madde” olduğu yorumu doğru kabul edilirse (L. Ivry, s. 145; krş. Kindî, s. 113) Kindî’nin, zıt nitelikler aldığı halde kendisi aynı kalan Aristocu cevher tanımına sadık kaldığı kabul edilmelidir. Nitekim Hudûdü’l-eşyâʾ ve rüsûmühâ adlı risâlesindeki cevher tanımı da (Resâʾil, s. 166) Aristo’nun tarifiyle tam bir uygunluk göstermektedir. Kindî ayrıca Tanrı için, “Türü yoktur, zaman değildir, mekân değildir, hâmil ve mahmûl değildir, kül ve cüz değildir, cevher ve araz değildir” demek suretiyle Tanrı’ya cevher denilemeyeceğini belirtmektedir (a.e., s. 161).

Fârâbî’nin eserlerinde ise Tanrı’ya açıkça cevher denmektedir. Fârâbî’ye göre Allah cevheri ve zâtıyla ezelî olandır ve ezelî oluşunda başka bir varlığa muhtaç değildir. O’nun cevheri varlığının devamı ve bekāsı için yeterlidir. O’nun cevherinde bölünme yoktur. Kendine mahsus bir cevheri olması bakımından da tektir. Ayrıca Allah cevheri itibariyle bilfiil akıldır. O öyle bir cevherdir ki bütün varlık O’ndan taşar ve belli varlık mertebelerine

göre bir nizam oluşturur. Bu nizam, âlemdeki birlik ve bütünlük fikrinin kaynağıdır. Allah'tan taşan semavî akıllar da gayri cismanî cevherler sınıfına girer (Ârâʾü ehli'l-Medîneti'l-fâżıla, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62). Fârâbî, sudûr teorisinde yer alan bu aşkın cevher anlayışının yanı sıra Aristo'nun "ilk cevherler" ve "ikinci cevherler" (el-cevâhirü'l-ûlâ, el-cevâhirü's-sevânî) tabirlerini de Aristo'daki anlamıyla kullanmaktadır (Mesâʾil müteferriḳa, s. 7-8). Fârâbî fertleri hakiki cevher olarak tanımlamasına karşılık, "gayri cismanî cevherler" olan semavî akılları, madde ve sûretten meydana gelmiş olan ve dolayısıyla noksanlıklar ihtiva eden ilk cevherlerden daha çok cevher ismine lâyık görür (es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 39-40). Aristo felsefesini özetlediği risâlesinde de insanın tabii (maddî - organik) ve ruhanî (nefis - akıl) cevherlerden meydana geldiğini tekrarlayan Fârâbî (Felsefetü Aristotâlîs, s. 122-123), tabii cevherlerle ruhanî cevherler arasında benzer bir hiyerarşi öngörür.

Fârâbî'den hemen sonra bir felsefe ansiklopedisi meydana getirmiş olan İhvân-ı Safâ ekolünün cevher kavramını mantık kategorisi çerçevesinde değerlendirdiği görülmekte, fakat kavramın tabiatı gereği tahliller fizik ve metafizik alana da sevkedilmektedir. Fertleri (eşhâs) ilk cevherler kabul etmekle Fârâbî'yi takip eden İhvân-ı Safâ, cismanî cevherlerdeki fiil ve tesirlerin fâil ve müessirleri anlamında ruhanî cevherler kavramına önem vermektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre cevherin tam tarifi (had) yapılamaz; zira onun ancak tasvirî tarifi (resm, description) vardır ve o tarif de şudur: "Zıt arazlar alma kabiliyetinde olup kendi başına kaim olan varlık". İhvân-ı Safâ ayrıca "ilk madde"yi (heyûlâ) sûret ile birlikte ruhanî cevherler sınıfında zikretmektedir (Resâʾil, I, 405-408). Bu son yaklaşım İbn Sînâ'da daha belirginleşecektir.

İbn Sînâ felsefesinde cevher varlık ve dolayısıyla mantık kategorilerinin başta gelenidir. Filozofa göre varlık, başka bir şeyde (mevzûda) bulunan ve bir şeyde bulunmayan şeklinde ikiye ayrılır. İkinci durumdaki varlık, bir konuda (mevzû) bulunmamasından ötürü cevher adını alırken birinci durumdaki, bu cevherin "taşıdığı" varlık olarak araz adını alır. Bu temellendirmede konu ile cevher özdeş anlam kazanır. Zira filozofa göre konu cevher olmasaydı başka bir konuda bulunacaktı ki bu zihni saçmalığa götürür. Dolayısıyla bir şey konu ise cevherdir. Bunun mantıkî sonucu olarak araz da "bir mevzûda bulunmayanda" yani cevherdedir. Bu durumda

cevher arazın varlık şartı olup kendisi o araz yüzünden var değildir. Cevherin varlık kategorisi bakımından önce gelmesi bu yüzdendir. Her ne kadar harekette sürat, çizgide doğruluk gibi “arazda araz” kavramından söz edilebilirse de “arazdaki arazlar” da topluca bir mevzûdadır. Mevzû yani cevher onları topluca taşır, o kendi başına vardır (kāim binefsihî). İbn Sînâ’nın cevher tasnifi, Gazzâlî’nin ve Cürcânî’nin daha sonra tekrar edeceği gibidir. Filozofa göre cevher cismanî ve gayri cismanî olarak ikiye ayrılır. Cismanî olmayan cevherler cismanî varlığın bir yönünü (cüz) teşkil edip etmediğine göre de ikiye ayrılır. Madde ve sûret cismin birer yönü ve parçası olarak tek başlarına düşünüldüğünde gayri cismanîdir, birleştiklerinde ise cismanî cevheri meydana getirirler. Madde var oluş imkânı ve gücü olarak, sûret ise fiilî var oluşun formel sebebi olarak tek başına aklî veya gayri cismanîdir, ancak cisimler âleminde ayrı ayrı bulunmazlar ve birleşerek cismi meydana getirirler. Bu tasnifte, cismin bir parçası (cüz) olmadığı için “gayri cismanî” veya “mufârık” diye adlandırılan cevherlerden olan nefis mufârık olmakla beraber hareket ilkesi olması açısından yine de cisimle alâkalıdır; halbuki akıl denilen ruhanî cevherin cisimle hiçbir ilgisi yoktur (eş-Şifâ ͗, I, 57-60).

“Kendi başına var olan ve bir konuda bulunmayan” şeklindeki cevher tanımının akla getireceği, “Tanrı da böyle olduğuna göre O da cevher midir?” sorusuna

karşılık Fârâbî’nin aksine İbn Sînâ’nın cevabı olumsuzdur. Çünkü cevher mantık sahasında yukarıdaki gibi tanımlanırken belli bir cins veya tür olarak kavranmakta ve mahiyet-vücûd (öz - var oluş) ayırımı yapılabilecek varlıklar için kullanılmaktadır. Halbuki Tanrı’nın ne varlığında ayrı bir mahiyeti, ne tanımı, ne cinsi veya türü vardır. Aslında Fârâbî’nin de karşı çıkmayacağı bu aklî gerekçeler sebebiyle İbn Sînâ Tanrı’ya bu anlamda cevher denilemeyeceğini belirtmektedir (a.g.e., II, 348-349). Gazzâlî ise belki yalnızca Aristo ve Fârâbî’nin fikirlerinden hareketle, filozofların “bir mevzûda bulunmayarak kendi varlığıyla kaim olan” şeklindeki cevher tanımına dayanarak Tanrı’ya cevher dediklerini, ancak kendisinin bu tartışmaya girmek istemediğini, bunun önce bir dil meselesi olduğunu, Arap dili açısından bu nitelikteki bir varlığa cevher demenin mümkün oluşu tesbit edildikten sonra konunun şer‘î yönüne geçilmesinin gerektiğini belirtmektedir (Tehâfütü’l-felâsife, s. 65-66).

Cevheri ferd. Aristo'nun Métaphysique adlı eserinin VII. kitabında (I, 1039ª, 5-15) "ousia" (cevher) terimini Demokritos'un atom kavramı karşılığında kullanmasına paralel olarak İslâm kelâmcıları da cevher kelimesini el-cevherü'l-ferd (cevheri ferd), el-cevherü'l-vâhid gibi terkipler halinde atom karşılığında kullanmışlar; yine atomu el-cüz'ü'l-vâhid, elcüz' ellezî lâ-yetecezze' (cüz-i lâ-yetecezzâ) gibi başka terkiplerle de ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar İslâm filozoflarının cevher anlayışına tamamen zıt atomcu bir teoriye ulaşmışlardır. Ancak bu zıtlık İlkçağ'ın materyalist atomcuları bakımından da söz konusudur ve aradaki terminolojik paralelliklere rağmen müslüman kelâmcılar, hem hareket noktası hem de nazarî sonuçlar bakımından Antikçağ Grek atomculuğundan bambaşka bir cevher anlayışı ortaya koymuşlar, böylece kendi geleneklerini gerek materyalist atomculuktan gerekse Aristocu cevher anlayışından tamamen farklı bir mecrada geliştirmişlerdir.

Materyalist Grek atomculuğu öncelikle metafizik aleyhtarı, cismanî var oluşun ötesinde başka bir prensip tanımayan özelliğiyle dikkati çekmektedir. Sokrat öncesi Yunan felsefesinde Levkippus tarafından ortaya atılan ve ilk defa Demokritos'un gayretleriyle sistemleştirilen atomculuk, daha sonra Epikuros ve Lucretius tarafından da benimsenerek geliştirilmiştir. Demokritos atomculuğuna göre nesneler cismanî, dolayısıyla yer kaplayan, ezelî, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecânis atomlardan meydana gelmiştir. Yalnızca atomlar ve boşluk vardır. Kâinattaki değişmeler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Var olan şeyler yok olmaz, yoktan da hiçbir şey var olmaz. Kâinatta rastlantı yoktur; her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep, sonucunu zorunlu olarak doğurur. Buradaki determinizm, kâinatın var oluşunda bir gaye bulunduğu fikrini reddeden mekanist anlayıştan ibarettir. Atomlar fizik nitelikleri itibariyle sonsuz bir çeşitlilik göstermekle birlikte kimyevî açıdan mütecânistir. Nesnelerdeki farklılıklar atomların sayı, büyüklük, biçim ve düzenindeki farklılıklardan doğar. Dolayısıyla atom ve boşluk dışındaki şeyler zihnî ve hissî idraklerimizin bir marifetidir, yani eşyaya ait niteliklerin ontolojik bir mahiyeti yoktur. Renk, ısı, ses vb. hissî nitelikler birer vehimden ibarettir.

Eflâtun da Pisagorculuk'tan mülhem olarak dört unsuru meydana getiren ilk

maddenin geometrik şekiller halinde bilfiil mevcut bulunan nihaî küçüklükte parçalardan meydana geldiği düşüncesindeydi. Ancak öğrencisi Aristo, bu tür atomcu yaklaşımları âlemdeki oluşma ve bozulma meselesini açıklamak için yeterli bulmamış ve tam zıddı bir teori ortaya atarak kuvve halindeki ilk maddenin sûret kazanıp fiil haline geçtiğini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre ilk madde ancak bir güç, hatta bir imkân olarak mevcut olabilir; fiilî bir cisim özelliği taşımadığı için cismanî atomlardan meydana geldiği ileri sürülemez. Dolayısıyla cisim en azından teorik olarak sonsuz derecede bölünebilir. Şu halde bölünemez en küçük cismanî parça anlamında atom yoktur. İslâm filozoflarının da kabul ettiği madde - sûret teorisinde cisim süreklilik arzeden, muttasıl bir kemiyet olarak düşünülmekte ve cismin birbirine temas eden munfasıl atomlardan oluştuğu şeklindeki karşı fikir reddedilmektedir.

İslâm dünyasında bölünmez cevher anlayışına dayalı atomculuk fikrini ilk defa ortaya atan, Mu‘tezile kelâmcısı Ebü’Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Onun Yunan ve Hint tesirlerine açık bulunan Basra’da yaşamış olmasına dayanılarak ilk İslâm atomculuğunun dış kaynakları hakkında alternatif görüşler ortaya atılmıştır. Her ne kadar Allâf’ın bu kültür dairelerindeki atomcu akımları tanıdığına dair kesin delil yoksa da gerek Yunan gerekse Hint atomculuğuyla benzerlikler taşıyan görüşleri, onun her iki kültürle de dolaylı temaslar kurduğu fikrini uyandırmaktadır. Bunun yanı sıra Sokrat öncesi felsefeye dair bilgi veren bazı metinlerin Allâf’ın yaşadığı asırda Arapça’ya tercüme edilmiş olduğu bilinmektedir. Özellikle bu tercümeler arasında Plutarkhos’a nisbet edilen Fi’l-Ârâˁ i’t-tabîˁ iyye li’l-felâsife ile Aristo’ya ait Mâ baˁ de’t-tabîˁ a ve es-Semâ ˀü’t-tabîˁ î adlı eserlerin de bulunması, Grek atomculuğunun kelâm atomculuğuna tesir etmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Öte yandan Grek atomculuğu ile İslâm atomculuğu arasındaki esaslı farklar göz önüne alınarak bazı araştırmacılarca Hint tesirinden de söz edilmiştir. Mabilleau ve Pines’in bu merkezdeki görüşleri açıklama gücünden henüz çok şey kaybetmemiştir. Ancak görünen odur ki ilk müslüman kelâmcılar Demokritosçu atom fikrini bölünmeyen, üç boyutu olmayan ve dolayısıyla yer kaplamayan geometrik nokta kavramıyla yorumlayan metinlerden edinmiş olmalıdırlar. Bu metinler yukarıda işaret edilen eserlerden ibarettir. Zira Aristo Métaphysique’in XIII. kitabında (II, 1084b. 25-28) atomlarla nokta arasında paralellik kurmakta, Plutarkhos’a nisbet edilen eserde ise atom fikri ya

Eflâtun'un "idea"sı ya da Aristo'nun "formu"na yakın anlamda ele alınmaktadır ki gerek idea gerekse form, cismanî ve mütehayyiz olmayan varlıklara delâlet eden kavramlardır. Ayrıca atomları geometrik nokta şeklinde tarif eden sözde Demokritos'a ait metinlerin o dönemde müslümanlar arasında da tanınmış olması mümkündür. Sonuç olarak Helenistik dönemde örneklerine sık rastlanan fikir tarihine dair aktarmaların ilk İslâm atomculuğunun teşekkülünde dolaylı bir tesir icra etmiş olduğu söylenebilir. Ancak muhtemel Hint tesiri gibi Grek literatüründen geldiği farzedilen tesirlerin de müslümanların kaleminde gelişen atomcu sistemin kendine has karakterini gölgeleyecek yoğunlukta olduğunu ileri sürmek güçtür.

Bölünmez cevher anlayışı, İslâm dünyasında ilk defa kelâmcılarca geliştirilmiş olması sebebiyle daha başlangıçta dinî bir karakter kazanmıştır. Böylece atomcu görüşün benimsenmesi ve

geliştirilmesinde dinî endişelerin esaslı rol oynadığı görülmektedir. Bu yüzden Grek materyalizmi ile İslâm'ın yaratılış doktrini arasındaki tezadın Grek ve İslâm atomculuğuna da aynen yansımış olması tabiidir.

Erken devir İslâm atomculuğuna göre atomlar, Demokritos atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır. Oluş, Demokritos'ta görüldüğü gibi atomların birleşme (ictimâ) ve ayrılması (iftirak) ile meydana gelir, fakat oluşta mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira bu doktrin ilâhî iradenin hürlüğü ile çelişir. Atomlar belirli sayıdadır; dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükûn nisbet edilebilir. Birbiriyle birleşen atomlar cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku vb. arazları alırlar. Arazlar ise duyu yanılmasından ibaret olmayıp fiilen mevcuttur. Şu var ki araz cisimsiz, cisim de arazsız olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler, ancak onların birleşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Bu, Demokritos'un sonsuz sayıda, ezelî, yer kaplayan atomlarının tam zıddı bir anlayıştır. Bu zıtlığa yol açan dinî sebeplerin başında kelâmcıların Allah'ın sonsuz kudret ve ilmini sınırlamamak, özellikle de âlemin hudûsunu ispatlamak düşüncesi gelmektedir. Bu mutlak kudret ve her şeyi kuşatan ilim karşısında ezelî olmayan, yaratılmış, sonlu

ve sınırlı bir âlem tasavvuruna ulaşma gayretinde olan kelâmcılar, atomculuğu bu maksat için elverişli bir model olarak tercih etmişlerdir. Allah ile âlem münasebetini ontolojik bir zıtlık çerçevesinde tarif ettikten sonra ilâhî iradeyi (kün "ol" emrini) bu münasebetin doğrudan faktörü sayan kelâmcılar, yaratma fiilinde araya tabii sebeplilik ve zorunlulukların girmesine engel olmak istemişlerdir. Buna göre atomlar her an "kün" emriyle yaratılmakta ve yok edilmektedir. Âlemin en küçük ve bölünemeyen birimi olan atom sonlu ve belirli sayıda olunca atomlardan oluşan âlemin de sonlu olması aklî bir zorunluluktur. Ayrıca belirli sayıdaki atom fikri Allah'ın sonsuz ilmi karşısında varılması zaruri bir netice olarak görülmüştür. Çünkü sonsuz sonsuzu kuşatamaz, halbuki "Allah her şeyi saymıştır" (el-Cin 72/24). Allah'ın her şeyi kuşatan ilmi yanında kudretinin sonsuzluğuna da işaret etmek üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın bir cismi, artık bölünemeyen parçasına kadar bölmeye güç yetirebileceğini ısrarla ileri sürmüş ve atom fikrini Allah'ın sonsuz kudretini temellendiren bir kavram haline getirmişlerdir.

Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya attığı anlayışta atom (cüz) ve cisim birbirinden kesin şekilde ayrılmıştı. Ona göre cisim sağı solu, içi dışı, aşağısı yukarısı olan nesnedir. Böylece bir cisim en az altı cüzden oluşur. Cüzler boyutları meydana getiren ve cisim olmayan mahiyetlerdir. Bölünmeyen bu cüzler birbirine temas ederek yani birleşerek cismi meydana getirir. Allah bu cismi yeniden cüzlerine ayırabilir. Bu birleşme ve ayrılmanın vuku buluyor olması, cüzlere hareket ve sükûnun nisbetini mümkün kılar. Özellikle araz meselesinde atom - cisim ayırımı iyice belirgindir. Allâf'a göre bizzat atomlara araz ilişmez; bu ilişki ancak atomların üç boyutlu bir cisim teşkil ettiklerinde mümkün olur. Atom - cisim ayırımı sonraki kelâm tartışmalarında merkezî bir önem kazanacaktır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Makālâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde cisim olmayan atom görüşü hicrî II. yüzyıl Mu'tezile kelâmcılarına nisbet edilmekle birlikte hicrî III. yüzyılda ihtilâfları keskinleşen Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinden ilkinde atomların uzayda yer kapladıkları fikrinin esas alındığı da bir gerçektir. Ayrıca daha sonraki Eş'arîler'in kaleme aldığı metinlerde atomların hacme sahip oldukları ve yer kapladıklarına dair fikirlere de rastlanmaktadır. Muhtemeldir ki Ebü'l-Hüzeyl'in boyutsuz atom fikrinden daha sonra vazgeçilmiş olması, üç boyutlu cisimlerin nasıl olup da boyutsuz atomlardan meydana geldiği şeklindeki paradoksu aşma gereğinin bir

sonucudur.

Atomun boyutları olup olmadığı ve arazların atoma nisbet edilip edilemeyeceği konusunda Ebü'l-Hüzeyl'den sonra yapılan tartışmalarda Mu'tezile'nin Basra grubu (meselâ Ebû Hâşim el-Cübbâî) atomun arazsız ve boyutlu, Bağdat grubu (meselâ Kâ'bî) arazlı ve boyutsuz olduğu fikrinde ısrar etmiştir. Eş'arî'nin bir cismin meydana gelmesi için en az iki atom gerektiği şeklindeki fikrinden onun arazsız ve boyutsuz atom fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Şehristânî gibi sonraki Eş'arî kelâmcılarının atomu uzayda yer kaplayan ve bir hacmi olan nesne şeklinde tanıttıkları da bilinmektedir.

İslâm kelâmının cevher anlayışında hareket ve sükûn halindeki atom fikri itibar gördüğü için kelâmcıların çoğu bu hareketi mümkün kılacak bir boşluk (halâ) bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar, Grek anlayışına paralel olarak hem âlemler hem de atomlar arasında bulunduğunu kabul ettikleri boşluğun daha çok ontolojik mi, yoksa sırf zihnî mi olduğunu tartışmışlardır (bk. HALÂ).

Kelâmcıların, âlemdeki her şeyin atomlardan meydana geldiği şeklindeki genellemelerine mesafe, zaman ve hareket de girmektedir. Bunların atomlardan meydana gelmeleri yine sınırlı ve sonlu oluşlarıyla ilgilidir. Noktalardan meydana gelen mesafe çizgisinde anlardan oluşan bir zaman boyunca sürekli yaratılıp yok edilen hareket atomlarının oluşturduğu bir süreç olarak kavranan "yer değiştirme" fikri, erken devir kelâm atomculuğunun yine kelâm sahasındaki güçlü muhaliflerinden olan İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından tenkit edilmiştir. Nazzâm'a göre atom yoktur; cismin sonsuzca bölünmesi mümkündür. Ancak bu mümkünse daha sonraki Eş'arîler'in haklı olarak itiraz edecekleri gibi hareket imkânsız demektir. Bunun farkında olan Nazzâm, meşhur "tafra" (sıçrama) teorisiyle bu güçlüğü aşmaya çalışmıştır. Ona göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi katetmek, ancak A noktasından C noktasına B'yi atlayarak sıçramak suretiyle mümkün olur. Sıçrama katetmenin yani bir doğru üzerinde, arasında mesafe bulunan kesitler oluşturmanın bir şartıdır. Antikçağ'da Elealı Zenon'un sonsuz küçüğe doğru bölünebilirlik fikrine dayalı olarak geliştirdiği hareketin imkânsızlığı iddiası böylece aşılmış olmaktadır. Buna göre, Zenon'un iddiasının aksine, Aşil

kaplumbağayı sadece fiilen değil tafra teorisiyle mantıken de geçmiş olmaktadır. Ayrıca Nazzâm'dan önce yaşamış olan Dırâr b. Amr'ın, cevher fikrini reddederek cismi bir arazlar toplamından ibaret gören doktrini de kaydedilmesi gereken bir muhalif görüştür.

İslâm felsefe çevrelerinde Aristocu anlayışa uygun olarak gelişen atomculuk aleyhtarlığına rağmen Ebû Bekir er-Râzî'nin, kelâmcılarınkinden farklı da olsa atomculuk fikrini savunduğu bilinmektedir.

Aristocular'ın bilkuvve var olabilen ve sonsuz derecede bölünebilen ilk madde (heyûlâ) kavramı yerine Eflâtun'un bilfiil var olan ve cismanî özellik gösteren ilk madde kavramını benimseyen Râzî bu maddenin cüzlerini atom kabul etmiş, cismanî âlemi boşluk ve atomlardan oluşan bir varlık olarak düşünmüştür. Râzî'ye göre atomlar yer kaplayan cisimler olarak hadiselerin meydana gelişindeki tabii faktörlerdir. Kelâmcılar, Allah'tan başka her şeye şâmil kıldıkları atomları yaratılmış ve yaratılmakta olan cevherler sayarken Râzî, meşhur "kudemâ-i hamse"sinin Allah, nefis, mutlak zaman ve mutlak mekân prensipleriyle birlikte atomlardan oluşan ilk maddeyi de ezelî ve ebedî kabul etmiştir. Ayrıca filozofa göre, Demokritos'ta olduğu gibi, nitelik farklılıklarının sebebi atomların değişik şekillerde telifidir ve kelâmcıların görüşlerinin aksine arazların hâricî varlıkları yoktur. Onun boşluk konusundaki görüşünün kelâmcıları etkilemiş olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim İslâm atomculuğunun erken kaynaklarından olan Eş'arî'nin Makālâtü'l-İslâmiyyîn'inde boşluk kavramına rastlanmamaktadır. Ancak Râzî'nin açıkladığı şekilde mutlak bir boşluk kavramının daha sonraki dönemlerde aynen benimsendiği de söylenemez.

Mu'tezile kelâmcılarının atomcu geleneğini Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları da büyük ölçüde takip etmişlerdir. Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Sünnî cevher anlayışının sistemleştirilmesinde öncü olmuşlardır. Sünnî akım içinde geliştirilen cevheri ferd anlayışı yine kelâm ilminin tabiiyyât disiplini içinde, fakat meselenin ilâhiyata dair yanı daha çok vurgulanarak tartışılmıştır. Eş'arîler her şeyden önce Allah ile âlem arasındaki ontolojik zıtlığa ağırlık vermiş, âlemin yoktan yaratıldığı tezini ispata çalışmış ve yaratıcı irade ile atomlar arasına girebilecek determinist

zorunluluğa dayalı her türlü zorunlu tabii sebep fikrini reddetmeyi, Allah'ı yegâne fâil olarak tanımanın bir gereği saymışlardır; böylece atomculuğun tercihi ile Allah'ın tenzîhi arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Nitekim bu bağlantı Cüveynî'nin el-İrşâd fi'l-kelâm'ında açıklıkla görülmektedir. Bu eserde araz fikrinden hareketle âlemin kadîm olamayacağı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki, arazlar vardır ve hâdistir, cevherler ise arazsız olamaz, böyle olunca cevher de hâdis demektir; hâdis olan şeylerin öncesinde herhangi bir varlık bulunamaz; şu halde cevher ve arazlardan meydana gelen bu cismanî âlem yoktan yaratılmıştır. Cüveynî bütün bu önermeleri kendi mantığı içinde tek tek ispat edip sonuca ulaşırken muhaliflerinin görüşünü de şiddetle reddetmektedir. Bu muhalifler, arazların varlığını inkâr eden atomcular (meselâ Demokritos ve Ebû Bekir er-Râzî), kümûn ve zuhûr teorisini ortaya atarak âlemin ezelî olduğunu savunan İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve âlemin ezelden beri süreklilik arzettiğini ileri süren ve bunu madde-sûret teorisine dayandıran Meşşâîler'den oluşmaktadır (el-İrşâd, s. 17-27).

Şehristânî ise özellikle Meşşâîliğin en büyük siması olan İbn Sînâ'nın fikirlerini hedef almıştır. İbn Sînâ'nın atomculuğun reddiyle ilgili başlıca delili, artık bölünemeyen ve nokta şeklinde tasavvur edilen atomların birbiriyle temas etmesinin mümkün olamayacağı idi. Filozofa göre atomlar birbiriyle temas ediyorsa bölünme kaçınılmazdır, çünkü atomun ayrıca bir temas noktası olduğu farzedilmelidir. Eğer bu temas noktası yoksa terkip halindeki atomlar birebir çakışıyor demektir ve bu durumda kendilerinden daha büyük bir cisim meydana getiremeyecekleri açıktır (Kitâbü'n-Necât, s. 102-104).

Atomları uzayda yer kaplayan (mütehayyiz) varlıklar olarak gören Şehristânî bu delili tersine çevirir. Temas noktası sonsuz olarak bölünemeyeceğine göre yanyana temas eden atomlar sonsuz bir bölünmeye uğrayamaz. Şehristânî filozofların, "Cismin sonsuza kadar bölünmesi pratik olarak değil teorik olarak mümkündür" şeklindeki görüşlerini realist bulmamakta, dış dünyada sınırlı olduğu belli olan bir cismi zihinde sonsuza kadar bölmenin ancak vehmin bir ürünü olabileceğini belirtmektedir (Nihâyetü'l-ikdâm, s. 505-514).

Atomculuk Endülüs'te İbn Hazm'ın kaleminde şiddetli bir eleştiriye

uğramıştır. Bu ünlü Zâhirî kelâmcısı meseleyi yine ilâhî kudret çerçevesinde ele almış, Allah'ın cismi bölünemeyen son parçalarına kadar bölmeye kadir olduğu şeklindeki önermenin gerçekte Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre bölme fiili atomcuların bölünemez farzettikleri cevhere ulaştığında Allah'ın boyutlarda ziyadelik yaratıp bölmeyi devam ettirmesi mümkündür. Yine İbn Hazm'a göre Allah'ın ancak sonlu ve sayılı olanı bildiği şeklindeki telakki de başka bir sınırlamadır. En önemlisi de kelâmcıların cevheri ferde getirdikleri "cisim olmayan, araz olmayan, bölünme kabul etmeyen, boyutları bulunmayan" şeklindeki tarifin Allah'a mahsus sıfatları hatırlatması bakımından taşıdığı tehlikedir (el-Faṣl, V, 92107). Ancak Allah ile âlem arasında kesin bir tezat gören kelâm ilmindeki cevher anlayışının böyle spekülatif bir eleştiriyi hak etmediği de meydandadır. Cevheri ferd ister boyutlu ister boyutsuz kabul edilsin, kelâmcılara göre cevherler ile arazların sürekli yeniden yaratılışıyla oluşup bozulan bu âlem topyekün cismanî karakterdedir ve bu yüzden kelâmcılar Allah için cevher kelimesinin kullanılmasını câiz görmezler (EI² [İng.], II, 494). Ayrıca kelâmcılar, Allah'a ruhanî anlamda bile cevher denmesinin hıristiyânî "uknûm" (hypostasis) anlayışına yol açacağı endişesiyle de reddedilmesi gerektiğini vurgulamışlardır (Cüveynî, s. 46-47).

Modern felsefede cismanî ve ruhanî cevherler ayırımını kabul eden, ancak bu ayırımı ile modern felsefenin temel bunalımlarından birini oluşturacak Kartezyen düalizm problemine yol açan Descartes'a karşılık Spinoza, Tanrı ve âlemin tek bir cevher olduğunu iddia ederek panteizme veya cevher monizmine ulaşmıştır. İslâm düşüncesinde sık sık görüşleri Spinoza panteizmiyle karıştırılan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise (A. E. Affîfî, I, 411) cevher kelimesinin, "kendi başına kaim" şeklindeki tanımından ötürü yalnızca Allah için kullanılabileceğini belirtmiş ve Eş'arîler'in cevher-araz anlayışını eleştirmiştir. Ona göre Eş'arîler'in cevher dediği şey son tahlilde bir arazlar toplamıdır. Dolayısıyla sürekli yaratılan arazlardan oluşan âleme nisbetle Allah cevher adına daha lâyıktır (Konuk, III, 38-42).

Var oluşu, duyularla algılanmış olmakla özdeşleştiren Berkeley ise duyularla algılanmadığı gerekçesiyle madde cevherinin olmadığını, yalnızca arazların mevcut olduğunu iddia etmiştir. İlk dönem kelâmcılarından Dırâr b. Amr'ın fikriyle karşılaştırılabilecek bu görüşe

mukabil “monad” kavramını “basit ve gayri cismanî cevherler” şeklinde tanımlayan Leibnitz’in fikirleri de Eş‘arî kelâmındaki atom fikriyle mukayese edilmiştir. Kant ise cevher kavramının teorik akıl tarafından fenomenlere uygulanan ve objektif realitesi olmayan bir zihin kategorisi olduğunu ileri sürmüş ve kavramı metafizik boyutundan mahrum etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “cevher” md.; Tehânevî, Keşşâf, “cevher” md.; Aristoteles, La Métaphysique (trc. J. Tricot), Paris 1981, I, 1039ª. 5-15; II, 1084ª. 25-28; a.mlf., Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 364-382; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 59-60; Kindî, Resâʾil, s. 113, 161, 166, 216-217; Fârâbî, Ârâʾü ehli’l-Medîneti’l-fâzıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzi en-Neccâr), Beyrut 1964, s. 39-40; a.mlf., Felsefetü Aristotâlîs (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1961, s. 122-123; a.mlf., Mesâʾil müteferrika, Haydarâbâd 1344/1925, s. 7-8; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77 / 1957, I, 405-408; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), V, 92-107; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, I, 57-60, 67-68; II, 348-349; a.mlf., Kitâbü’n-Necât, Kahire 1357/1938, s. 102-104; a.mlf., Tisʿu Resâʾil, İstanbul 1298, s. 31; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 17-27, 46-47; Gazzâlî, Makasıdü’l-felâsife (nşr. M. Sabri el-Kürdî), Kahire 1355/1936, s. 72; a.mlf., Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 65-66; Şehristânî, Nihâyetü’l-ikdâm, s. 505-514; L. Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895, s. 301-359; S. Piner, Mezbehü’z-zerre ʿinde’l-müslimîn (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946; Abdul Hye, “Esharism”, A History of Muslim Philosophy (nşr. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, I, 240; A. E. Affifi, “İbn Arabi”, a.e., I, 411; Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1974, s. 61-62; A. L. Ivry, al-Kindi’s Metaphysics, New York 1974, s. 145; H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, Cambridge 1976, s. 466-517; Abdurrahmân Bedevî, Aristo, Beyrut 1980, s. 69-70; a.mlf., Mezâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 34-42; F. A. Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi (trc. Ahmet Arslan), İzmir

1982, I, 5-15; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 208-217; Gerhard Endress, "Yahya Ibn 'Adı's Critique of Atomism, Three Treatises on the Indivisible Part, Edited with an Introduction and notes", Zeitschrift für Geschichte der arabischen-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1984, I, 155-179; Ahmed Avni Konuk, Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 38-42; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", DİFM, I / 1 (1925), s. 58-119; S. Van Den Bergh, "Djawhar", EI² (İng.), II, 493-494; D. J. O'connor, "Substance and Attribute", The Encyclopedia of Philosophy (nşr. Paul Edwards), London 1972, VIII, 36-40.

İlhan Kutluer

CEVHER ÂFTÂBECİ

(ö. X / XVI. yüzyılın sonları)

Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun devrine ait Tezkiretü'l-vâḳıʿât adlı hâtıratıyla tanınan idareci.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Hümâyun'un âftâbecisi (ibrikdar) olan Cevher 1540 yılına kadar onunla beraber Hindistan'da kaldı; daha sonra Sûrîler'den Şîrşah Sûr'un tehdidi karşısında Hümâyun'la birlikte Sind ve Afganistan'a kaçtılar. 1555'te Hindistan'a döndüklerinde Cevher Heybetpûr Bînî'ye muhassıl (vergi memuru) tayin edildi. Aynı yıl Pencap ve Mültan hükümetinin hazinedarlığına getirildi ve önemli hizmetlerde bulundu. Hümâyun'un ölümü üzerine 1556'da oğlu Ekber Şah'ın hizmetine girdi ve otuz yılı aşkın bir süre onun emrinde çalıştı.

Cevher Âftâbeci'nin Tezkiretü'l-vâkıʿât adlı Farsça eseri, müellifi sarayda âftâbeci olarak hükümdarın en yakın adamları arasına girebildiği için Hümâyun devrine ait olayları ihtiva eden çok önemli bir kaynaktır. Hümâyun hakkında monografi hazırlayan Banerjee, Prasad ve Sukumar gibi müellifler Tezkiretü'l-vâkıʿât'ı birinci elden kaynak olarak kullanmışlardır. Yazma nüshaları British Museum (Add., nr. 16711), School of Oriental and African Studies (nr. 46451) ve King's College'de (nr. 84) bulunmaktadır. Eseri C. Stewart İngilizce'ye çevirmiştir (London 1832; Calcutta 1904). Bu tercümenin bir bölümü Elliot ve Dowson tarafından History of India'da da (V, 136-149) yayımlanmıştır. Ayrıca Pakistanlı âlim S. Munülhak Cevher'in eserini Urduca'ya tercüme ederek 1935'te Karaçi'de neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gülbeden Begüm, Hümâyunnâme (trc. Abdürrab Yelgar – Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 175; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Akbarnamaa (trc. H. Beveridge), Delhi 1987, I, 59-60; H. M. Elliot – J. Dowson, History of India, as Told by Its Own Historians, London 1867-77, V, 136-149; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 246; Storey, Persian Literature, I, 536-537; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 47, 557; Rızâü'l-İslâm, Indo - Persian Relations, Lahor 1970, s. 239-240; A. S. Bazmee Ansari, "Djawhar", EI² (İng.), II, 494.

Enver Konukçu

CEVHER SARAYI

Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Kahire Kalesi avlusundaki sarayı.

Mehmed Ali Paşa, ilk olarak Özbekiye'de yerleştikten sonra Eyyûbî ve Memlük sultanları ile Osmanlı paşalarının ikametgâhı olan kaleye taşındı. İkamet ve hükümet işleri için yeni binalar yaptırırken buradaki Memlük ve Osmanlı eserlerinin çoğunu yıktırdı. Surların kuzeydoğu tarafındaki şimdi Harem adıyla bilinen sarayı yaptırdı. Bu saraydan daha küçük olan ve özellikle gündelik resmî işlerin yürütülmesi için inşa edilen Cevher Sarayı, yine kale içinde yapılmış olan Mehmed Ali Paşa Camii'nin güneyinde ve dârüladl ile idarî büroların yakınında bulunmaktadır. Bir kısmı 1972'de çıkan yangında tahrip olan saray, selâmlık ve harem olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Selâmlık bölümünün kabul merasimleri için ayrılan kısmı, aralarında geniş bir toplantı salonunun da bulunduğu çeşitli mekânlara uzanan bir merasim avlusuyla Avrupaî bir tarzda yapılmıştır.

Büyük bir kompleks oluşturan harem ise son zamanlarda onarılmış ve bir kısmı askerî müze olarak halka açılmıştır. Mehmed Ali Paşa'nın kalede yaptırdığı binalar bugüne kadar ciddi bir araştırmaya konu olmamıştır. Ancak Gaston Wiet, XIX. yüzyılda burayı ziyaret eden kişiler tarafından anlatılanların bir kısmını toplayarak bu binalar ve iyi korunmuş bölümleri hakkında bir araştırmadan çok izlenimlere dayanan bilgiler vermiştir.

Mehmed Ali Paşa, camii ve ailesinin türbeleri gibi sarayını da önemli ölçüde Avrupa tesiri gösteren XIX. yüzyıl İstanbul mimarisinin ilhamıyla Mısır mimarisinden tamamen farklı olan bir üslûpta inşa ettirmiştir. Bu bakımdan saray binaları Kahire'nin geleneksel mimarlık ve süsleme sanatlarını hatırlatan herhangi bir özelliğe sahip değildir. Avluların bazıları, bahçelerle birlikte Kahire'nin güney panoramasını yukarıdan gören iki katlı yapılarla çevrelenmiştir. Dışarıya ve avlulara bakan cepheler çok yalın olup üzerlerine yüksek pencereler açılmıştır. Geç Avrupa barok tarzında oymalarla süslenmiş olan beyaz mermerden cümle kapısı, merasim bölümü ana avlusunun önünde yer almaktadır. Bu bölüm, zemin katta haç biçimi bir

şema içinde odalarla çevrelenmiş büyük bir salondan meydana gelmiştir. Geniş bir mermer merdiven bu salonu benzer bir düzenleme gösteren üst kata bağlamaktadır. Bu geniş merkezî merdiven gibi geniş pencereler de Kahire sivil mimarisinde bir yenilik teşkil etmiştir. Ayrıca bu bölümden başlayan uzun galerilerle bugün bir kısmına girilemeyen çok sayıdaki odaya varılmaktadır. İstanbullu ustalar tarafından duvarlar, ana renk olarak maviye ağırlık veren manzara, saray ve köşk resimleriyle bezenmiş, tavanlar ise İtalyan baroğu tarzında yaldızlı çiçek ve bitki motifleriyle süslenmiştir. Merasim salonunu çeviren odalardan

birinin duvarları barok tarzında yapılan beyaz mermer selsebille tezyin edilmiş, suyun aktığı odanın ortasındaki havuzun tabanına çeşitli tiplerde balık figürleri işlenmiştir.

Sarayın bir İtalyan sanatkâr tarafından süslenmiş olduğu söylenen iki hamamı tamamen beyaz mermerden yapılmış ve üzerlerini örten kubbelerine de renkli küçük aydınlatma camları yerleştirilmiştir.

Mimarisindeki Türk - Avrupa karakterine rağmen saray, tefriş bakımından ziyaretçilerin de anlattığı gibi mobilyadan yoksundu; paşa ve maiyeti Türkiye ve İran’dan getirilen halılar üzerinde sedir ve minderlere oturmayı, yastıklara dayanmayı tercih ediyorlardı.

Mermerleri İtalya’dan, aynaları Fransa ve İngiltere’den ithal edilen sarayda çeşitli ülkelerden toplanmış egzotik hayvanların yer aldığı bir de hayvanat bahçesi bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

G. Wiet, Mohammed Ali et les Beaux-Arts, ts.

Dorıs Behrens Abouseıf

CEVHER es-SIKILLÎ

جوهر الصقلي

Ebü'l-Hasen Cevher b. Abdillâh es-Saklâbî el-Kâtib el-Kāid es-Sıkıllî er-Rûmî (ö. 381/992)

Mağrib ve Mısır'ı Fâtımîler'e kazandıran kumandan ve devlet adamı.

Küçük yaşlarda esir alınmış Slav asıllı (es-Saklâbî) bir Sicilyalıdır. 347'de (958) Fâtımî Halifesi Muiz - Lidînillâh tarafından Mağrib'in fethiyle görevlendirildiğine göre IV. (X.) yüzyılın başlarında doğduğu kabul edilebilir. Yakın zamanda neşredilen biyografisi sayesinde Mısır'a gitmeden önceki hayatının ilk devri kısmen aydınlanmaktadır. Doğu kaynakları ise onun hayatının Mısır'ın zaptı ve sonrasıyla ilgili kısmını vermekle yetinirler. Cevher birçok vesikada, özellikle Ezher Camii'nin kitâbesinde köle (abd) olarak zikredilir. Belki de bu ifade köle menşeli olmasından başka efendisi Muizz'e bağlılığının da bir işaretidir.

Kaynaklarda Cevher'den ilk defa üçüncü Fâtimî Halifesi Mansûr'un gulâmı olarak bahsedilir. Fâtımî Halifesi Muiz 958'de Kuzey Afrika'nın tamamını kontrol altına almak için bütün kuvvetlerini harekete geçirmeye karar verdi ve bu önemli sefere kumanda etmek için Cevher'i seçti. Bu sefer, yaklaşık üç asır önce Ukbe b. Nâfi' tarafından gerçekleştirilen harekât gibi Mağrib'de çok büyük yankı uyandırdı. Ancak Cevher'in zaferlerine rağmen bu sefer kesin neticeli ve etkisi devamlı bir sefer olmadı. Cevher emrindeki 20.000 askerle, kendisinden kat kat üstün olan Berberî kuvvetlerini bertaraf etmek ve aynı zamanda bölgeyi kendilerine bağlı bir ülke olarak gören Endülüs Emevîleri'nin arzularına son vermek istiyordu. Önce Tâhert yakınında Endülüs Emevîleri tarafından desteklenen Tâhert ve İfkan sahibi Ya'lâ b. Muhammed el-İfrânî'nin kumandasındaki büyük bir orduyla karşılaştı ve onları mağlûp etti. Cevher bundan sonra Fas ve bölgedeki Emevîler'e bağlı diğer kaleler üzerine yürümek yerine küçük ordusunu daha kolay zaferler için kullanmaya karar verdi. Güneybatıya yönelerek Sicilmâse Beyliği'ni işgal ve Emîr Muhammed b. Feth b. Meymûn b.

Midrâr'ı kaçmaya mecbur etti. Birkaç gün sonra Muhammed b. Feth'i ele geçirip öldürttü. Bundan sonra Cevher kuzeye doğru yürümek için bir yıldan fazla zamanı bu bölgede geçirdi. 24 Ekim 960 tarihinde Fas üzerine yürüdü ve şehri kuşattı; 13 Kasım 960'ta kumandanı Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî'nin kahramanlığı sayesinde şehri ele geçirdi. Şehrin Emevî valisi Ahmed b. Ebû Bekir el-Cüzâmî hapse atıldı ve zindanda öldü. Bu büyük zafer Tanca ve Sebte (Ceuta) dışında bütün Mağrib'i kısa bir süre için Fâtımî idaresi altında topladı. Son İdrîsî hükümdarı olan ve Emevîler'e bağlı olarak küçük bir prenslikle yetinen Hasan b. Cennun da Fâtımîler'e bağlılığını arzetmek zorunda kaldı. Cevher birkaç ay sonra esirler ve ganimetlerle Kayrevan'a döndü. Cevher'in bu başarıları, Fâtımîler'in rüyası olan Mısır'ın zaptının onun yardımıyla gerçekleştirilebileceği kanaatini verdi.

Bu sırada Mısır'da malî ve siyasî büyük bir kriz vardı. Kâfûr el-İhşîdî'nin ölümünden sonra henüz bir çocuk olan Ahmed b. Ali b. İhşîd'in hükümdar, Hüseyin b. Abdullah'ın da onun nâibi olması kararlaştırıldı. 17 Ağustos 969 tarihinde Mısır, Suriye ve Hicaz'da Ahmed b. Ali b. İhşîd adına hutbe okunmaya başlandı. Fakat malî durumun bozuk olması sebebiyle maaşlarını alamadıkları için askerler ülkede huzursuzluk çıkarmaya başladılar. Bunun üzerine Mısır'ın ileri gelenlerinden bir grup Fâtımî Halifesi Muizz'e mektup göndererek ondan ülkeye asker sevketmesini istediler. Bu sırada Cevher ağır bir hastalığa yakalanmıştı. İyileşince emrindeki son derece mükemmel teçhiz edilmiş büyük bir ordu ile 5 Şubat 965 tarihinde Kayrevan'dan Mısır'a doğru yola çıktı. Cevher'in hareketi Mısır'da duyulunca Mısır halkı vezir Ca'fer b. Furât'la görüşüp Cevher'den eman dilemeye karar verdi. Bunun için Şerif Müslim b. Abdullah el-Hüseynî elçi tayin edilerek Cevher'e gönderildi. Bu sırada İskenderiye yakınındaki Terûce'de bulunan Cevher gelen elçiye istediği eman vesikasını verdi. Ancak daha önce Mısır'daki İhşîdîler ve Kâfûr'un adamları eman dilemekten vazgeçip düşmanla çarpışmaya karar vermişlerdi. Başlarına da Nihrîr eş-Şübezânî'yi geçirerek Cîze'de karargâh kurdular; Nil üzerindeki köprüleri tuttular. Cevher bunu duyunca Cîze üzerine yürüdü. 30 Haziran 965 tarihinde küçük bir çarpışmadan sonra İhşîdîler yenildi. Bunun üzerine Şerif Müslim b. Abdullah halkın eman isteğini bir mektupla Cevher'e bildirdi. Cevher'in elçisi istenen emannâmeyi getirdi. Şehrin yağmalanmayacağını ve önemli mevkilerin Mısırlılar'a verileceğini

bildirdi. Mısır ileri gelenleri vezir Ca‘fer b. Furât’ın başkanlığında 3 Temmuz 969’da Cevher’in Cîze’deki karargâhına giderek bağlılıklarını bildirdiler. Aynı gün Cevher Fustat’a girdi. Burada yerleşmeye ve hükümet dairelerini kurmaya karar verdi ve Kahire şehrinin temellerini attı. Ca‘fer b. Furât’ı vezirlikte bıraktı. Bir elçi ile efendisi Muizz’e Mısır’ın zaptedildiğini bildirdi. Mısır’da Abbâsîler adına okunmakta olan hutbeye son verip Fâtımîler adına hutbe okutmaya, para bastırmaya başladı. 23 Eylül 969 Cuma günü hutbeden sonra Ehl-i beyt için ayrıca dua edilmeye, 29 Ocak 970 tarihinde cuma namazında ezana “Hayye alâ hayri’l-amel” ilâvesi yapılarak Şiî tarzında ezan okunmaya başlandı. 4 Nisan 970 tarihinde Ezher Camii’nin temelleri atıldı. 23 Haziran 972 Cuma günü cami ibadete açıldı.

Ekim 969’da Suriye’de, 976 yılında da Hicaz’da Fâtımîler adına hutbe okunmaya başlandı. Muizz’in 7 Ekim 974 tarihinde Kahire’ye gelişine kadar Cevher Mısır’ı bağımsız bir hükümdar gibi idare etti. Mısır halkının güvenini kazandıktan başka İhşîdîler’in son zamanlarında

tam bir düzensizlik içinde olan Mısır maliyesini düzene koydu. Muâviye devrinde olduğu gibi iyi idare edilince Mısır maliyesinin 4 milyon dinar civarında gelir sağlayacağını gösterdi. Cevher idareciliğinin birinci yılında Mısır’da 3.400.000 dinar vergi topladı. Bu Fâtımîler devrinde toplanan en yüksek vergidir. Seksen beş yıl sonra meşhur vezir Yâzûrî ancak 800.000 dinar vergi toplayabilmişti. Cevher kendisine refakat eden Mağribliler kadar Mısırlılar’ın da itimadını kazandı. Hemen hemen bütün önemli idarî kadroları onlara verdi.

Cevher 974’te Halife Muiz tarafından kumandanlıktan azledildi. Bu tarihten 28 Ocak 992 tarihinde ölümüne kadar kaynaklarda Cevher’den bahsedilmez. Halife Hâkim - Biemrillâh devrinde başkumandan olan oğlu Hüseyin, adı entrikalara karışınca kaçmış; fakat Hâkim teminat vererek onu sarayına çağırmış ve 1011 yılında öldürtmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 3, 4, 23, 28, 30-37, 150; Ebû Hanîfe Nuʿmân el-Mağribî, el-Mecâlis ve'l-müsâyerât, Kahire Dârü'l-Kütüb, nr. 26.060; Muhammed b. Ali b. Hammâd, Ahbâru mülûki Benî ʿUbeyd (nşr. M. Vonderheyden), Alger-Paris 1927, s. 40-49; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 590-592; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 375-380; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 467-468; İbn Ebû Zer, Kırtâs (nşr. Tornberg), Upsala - Paris 1843, s. 27-63; Safedî, el-Vâfî, XI, 224-226; Kitâbü Mefâhiri Berber (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1934, s. 4-5; Mansûr el-Kâtib, Sîretü'l-Üstâz Cevher (nşr. M. K. Hüseyn – Abdülhâdi Şaira), Kahire 1954; Makrîzî, el-Hıtat, I-II, tür.yer.; a.mlf., İttiʿâzü'l-hunefâ (nşr. Cemâleddin Şeyyâl), Kahire 1947, s. 64-87; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1975, s. 83-84; Hitti, İslâm Tarihi, IV, 993-994; H. İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 93-97, 106-107, 140-161, ayrıca bk. İndeks; Muhammed Abdullah İnân, el-Hâkim-Biemrillâh ve esrârü'd-daʿveti'l-Fâtımiyye, Kahire 1404/1983, s. 27-32, 76-77, 81, 100, 125, 290, 332, 346; O'leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 98-99; E. Graefe, "Cevher", İA, III, 125-126; H. Mones, "Djawhar al-Sıkıllı", EI² (Fr.), II, 508-509.

Ramazan Şeşen

el-CEVHERETÜ’n-NEYYİRE

الجوهرة النيرة

Kudûrî’nin (ö. 428/1037) fıkha dair el-Muẖtaṣar adlı eserine Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1397) tarafından yapılan şerh.

(bk. el-MUHTASAR)

CEVHERETÜ’t-TEVHÎD

جوهرة التوحيد

Eş‘arî-Mâlikî âlimlerinden Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî’nin (ö. 1041/1631) akaide dair manzum eseri.

Ezher müderrislerinden olup sûfîliğe temayülü ile tanınan müellifin, şeyhi Şihâbüddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Osman eş-Şernûbî’nin işaretiyle bir gecede yazdığı söylenen Cevheretü’t-tevhîd 144 beyitten ibarettir. Veciz bir Arapça ile kaleme alınan manzumenin muhtevasını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem‘iyyât konularının yer aldığı üç bölüm halinde incelemek mümkündür. Dinen mükellef sayılan her müslümanın akaidin ana konularını bilmekle yükümlü olduğunu ifade eden giriş beyitlerinden sonra birinci bölümde Allah’ın varlığı konusuna hudûs delili ile temas edilir, ardından iman ile İslâm’ın tarifi ve iman - İslâm ilişkisi üzerinde durulur, daha sonra selbî ve sübûtî sıfatlar sıralanır. İlâhî isimlerin tevkîfî oluşuna, zihinde teşbih uyandırabilecek nasların te’vile tâbi tutulması veya Allah’ın ilmine havale edilmesi gerektiğine işaret edilir ve Allah’a isnat edilmesi câiz olmayan sıfatlar üzerinde durulur. Manzumede kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı, ancak kendilerinin de bu fiilleri icra etmeleri (kesb) sebebiyle sorumlu oldukları belirtilir; ayrıca aslah* fikrinin reddi, kazâ ve kader, rü’yetullah* gibi meselelere yer verilerek ilâhiyyât konuları tamamlanır. Nübüvvât bahsinde peygamberlerin sıfatları, nübüvvetin mûcize ile ispatı, Hz. Muhammed’in nübüvveti ve mûcizeleri, peygamberler arasındaki üstünlük farkı, ashabın dereceleri, ashabı tenkit etmekten sakınmanın gereği gibi konular işlenir. Eserin sem‘iyyât kısmında ise meleklere iman, kabir hayatı, ba‘s, cismanî haşir ve kıyametle ilgili diğer konular üzerinde durulur.

Eserde yer yer muhafazakâr bir temayül sezilmekle birlikte genellikle konular Eş‘ariyye ekolüne uygun bir metotla işlenmiş, zaman zaman aklî delillere başvurulmuş, i‘tizâlî ve felsefî görüşler tenkit edilmiştir.

Cevheretü’t-tevhîd ilk defa 1241 (1826) yılında Bulak’ta, daha sonra da

çeşitli mecmualar içinde yayımlanmıştır (meselâ Mecmûʿu mühimmâti'l-mütûn, Kahire 1273; Mecmûʿu'l-mütûni'l-kebîr, Kahire 1378/1958). Ayrıca J. D. Luciani tarafından Fransızca'ya çevrilmiş ve bazı notlar eklenerek neşredilmiştir (Alger 1907).

Eser üzerindeki ilk çalışmaları bizzat müellifi İbrâhim el-Lekānî yapmıştır. Lekānî Cevhere'ye büyük, orta ve küçük hacimli olmak üzere üç ayrı şerh yazmıştır. 1. ʿUmdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd. Büyük boyda iki ciltten meydana gelen bu hacimli şerhin I. cildi 264, II. cildi ise 319 varaktır (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 623-624). Mütekaddimîn ve müteahhirîn devri Eş'arî-Mâlikî âlimlerinin görüşlerine, kullandıkları delillere, ittifak ve ihtilâf ettikleri noktalara geniş biçimde yer verilen eser, son döneme ait hacimli kelâm kitaplarından biridir. 2. Telhîsü't-tecrîd li-ʿUmdeti'l-mürîd. Kadızâde'ye ithaf edilen bu eser (Keşfü'z-zunûn, I, 620) ʿUmdetü'l-mürîd'in muhtasarıdır. Ahmed Atıyyetullah, bunun Kadızâde tarafından Cevheretü't-tevhîd'e yapılmış bir şerh olduğunu kaydediyorsa da (el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 662) bu doğru değildir. Çünkü bizzat Lekānî, eserine Telhîsü't-tecrîd adlı bir şerh yazdığını söylemekte (Hidâyetü'l-mürîd, vr. 1b), Kâtib Çelebi de bunu

teyit etmektedir (Keşfü'z-zunûn, I, 620). 3. Hidâyetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd. Lekānî'nin kelâm ilmini öğrenmeye başlayanlar için yazdığını belirttiği bu şerh, Cevheretü't-tevhîd'e yaptığı şerhlerin en küçüğüdür (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 625). Orta boy 249 varaktan oluşan şerhte önemli Eş'arî kelâmcılarına ait eserlerden nakiller yapılır, belli başlı kelâmcıların farklı görüşlerine ve delillerine temas edilir.

İbrâhim el-Lekānî'den sonra Cevheretü't-tevhîd üzerine yapılan çalışmaların ilki oğlu Abdüsselâm'a aittir. Abdüsselâm önce babasının ʿUmdetü'l-mürîd'e yaptığı bazı ta'likleri yeniden tertip ederek İrşâdü'l-mürîd adlı şerhi hazırlamış, sonra da bunu genişleterek İthâfü'l-mürîd adını verdiği yeni bir şerh meydana getirmiştir. Bu eser Kahire'de defalarca basılmış ve Ezher'in lise kısmında yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. İthâfü'l-mürîd'e Şeyh Muhammed el-Emîr (Hâşiye ʿalâ İthâfi'l-mürîd, Bulak 1282; Kahire 1300, 1309), İbrâhim el-Bâcûrî (Tuhfetü'l-mürîd ʿalâ Şerhi Cevhereti't-tevhîd, Kahire 1279) ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (en-Nizâmü'l-ferîd bi-tahkıki Cevhereti't-tevhîd, Kahire 1375

/ 1955) tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Bunların en meşhuru Muhammed el-Emîr'e ait olanıdır. Cevheretü't-tevhîd ve şerhleri üzerinde daha başka çalışmalar da yapılmıştır (bk. Brockelmann, II, 436-437).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, ʿUmdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 623, 624; a.mlf., Hidâyetü'l-mürîd, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 625, vr. 1b; Keşfü'z-zunûn, I, 620; Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekānî, İthâfü'l-mürîd, Kahire 1375/1955, s. 7; Serkîs, Muʿcem, I, 474; II, 1592-1593; Brockelmann, GAL Suppl., II, 436-437; H. Laoust, Les Schiismes dans l'Islam, Paris 1965, s. 315; M. Watt, İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 138-139; Şerkāvî, "İbrâhim el-Lekānî", Aʿlâmü'l-fikri'l-insânî, I, Kahire 1984, s. 22-23; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 622.

Emrullah Yüksel

CEVHERÎ, Abbas b. Saîd

عباس بن سعيد الجوهري

IX. yüzyıl İslâm matematikçisi ve astronomu.

Halife Me'mûn devrinde (813-833) yetiştiği ve o dönemde Bağdat ile Şam'da yapılan astronomik gözlemlere katıldığı bilinmektedir. İbnü'l-Kıftî'ye göre astronomi aletlerinin yapım işlerini idare eden Cevherî aynı zamanda Halife Me'mûn'un dostu idi. Bağdat yakınlarındaki Şemmâsiye'de yapılan astronomik araştırmalara onun da iştirak etmesini bizzat halife istemiş, o da bu çalışmaları sırasında bazı yıldızlarla gezegenlerin yerlerini tesbit etmeyi başarmıştı. Cevherî ve arkadaşlarının bu çalışmalarını İslâm dünyasında ilk astronomi çalışmaları olarak değerlendiren İbnü'l-Kıftî ayrıca onun "teysîr ilmi"nde de (insan ömrünün ne kadar olduğunu tahmine çalışan astroloji teorisi) üstat olduğunu söylemektedir (bk. İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 219). Kaynaklarda vefat tarihiyle ilgili kesin bilgi bulunmamaktadır.

Eserleri. 1. Kitâbü Tefsîri Kitâbi Uklidis. İbnü'n-Nedîm, Cevherî'nin Öklid'in (Eukleides) Elemanlar adlı kitabı üzerine kaleme aldığı, fakat günümüze kadar ulaşamayan bir eseri olduğunu bildirmektedir. 2. Kitâbü'l-Eşkâl elletî zâdehâ fi'l-makāleti'l-ûlâ min Uklidis (Elemanlar'ın 1. makalesine ilâveler). İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre bu eser de bir önceki gibi Öklid'in aynı adlı kitabıyla ilgilidir. 3. Kitâbü'z-Zîc (astronomik cetveller kitabı). İbnü'l-Kıftî Bağdat'taki rasatlara dayanan bu cetvellerin astronomlar arasında meşhur olduğunu bildirmektedir. 4. el-Islâh li-Kitâbi'l-Usûl. Nasîrüddîn-i Tûsî Öklid'in paraleller teorisine ayırdığı er-Risâletü'ş-şâfiye ʿani'ş-şekki fi'l-hutûti'l-mütevâziye adlı eserinde Cevherî'ye izâfe ettiği böyle bir kitaptan bahsetmektedir (bk. DSB, VII, 79; krş. Sezgin, V, 243). Tûsî'ye göre bu kitap, Elemanlar'daki önermelerle teoremlere Cevherî'nin eklediği elli kadar önermeyi ihtiva etmektedir. Tûsî ayrıca bu önermelerden Öklid'in paraleller postülatını ispata yönelik altı tanesini de kitabına almıştır. Cevherî'nin çalışması, Öklid postülatının Arapça yazılmış eserler arasında bilinen en eski ispatıdır. Tûsî el-Islâḥ'tan

onun Öklid’e ek olarak verdiği şu önermesini de iktibas etmiştir: “Herhangi bir noktadan farklı yönlerde geçirilen üç doğrunun meydana getirdiği üç açının toplamı dört dik açı toplamına eşittir”. Cevherî’nin ayrıca Eudoxos - Arkhimedes aksiyomuna oldukça değişik bir yorum getirdiği de bilinmektedir. Millet Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, nr. 1359) kayıtlı bir yazma eser (vr. 239b-240b), muhtemelen onun Elemanlar üzerine yazdığı kitapların birinden alınmış bir parçayı ihtiva etmektedir. 5. Tercemetü Kitâbi’s-Sümûm. Hintli filozof ve hekim Şânâk’ın (Cânakya, Kautilya) tıbba dair eserinin Arapça tercümesidir (Sezgin, III, 197). 6. ez-Ziyâdât fi’l-makāleti’l-hâmise min Kitâbi Uklidis. Kaynaklarda Cevherî’ye isnat edilen bir başka eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 33; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 64, 219; a.e., Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 47, 148; Suter, Die Mathematiker, s. 12; Brockelmann, GAL Suppl., I, 382; Sezgin, GAS, V, 243-244; VI, 138-139, ayrıca bk. III, 194, 197; V, 33, 98, 105, 223; Sarton, Introduction, I, 562; DSB, VII, 79-80.

Ferruh Müftüoğlu

CEVHERÎ, İbrâhim b. Saîd

إبراهيم بن سعيد الجوهري

Ebû İshâk İbrâhîm b. Saîd el-Cevherî (ö. 247/861)

Hadis hâfızı.

170'ten (786) sonra doğdu. Aslen Taberistanlı olduğundan Taberî nisbesiyle de anılır. Babası da hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Muhammed b. Fudayl, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Vâkıdî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte imamları da onun talebesi oldular. Öğrendiği hadisleri yazardı. Babasının sağladığı maddî imkânlar sayesinde birçok muhaddisin rivayetlerini elde edip yazdı. Kendisine Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği bir hadis sorulunca câriyesinden Ebû Bekir'in müsnedinden 23. cüzü getirmesini istemiş, Ebû Bekir'in elli kadar bile rivayeti bulunmadığı, bu sebeple onun rivayetlerinin yirmi üç cüz olamayacağı söylenince de, "Eğer yanımda her hadisin 100 ayrı senedi yoksa ben kendimi o konuda yetim sayarım" demiştir.

Hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş olan Cevherî güvenilir bir râvi olarak bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel onun pek çok hadis yazdığını söyleyerek talebelerine Cevherî'den hadis öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Cevherî kıraat ilmini, Nâfi'in talebeleri olan İsmâil b. Ebû Üveys ile Ebû Bekir b. Ebû Üveys'ten semâ* yoluyla almıştır.

Cevherî hayatının son yıllarında Ceyhan nehri kıyısındaki Massîsa (Missîsa) hudut muhafaza birliğine katılarak Aynizerbâ Kalesi'ne yerleşti ve orada vefat etti. Ölüm tarihi olarak 244 (858), 249 (863), 253 (867) ve 256 (870) yılları da zikredilmektedir.

Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği hadisleri derlediği ve yirmi üç cüz kadar olduğu söylenen el-Müsned adlı hacimli eserinin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 104; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 93-96; Tabakatü'l-Hanâbile, I, 94; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 177-178; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 149-151; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 515-516; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 35-36; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye, I, 15; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 123-125; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 113; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 63.

İsmail L. Çakan

CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd

إسماعيل بن حماد الجوهري

Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)

Tâcü'l-luġa adlı sözlüğüyle tanınan Arap dili âlimi.

Aslen Türk olup Fârâb'da doğdu. İnci, yakut, elmas gibi değerli taş yapımı veya ticaretiyle uğraşan kimse mânasına gelen Cevherî nisbesiyle anılmasının sebebi bilinmemektedir. İlk tahsiline Fârâb'da Dîvânü'l-edeb adlı sözlüğün yazarı olan dayısı İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'den (ö. 350 / 961) ders alarak başladı. Daha sonra değerli hocalardan faydalanmak üzere Bağdat'a gitti. Orada Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Ebû Ali el-Fârisî'nin derslerine devam etti.

Muhtemelen bu sıralarda, kendisinden öncekilere göre değişik bir sözlük yazmayı düşündüğü için, hem dilin kullanım inceliklerine vâkıf olmak hem de planladığı esere malzeme toplamak maksadıyla Kuzey Irak, el-Cezîre ve Suriye'deki Rebîa kabileleriyle Hicaz ve Necid'deki Mudar kabileleri arasında uzun müddet kaldı. Cevherî aslen Türk olduğu için daha önce gramer yoluyla nazarî olarak öğrendiği Arapça'yı uzun süre gezip dolaştığı bu yerlerde uygulamalı olarak da öğrendi. Bu seyahatlerden sonra tekrar Bağdat'a döndü, fakat burada fazla kalmadan memleketine gitmek üzere yola çıktı. Uğradığı Damgan'da oranın eşrafından olan Ebû Ali Hüseyin b. Ali, kendisinden ilim tahsil etmek ve hat öğrenmek üzere Damgan'da kalmasını rica ettiği için bir süre orada kaldı. Daha sonra Horasan bölgesinin en büyük ilim merkezlerinden biri olan Nîşâbur'a gitti ve ömrünün sonuna kadar bu şehirde bir yandan eğitim ve öğretimle, bir yandan da eser telifi ve Kur'ân-ı Kerîm istinsahıyla meşgul oldu. Tâcü'l-luġa'yı Ebû Mansûr Abdürrahim b. Muhammed el-Bîşekî adına burada yazdı. Sözlükçülüğü yanında iyi bir hattat olan Cevherî'nin hattı, daha önceki hattatlardan İbn Mukle'nin (ö. 272 / 886) hattıyla mukayese edilecek kadar güzel olduğu için yazdığı Kur'an nüshaları yüksek fiyatla müşteri buluyordu.

Ebû Sehl Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Herevî, İsmâil b. Muhammed b. Abdûs ed-Dehhân ve Ebû İshak İbrâhim b. Sâlih el-Verrâk, Cevherî tarafından yetiştirilen ve onun sözlüğünün istinsah edilip yayılmasına hizmet eden talebeleridir.

Kaynakların belirttiğine göre son zamanlarında vesveseye kapılıp aklî dengesini kaybeden Cevherî, uçmak için kanat takarak Nîşâbur'daki evinin veya caminin damına çıkmış, yazdığı sözlüğü kastederek toplanan halka, "Bu dünyada benden başka kimsenin yapmadığı bir şey yaptım. Âhiret için de kimsenin yapmadığı bir iş yapacağım" diyerek uçmaya kalkışmış, fakat düşerek ölmüştür.

Eserleri. 1. Tâcü'l-luġa*. Sıhâhu'l-luġa, es-Sıhâh fi'l-luga veya kısaca es-Sıhâh, diye de bilinen bu eser, Arap sözlükçülüğü tarihinde tertip itibariyle yeni bir çığır açtığı gibi sadece sahih kelimeleri (Bedevî Araplar'dan gelen fasih kelimeler) ihtiva etmesi açısından da ayrı bir özellik arzetmektedir. Yazıldığı günden bugüne kadar tekmile, zeyil, şerh, ihtisar, tenkit ve tercüme gibi birçok çalışmaya konu olan Tâcü'l-luga ilk defa 1270'te (1853) Tebriz'de basılmış, daha sonra 1282 (1865) ve 1292 (1875) yıllarında Bulak'ta yayımlanmıştır. Ayrıca Ahmed Abdülgafûr Attâr tarafından da neşredilmiştir (I-VI, Kahire 1376/1956). 2. Kitâbü ʿArûzi'l-varaka. Bu eserinde Cevherî, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175 / 791) aruz sisteminde bazı değişiklikler yapmak suretiyle on beş bahri yedisi müfredât, beşi mürekkebât olmak üzere on iki bahre indirmiştir (bk. DİA, III, 428). Bir nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde (nr. 1991, vr. 1b-33b) bulunan eser Muhammed el-Alemî tarafından neşredilmiştir (Dârülbeyzâ 1984). 3. Kitâbü'l-Kavâfî. Eser Kitâbü Arûzi'l-varaka ile beraber günümüze kadar gelmiş olup Âtıf Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha içindedir (vr. 34b-60[a]). Cevherî'nin el-Mukaddime fi'n-nahv adlı eserinin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, IV, 468-469; İbnü’l-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâ˒ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 344-346; Yâkūt, Mu˓cemü’l-üdebâ˒, VI, 151-165; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 229-233; Ebü’l-Fidâ, Târîh, II, 145; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XVII, 80-82; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-ta˓yîn fî terâcimi’n-nuhât ve’l-lugaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 55-56; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 29-32; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 400-402; Fîrûzâbâdî, el-Bulga fî terâcimi e˒immeti’n-nahv ve’l-luga (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 66-68; Süyûtî, Bugyetü’l-vu˓ât, I, 446-448; Diyarbekrî, Târîhu’l-hamîs, II, 356; İbnü’l-İmâd, Şezerât (nşr. Mahmûd el-Arnaût), Beyrut 1410/1989, IV, 497-498; Serkîs, Mu˓cem, I, 723-724; Brockelmann, GAL, I, 133-134; Suppl., I, 196-197; Kehhâle, Mu˓cemü’l-mü˒ellifîn, II, 267-268; Sezgin, GAS, VIII, 215-224; Ahmet Subhi Furat, al-Fıruzabadı’nin as-Sıhah’ı Tenkidi (profesörlük takdim tezi, 1978), DİA Ktp., nr. 586, s. 17-38; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, II, 615-617; C. Zeydan, Âdâb, I, 620-621; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), I, 313; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Mukaddimetü’s-Sıhâh, Beyrut 1404/1984, s. 101-212; Moh. ben Cheneb, “Cevherî”, İA, III, 126; L. Kopf, “al-Djawharı”, EI² (İng.), II, 495-497; Nihad M. Çetin, “Arûz”, DİA, III, 427-430.

Hulûsi Kılıç

CEVHERÎ es-SAGIR

(bk. İBNÜ'l-CEVHERÎ)

CEVLAKIYYE

الجولقيّة

Cemâleddîn-i Sâvî’ye nisbet edilen gayri Sünnî bir tarikat.

(bk. CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ)

CEVREKANÎ

(bk. CÛZEKANÎ)

CEVRÎ İBRÂHİM ÇELEBİ

(ö. 1065/1654)

Divan şairi ve hattat.

Cevrî, Cevrî Çelebi, Cevrî Dede diye anılan şairin asıl adı İbrâhim'dir. 1039'da (1629) reîsületıbbâ olan Emîr Çelebi için istinsah ettiği bir Mesnevî nüshasının sonuna düşürdüğü tarih mısraının gösterdiği 1029 (1620) yılında yirmi yirmi beş yaşında olduğu düşünülürse 1004-1009 (1595-1600) yılları arasında doğduğunu söylemek mümkündür.

Gençliğinde iyi bir tahsil gören Cevrî, Galata Mevlevîhânesi şeyhi İsmâil Ankaravî'nin sohbetlerine katıldı, ayrıca Beşiktaş ve Yenikapı mevlevîhânelerine devam etti (Naîmâ, II, 543). Derviş Abdî-i Mevlevî adlı bir hattattan yazı dersleri aldı (Müstakimzâde, Tuhfe, s. 639). Günümüze ulaşan yazılarından usta bir ta'lik kırması hattatı olduğu anlaşılmaktadır. Cevrî bir süre Dîvân-ı Hümâyun kâtipliği yaptı, daha sonra istifa ederek devlet ricâli için istinsah ettiği eserlerin geliriyle geçimini sağladı. Safâî onun günde 1000 beyit yazıp 1000 akçeye sattığını söyler (Tezkire, vr. 63[a]). Şehnâme, Târîh-i Vassâf, Künhü'l-ahbâr gibi büyük hacimli eserlerin yanı sıra Mesnevî'yi de yirmi iki defa istinsah ettiği kaydedilen Cevrî, sohbetlerine katıldığı Melâmî-Bayramî tarikatının büyük şahsiyetlerinden Reîsülküttâb Sarı Abdullah Efendi'nin bazı eserlerini temize çekip istinsah etti. Müstakimzâde onun Bayramî-Melâmîleri'nden olduğunu söyler.

Cevrî'nin ölümü ve defniyle ilgili en geniş bilgi, Müstakimzâde'nin Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye'sinde bulunmaktadır. Buna göre komşularıyla görüşmediğinden cenazesine kimse gelmemiş, Sarı Abdullah Efendi yirmi otuz arkadaşıyla birlikte cenazesini Eğrikapı Savaklar'daki Cemâleddin Uşşâkı Tekkesi civarına defnetmiş, mezarını düzleyerek baş ve ayak ucuna birer selvi dikmiştir. Müstakimzâde, Cevrî'nin mezarının sadece dostlarınca bilindiğini söyler. Sadeddin Nüzhet Ergun başka kaynaklarda bulunmayan bu bilgiyi itimada değer bulmaz. Cevrî'nin vefatına, "Eyle yâ rab Cevrî'ye firdevsi a'lâda mekân" (Râî) ve "Cevrî'yi memnûn-ı lutf ede Cenâb-ı

Kirdigâr" (Nisârî) mısraları tarih düşürülmüştür.

Esrar Dede, Cevrî'nin Mevleviyye tarikatına intisap ettiğini ve Ankaravî'nin müridi olduğunu söyler. Öte yandan Naîmâ ise onun sohbetlerine katıldığı ve eserlerini defalarca istinsah ettiği Sarı Abdullah Efendi'ye mensup olduğunu kaydeder (Târih, VI, 121). Müstakimzâde ve Abdülbaki Gölpınarlı Cevrî'nin ayrıca Bayramî - Melâmî tarikatına mensup olduğu görüşündedirler.

Cevrî hattıyla yazılan eserler devlet ileri gelenleri arasında çok tutulmuş ve hediye olarak başkalarına takdim edilmiştir. Şeyh Galib, kendisine Cevrî hattı bir Mesnevî nüshası hediye eden III. Selim'e teşekkür için yazdığı bir kasidede, "Aceb bir Mesnevî-i pür-bahâ kim Cevrî hattıyla/Dil-i uşşâk-ı zâra cevr-i gerdûn amân verdi" diyerek Cevrî hattıyla olmasının eserin değerini daha da arttırdığına işaret etmiştir.

Eserleri. 1. Divan. Divan ve tekke şiirine hakkıyla vâkıf olan Cevrî İbrâhim Çelebi zengin bir şiir mirası bırakmıştır. Seksen dört kaside, beş terkibibend, iki terciibend, 272 gazel, beş matla', 123 tarih (ikisi Farsça), kırk rubâî (otuz yedisi Farsça), yedi tahmis ve sekiz tesdisten meydana gelen divanının Türkiye ve dünya kütüphanelerinde otuz sekiz yazma nüshası tesbit edilmiştir (Ayan, s. 9-10). Bunlardan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Emanet Hazinesi, nr. 1623) ile Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'ndeki (nr. 1286) yazmalar müellif hattıyladır. Divan Cevrî'nin hayatı, edebî şahsiyeti ve eserleri hakkında bir girişle birlikte Hüseyin Ayan tarafından neşredilmiştir (Erzurum 1981). 2. Selimnâme. Şükrî-i Bitlisî'nin Koçi Bey'in takrirleri çerçevesinde 930'da (1523) yazdığı aynı adlı mesnevinin yeniden telif edilmiş şeklidir. Eserde Yavuz Sultan Selim'in menkıbeleşmiş şahsiyeti ve kahramanlıkları anlatılmaktadır. 1037'de (1627) yazılan ve XVII. yüzyılın başarılı mesnevilerinden olan mesnevinin bilinen tek nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, Manzum, nr. 1310). 3. Hilye-i Çihâr-yâr-ı Güzîn. Cevrî'nin en meşhur eserlerinden biridir. Pek çok yazma nüshası bulunan (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 96, 769, 1095, 3807; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2089) ve ayrıca üç defa basılmış olan (İstanbul 1293; Mekteb, nr. 1 [30 Kânunuevvel 1309, s. 37-39]-nr. 2 [13 Kânunusânî 1309, s. 74-77]; 1317) 145 beyitten ibaret bu küçük mesnevi, Hâkanî Mehmed Bey'in Hilye'sinden ilham alınarak

1040’ta (1630) yazılmıştır. 4. Hall-i Tahkīkat. 415 beyitlik Türkçe bir terkibibenddir (İÜ Ktp., TY, nr. 5565). 1057’de (1647) kaleme alınan eserin adı ebced hesabıyla telif tarihini verir. Sofu Mehmed Paşa’ya ithaf edilen Hall-i Tahkīkat, altmış bir beyitlik başlangıç bölümünden sonra Mesnevî’nin ilk on sekiz beytiyle eserden seçilen kırk beytin her birine beşer beyit eklenmesinden meydana gelmiş, sonuna da altı beyitlik bir hâtime kısmı ilâve edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması mevcut olan eserin sadece İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde sekiz nüshası bulunmaktadır (TY, nr. 88, 1992, 2255, 2305, 2308, 2323, 2388, 5565). Eser ayrıca Aynü’l-füyûz ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1269, s. 30-181). 5. Aynü’l-füyûz. Yûsuf Sîneçâk Dede’nin, Mesnevî’den bir mâna bütünlüğü içinde seçtiği 366 beyitten meydana gelen Cezîre-i Mesnevî adlı eserinin şerhidir. Abdülmecid Sivâsî, İlmî Dede ve Şeyh Galib gibi şair ve bilginlerce şerhi yapılan eseri Cevrî de her beyte beş Türkçe beyit ilâve ederek şerhetmiştir. Başlıkları da manzum olan eser Sofu Mehmed Paşa’ya sunulmuştur. Aynü’l-füyûz ismi ebced hesabıyla eserin yazılış tarihini gösterir (1057/1647). 6. Melhame. Cevrî’nin çok tanınmış eserlerinden biri olan bu mesnevi, Yazıcı Sâlih’in 811 (1408) yılında yazdığı Şemsiyye’nin

1044’te (1635) yeniden kaleme alınmasından meydana gelmiştir. Melhame, 4788 beyit olan aslından daha küçük olup 3617 beyittir. Eserin birçok yazma nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 234, Esad Efendi, nr. 3459; İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 1282; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 8890). Melhame ayrıca basılmıştır (İstanbul 1272, 1294, 1306). 7. Nazm-ı Niyâz. Ayların özelliklerinden bahseden bu mesnevi yaklaşık 200 beyitten meydana gelir. Bilinen tek nüshası mensur bir eser gibi istinsah edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 714, vr. 98ª-100ª). Eserin adı ebced hesabıyla yazılış tarihi olan 1058’i (1648) göstermektedir.

Târîh-i Cevrî Çelebi adıyla basılan eser (I-II, İstanbul 1291-1292) Cevrî’ye değil Edirneli Ağazâde Mahmud Urfî’ye aittir. Naîmâ, Cevrî’nin muammaya dair bir risâlesi ve “müfredât-ı tıb” ile ilgili bir manzumesi olduğunu söylerse de (Târih, II, 542) bunlar bugüne kadar ele geçmemiştir. Beyân-ı A‘dâd-ı Sıfathâ-yı Nefs-i İnsânî adlı eserin yazma nüshalarında (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 402; Yazma Bağışlar, nr. 547/3) müstensihler tarafından eserin Cevrî’ye ait olduğu kaydedilmişse de ona aidiyeti kesin değildir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (İzmirli, nr. 621) yine

Cevrî adına kayıtlı Tercemei Pend-i Attâr adlı eser aynı adı taşıyan bir başka şahsa aittir. Cevrî'nin eseri olarak basılan Tercemei Ahvâl-i Hâce Hâfız-ı Şîrâzî'nin (İstanbul 1286) yazma nüshalarında (İÜ Ktp., TY, nr. 611) Cevrî adına rastlanmamıştır. Cevrî adına kayıtlı Tercemei Şehnâme-i Firdevsî-i Tûsî (Blochet, s. 140) adlı üç ciltlik mensur eserin mütercimi ise Sâlih b. Celâl'dir. Kansu Gavri adına yapılmış Şehnâme tercümesi de (Smirnov, VIII, 82) muhtemelen bir başka şahsa aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Rızâ, Tezkire, İstanbul [1316], s. 23-24; Naîmâ, Târih, İstanbul 1147, II, 542-543; VI, 121; Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, vr. 63^{a}; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr li-Zeyl-i Zübdeti'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 45^{a}; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 639; a.mlf., Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 68^{a}-71^{a}; Esrar Dede, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 109, vr. 24^{a}; W. D. Smirnov, Les Manuscrits Turcs de l'Institut des Langues Orientales, St. Petersburg 1897, VIII, 82; Blochet, Catalogue, s. 140; Ergun, Türk Şairleri, I, 104-106; III, 1052; Hüseyin Ayan, Cevrî: Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Erzurum 1981, s. 4-30; a.mlf., "Cevrî İbrahim Çelebi", TDEA, II, 58-59; R. Ekrem Koçu, "Cevrî Çelebi (Şeyh İbrahim)", İst.A, VII, 3521-3522.

Hüseyin Ayan

CEVRÎ KALFA MEKTEBİ

İstanbul'da XIX. yüzyıl başlarında benzerlerinden farklı bir üslûpta inşa edilen sıbyan mektebi.

Sultanahmet Meydanı'nda Divanyolu caddesinin başında Fîruz Ağa Camii'nin karşısında bulunmaktadır. Keçecizâde İzzet Molla tarafından yazılan manzum kitâbesinden, 1235'te (1819-20) Sultan II. Mahmud tarafından saray hareminden Cevrî Usta (veya Kalfa) adlı kadının ruhu için yaptırılmış olduğu öğrenilmektedir.

Cevrî Kalfa Osmanlı tarihinde önemli yeri olan bir saray kadınıdır. 1223 (1808) yazında Şehzade Mahmud, kendisini öldürmeye gelenlerin elinden birkaç taraftarının gayretiyle kaçırılırken Cevrî Kalfa da merdivenden çıkmaya çalışan cellâtların gözlerine kül serpmek suretiyle şehzadenin kurtulmasına yardımcı olmuştur. II. Mahmud padişah olduktan sonra kendisine yardımcı olan bu kadına çok saygı göstermiş ve onu hazinedarbaşı yapmıştır. Şükranının bir ifadesi olarak da bu sıbyan mektebini inşa ettirmiştir. Ayrıca onun için Büyük Çamlıca'da bir köşk yaptırmış ve buradaki kaynaklardan çıkan su Cevrî Kalfa suyu adıyla Üsküdar'da bir çeşmeye indirilmiştir.

İstanbul'un sıbyan mektepleri arasında hacim bakımından en büyüğü olan Cevrî Kalfa Mektebi, mimarisi, plan düzeni ve bilhassa cephesi bakımından Batı'dan gelen sanat akımlarının izlerini taşıyan kendi türü içinde değişik bir eserdir. Sıbyan mektebi olarak bir süre kullanıldıktan sonra, Maarif Nezâreti'nin sadârete yazdığı 3 Rebîülâhir 1275 (10 Kasım 1858) tarihli tezkireden öğrenildiğine göre burada bir kız sanat mektebi şeklinde kız rüşdiyesi açılmıştır. Cumhuriyet'ten sonra 1929-1930 yıllarında kısa süre Devlet Basımevi'nin matbaacılık okulu olmuş, 1932'de Adliye Sarayı yangınının arkasından bazı mahkeme daireleri bir müddet için buraya yerleşmiş, bir süre Başbakanlık Arşivi'nin deposu olmuş, 1945-1946 ders yılında elli dokuzuncu ilkokul olarak tekrar mektep haline getirildiği gibi 1955-1956 ders yılında adı yeniden Cevrî Kalfa Okulu olmuştur. 1970'li yıllara kadar böylece kullanılmış, 1980'li yıllarda bir süre boş durmuş,

1985'ten sonra Türk Edebiyatı Vakfı'na tahsis edilmiştir. Halen üst katını vakfın kullandığı binanın alt katındaki odalarda turistik eşya satış yeri bulunmaktadır.

1923-1928 yılları arasında düzenlendiği tahmin edilen, İstanbul'daki sıbyan mekteplerinin adlarını veren bir listede Cevrî Kalfa Mektebi elli birinci sırada yer almış ve yanına, "Elyevm Muallimler Birliği'dir" kaydı konulmuştur. İstanbul Ansiklopedisi'nin buranın Muallimler Birliği merkezi oluşunu 1932'den sonra göstermesi herhalde yanlıştır.

Cevrî Kalfa Mektebi, 28 Mayıs 1927 tarih ve 1057 sayılı "Türkiye Cumhuriyeti Dahilinde Bulunan Bilcümle Mebânî-i Resmiyye ve Milliyye Üzerindeki Tuğra ve Methiyelerin Kaldırılması Hakkında Kanun"un zararını görmüş ve halen bu izleri taşıyan bir eski eser olarak da tarihe geçmiştir. Kanunun yayımlanmasından sonra birçok daire âmirinin binalardaki kitâbeleri kazıttıkları, söktürdükleri veya kırdırdıkları bilinmekle beraber Galatasaray Lisesi kitâbesinde olduğu gibi bazı âmirlerin de bu işe ön ayak olmaları meselenin en acı tarafıdır. Bu "katliam" sırasında Cevrî Kalfa Mektebi'nin idarecileri de binanın cephesindeki uzun mermer kitâbenin yazılarını kazıtmaya girişmiştir. Nitekim Osman Nuri Ergin bu olayı, "Yeni Türk harflerinin kabulü günlerinde... kanunun neşrinin ertesi gününden itibaren... bir kısım memurlar ve maalesef bir hayli muallimler, idaresine memur oldukları binaların üzerlerindeki kitâbeleri kırdırmak, söktürüp attırmak ve kısmen de sıva ve badana ile kapatmak gibi taşkınlıklara başladılar ve bu hal yakın zamana kadar devam etti durdu... Bunlardan bir tanesini ve bir muallimin yaptığını bilhassa

kayda mecburum ve inanmayanlar gözleri ile de görebilirler... Sultanahmet Parkı karşısındaki Taşmektep'in başmuallimi o günlerde hemen iskele kurdurarak, mektebi yapan Cevrî Kalfa'nın adını taşıyan kitâbeyi kazıtmaya başlamış, fakat yine hemen o gün müze müdürü muhterem Halil Ethem'in müdahalesi üzerine tahribat yarıda bırakılmıştır" satırlarıyla kaydeder (Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, s. 254). Gerçekten de bugün mermer kitâbenin kabartma olarak işlenmiş yazılarından sağdaki bölümün baştan itibaren bir kısmının tamamen kazınmış olduğu görülmektedir. İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi'nde, bu müdahalenin

hattat Necmettin Okyay tarafından yapıldığı bildirilir.

Cevrî Kalfa Mektebi, Sultan II. Mahmud döneminde (1808-1839) Türk mimarisinde hâkim olan ve Fransız Napolyon İmparatorluğu devri sanatından ilham alınan empire üslûbunun bir eseridir. Bu suretle de sıbyan mektepleri mimarisinde bir yeniliğe işaret eder. Bu yenilik cephe mimarisinde, dış görünüşte olduğu kadar iç düzenlemede de belirlidir. Sıbyan mektepleri genellikle iki katlı ve sadece üst katta tek dershane odasından ibaretken burada geniş cepheli ve on odalı bir bina (İstanbul Ansiklopedisi'ne göre [VII, 3524] 487 m²'lik bir alan) meydana getirilmiştir. Zaten Cumhuriyet döneminde ilkokul olarak kullanılması da bundan dolayı mümkün olmuştur.

Tamamen mermer kaplanmış olan cephenin ortasında eski sıbyan mektepleri geleneğine uygun olarak bir çeşme yapılmıştır. Tarih manzumesinin son mısraında, "Merhûme Usta'nın iç rûhiyçün âb-ı zemzem" (1235/1819-20) denildiğine göre bu hayır vakfı yapıldığında Cevrî Kalfa artık hayatta değildi. Bu yüzden bazı yerlerde 1824 olarak gösterilen ölüm tarihi yanlış olmalıdır (Gövsa, s. 86).

Cevrî Kalfa Mektebi'nin girişi soldadır. Ortada bulunan iki katlı kitlenin üst katı, beş mermer konsola oturan bir çıkma halindedir. Bu kısmın üstünü kurşun kaplı bir aynalı tonoz örter. Dışarıdan da belli olan bu tonozun tepesinde XIX. yüzyılda yapılanlara benzer bir alem vardır. Bu ana kitlenin sağında kademeler halinde yarım yuvarlak kemerli çeşme yer alır. Bunun da yanında üç kat halinde, aralarında yassı plasterlerle ayrılmış pencerelere sahip ikinci bir kitle yükselir. Bu kısmın II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) eklendiği söylenmektedir. Ancak çıkmalı kısmı ile dış mimarisi bakımından tam benzerlik gösterdiğinden ilâve olup olmadığını anlamak zordur.

Sıbyan mekteplerinin bir çeşme ve sebilhâne ile birlikte tek yapıda birleştirilmesi yolunda çok eskiden beri sürüp gelen gelenek, üslûp bakımından farklılığına rağmen burada da uygulanmıştır. Ayrıca çeşmenin her iki yanındaki blokların zemin katları da sebilhâne olarak tasarlanmıştır. Böylece dörderden sekiz pencere sebilhâne penceresi olup bunların dökme demirden Batı üslûbunda şebekeleri vardır. Şebekelerin altlarında su tası

verme gözlerinin oluşu, bunların sebilhâneye ait olduklarında şüphe bırakmaz. Bu şebekeler pencereleri vitrin haline getirmek için 1986'da sökülmüşken bir müdahale sonunda, binayı kullanan vakıf idarecilerinin de anlayışlı davranmaları sayesinde tekrar yerlerine takılmıştır. Son yıllarda caddenin taban seviyesinin çok yükseltilmesi neticesinde Cevrî Kalfa Mektebi'nin dış mimari nisbetleri bozulduğu gibi sebilin eteği ve hatta şebekelerinin alt kısımları yere gömülmüştür.

Cevrî Kalfa Mektebi, Osmanlı dönemi Türk sanatında bu tür yapıların gelişmesinin son safhasına örnek teşkil eder. Ayrıca İstanbul'un çok merkezî bir yerinde ve bir ana cadde kenarında bulunması bakımından şehri güzelleştiren tarihî eserlerin başlıcalarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri [Ergin], Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 254; a.mlf., Türkiye Maarif Tarihi, I, 457-459; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 242-244; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 86; Semavi Eyice, Istanbul, Petit Guide à Travers les Monuments Byzantins et Turcs, İstanbul 1955, s. 29, nr. 33; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 73, nr. 1; Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", TUBA, II (1978), s. 59; Hakkı Göktürk, "Cevri Kalfa İlkokulu", İst.A, VII, 3524-3525; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, III, 1370-1374.

Semavi Eyice

el-CEVSAKU’l-HÂKANÎ

الجوسق الخاقاني

Sâmerrâ’da Halife Mu‘tasım - Billâh tarafından inşaatı Feth b. Hâkān’ın babası Hâkān Urtûc’a havale edilen saray.

(bk. ABBÂSÎLER [Sanat])

CEVŞEN

الجوشن

Ehl-i beyt tarikiyle Hz. Peygamber'e nisbet edilen iki duanın adı.

Farsça asıllı olduğu kabul edilen cevşen kelimesi sözlükte "bir tür zırh, savaş elbisesi" anlamına gelmektedir. Terim olarak Şiî kaynaklarında Ehl-i beyt tarikiyle Hz. Peygamber'e isnat edilip Cevşen-i Kebîr (el-Cevşenü'l-kebîr) ve Cevşen-i Sagīr (el-Cevşenü's-sagīr) diye bilinen, metinleri birbirinden farklı iki duanın ortak adıdır.

Cevşen-i Kebîr. Diğerine nisbetle çok daha meşhur olup "Cevşen" denilince genellikle bu dua akla gelir. Mûsâ el-Kâzım - Ca'fer es-Sâdık - Muhammed el-Bâkır - Zeynelâbidîn - Hz. Hüseyin ve Hz. Ali tarikiyle Hz. Peygamber'e isnat edilir. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen Duʿâʾü'l-cevşen onun bu rivayeti olmalıdır (bk. DİA, VII, 3). Anlatıldığına göre Asr-ı saâdet'te cereyan eden savaşların birinde (bir rivayette Uhud'da) muharebenin kızıştığı ve üzerindeki zırhın kendisini fazlasıyla sıktığı bir sırada Hz. Peygamber ellerini açarak Allah'a dua etmiş, bunun üzerine gök kapıları açılarak Cebrâil gelmiş ve, "Ey Muhammed! Rabbin sana selâm ediyor ve üzerindeki zırhı çıkarıp bu duayı okumanı istiyor. Bu dua hem sana hem de ümmetine zırhtan daha sağlam bir emniyet sağlayacaktır" demiştir. Olayla ilgili Şiî kaynakları, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e söz konusu duanın önemi ve faziletiyle ilgili geniş bilgi verdiğini de kaydeder. Buna göre Allah Cevşen-i Kebîr'i dünyayı yaratmadan 50.000 yıl önce arşın direkleri üzerine yazmıştır. Bu duayı okuyan veya yazılı olarak üzerinde bulunduran kimse dünyada her türlü belâdan, âfet, hastalık, yangın ve soygundan korunduğu gibi Allah ile kendisi arasında perde kalmaz ve bütün istekleri yerine getirilir. Cevşen-i Kebîr ile Allah'a münâcâtta bulunan kimseye Bedir şehidleri derecesinde 900.000 şehid sevabı verilir. Bu duayı kefeninin üzerine

yazan mümin ise azap görmez. Onu okuyan kimse dört semavî kitabı okumuş gibi olur; her harfi için kendisine cennette iki ev ile iki zevce

verilir; ayrıca insandan ve cinlerden olan bütün müminlerinki kadar sevap kazanır; asla cehenneme girmez. Rivayete göre Cebrâil Hz. Peygamber'den duayı kâfirlere öğretmemesini, sadece mümin ve takvâ sahibi kişilere tâlim etmesini istemiştir.

Cevşen-i Kebîr, her biri Allah'ın isim ve sıfatlarından on tanesini ihtiva eden 100 bölümden ibaret uzunca bir duadır. Her bölüm besmele ile başlamakta ve sonunda, "Sübhâneke yâ lâ ilâhe illâ ente el-gavse el-gavs salli alâ Muhammedin ve âlihî ve hallisnâ mine'n-nâr yâ ze'l-celâli ve'l-ikrâm yâ erhame'r-râhimîn" (سبحانك يا لا إله إلا أنت الغوث الغوث صل على محمّد وآله وخلصنا من النار يا ذا الجلال والإكرام يا أرحم الراحمين) ibaresi tekrarlanmaktadır. Bu 100 bölümden yirmi beşinin başında "Allāhümme innî es'elüke bi-esmâik" (اللهم إني أسألك بأسمائك) ibaresi bulunmakta ve "yâ Allah, yâ rahman, yâ rahîm" şeklinde Allah'a ait isimleri ihtiva etmektedir. Bu ifade ile başlayan her bölüm arasında ise genellikle üç paragraf halinde "yâ hayre'l-gāfirîn" ibaresiyle başlayıp devam eden değişik münâcâtlar şeklinde dualar yer alır. Böylece duanın tamamı Allah'a ait 250 isim ile 750 sıfat ve münâcâtı kapsamış olur. Bütün bu münâcâtların ana gayesi, duanın muhtevasından ve her faslın sonunda tekrarlanan "el-gavse el-gavs hallisnâ mine'n-nâr" ifadesinden de anlaşılacağı gibi, dünya âfetlerinden ve âhiret azabından kurtuluş niyaz etmektir.

Cevşen-i Kebîr özellikle Şiî dünyasında oldukça rağbet görmüş, gerek müstakil olarak gerekse çeşitli dua mecmuaları içinde birçok defa basılmış ve Muhammed Bâkır el-Meclisî, Hâdî-i Sebzevârî, Muhammed Necef el-Kirmânî el-Meşhedî ve Habîbullah b. Ali Meded es-Sâvecî el-Kâşânî gibi müelliflerce şerhedilmiştir. Bunlardan Sebzevârî'nin Şerhu'l-esmâ᾽ adıyla bilinen eseri defalarca basılmıştır. Cevşenin Şiî dünyasında bu derece rağbet görmesinde, Ehl-i beyt tarikiyle rivayet edilmiş olmasının yanında faziletleriyle ilgili haberlerin de büyük etkisi olmuştur. Dua bazı Şîa bölgelerinde özel matbaalarca kefen üzerine yazılmakta ve cenazenin kefenlenmesinde kullanılmaktadır. Türkiye'deki Ca'ferî gruplarından Kerbelâ veya Meşhed'e gidebilenler böyle bir kefen alıp gelmekte ve bunun cenazelerine sarılmasını vasiyet etmektedirler. Cevşen-i Kebîr aynı gruplar tarafından Kadir gecesi ümidiyle kutlanan ve "ihya geceleri" adı verilen ramazanın 19, 21 ve 23. gecelerinde de kendi camilerinde topluca okunmaktadır.

Muhtevasının güzelliği, ifadelerinin akıcılığı ve okunduğunda elde edilebilecek dünyevî ve uhrevî iyi sonuçlara dair rivayetlerin çokluğu sebebiyle olacaktır ki Cevşen-i Kebîr Türkiye'deki bazı Sünnî müslümanlar arasında da ilgiyle karşılanmıştır. Duayı Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, tarikata dair birçok evrâd ve ezkârı derlediği Mecmûᶜatü'l-ahzâb adlı eserinde nakletmiş, daha sonra özellikle Risâle-i Nûr cemaati tarafından müstakil olarak birçok defa basılmış ve Türkçe'ye de tercümeleri yapılmıştır. Ümit Şimşek tarafından Risâle-i Nûr Külliyatı'ndaki mânalar ve tarifler ışığında yapılan çeviride (Risâle-i Nur Işığında Cevşen Meâli, İstanbul 1992) Said Nursi'nin bizzat tercüme ettiği 57. fasıl örnek alınmıştır. Türkçe tercümelerde sadece duanın metni dikkate alınmış, kaynağına ve faziletlerine dair rivayetlere temas edilmemiştir. Ayrıca Şiî kaynaklarında zikredilen metinle bu eserlerdeki metin arasında bazı bölümler ile isim ve sıfatların sıralanışında takdim ve tehirler, bazı kelime ve harflerde değişiklikler, özellikle bölümlerin başlangıç ve bitimlerinde tekrarlanan cümlelerde eksiklik veya fazlalıklar göze çarpmaktadır. Yine bu kitaplarda 100. bölümden sonra zikredilen ve "Allahümme rabbenâ" diye başlayan kısım da rivayetin aslında mevcut değildir. Bu farklılıklar, Türkiye'de basılan kitapların duayı Şiî kaynaklarından değil, Mecmûᶜatü'l-ahzâb'da rivayetin aslına ve kaynağına işaret edilmeden nakledilen metinden almalarından kaynaklanmaktadır. Cevşen-i Kebîr'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde müstensihi ve istinsah tarihi bilinmeyen bir nüshası mevcuttur (el-Cevşenü'l-kebîr, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1986/4, vr. 62ª-77b).

Cevşen-i Kebîr, bir kısmı naslarda yer alan, mâna ve muhteva bakımından Allah'a nisbetinde hiçbir sakınca bulunmayan kelime ve cümlelerle münâcât ve niyazlardan ibaret bir metin olup bu tür metinlerle duada bulunmak, dinî hayat bakımından tavsiyeye şayan bir davranış olarak görülür. Ancak Cevşen-i Kebîr diye bilinen ve Mûsâ el-Kâzım'dan itibaren imamlar yoluyla Hz. Peygamber'e nisbet edilmiş bir hadis olarak rivayet edilen yaklaşık on beş sayfalık metnin sahih olması mümkün görünmemektedir. Zira bu metin, bilinen bir olayı, bir kıssayı veya tarihî bir vak'ayı anlatan, hâfızada tutulması kolay metinlerden farklı olarak her kelime ve cümlesinin büyük bir titizlikle zaptedilip tekrarlanması, Hz. Peygamber'den alınıp rivayet edilmesi imkânsız denecek kadar güçtür.

Duanın Sünnî hadis mecmualarında yer almaması, aynı şekilde Şiî hadis külliyatının ana kaynağı durumundaki kütüb-i erbaada da bulunmaması, sadece dua mecmuaları gibi ikinci derecede bazı kitaplarda mevcut olması da bu görüşü desteklemektedir. Said Nursi'nin, Cevşen-i Kebîr'in faziletleri ve Hz. Peygamber'e nisbeti konusunda şüpheye düşen bir kişiye vermiş olduğu cevap da genelde duanın muhtevasının güzelliğiyle ilgili olup metnin kaynağı ve Hz. Peygamber'e nisbeti hakkında yeterli bilgi ihtiva etmemektedir (bk. Emirdağ Lâhikası, s. 159-160).

Cevşen-i Kebîr'in faziletleriyle ilgili olarak nakledilenlere gelince, Allah'ın insana verdiği imkân ve yetenekler, ona tanıdığı haklar ve yüklediği görevler karşısında kişinin bir duayı okumakla dünya ve âhiretin bütün kötülüklerinden korunup mutluluğa erişmesi İslâmiyet açısından, hatta bütün semavî dinler bakımından mümkün değildir. Ayrıca her bölümünde tevhidi vurgulayan ve yoğun kudsî duygularla örülmüş bulunan bir duanın iman etmeyenler tarafından okunmasının ne anlamı var ki Cebrâil bu konuda Hz. Peygamber'i uyarmış olsun. Kaldı ki bu dua herkesin vâkıf olabileceği bir açıklıkla literatüre geçtiğine göre gizli tutulması da fiilen imkânsızdır.

Cevşen-i Sagīr. Her biri "Allāhümme kem min" (اللهم كم من) ibaresiyle başlayan, "ve'c'alnî li-en'umike mine'ş-şâkirîn ve li-âlâike mine'z-zâkirîn" (واجعلني لأنعمك من الشاكرين ولآلائك من الذاكرين) şeklinde biten, on dokuz bölümden ibaret bir duadır. Bölümler de sayıları on ile yirmi beş arasında değişen beyitlerden oluşmaktadır. Duanın bütününe hâkim olan ana tema özetle şudur: Nice insanlar zorluk, sıkıntı, vatan hasreti, fakirlik, acz, açlık, hastalık, hapis, sürgün, düşman korkusu, ölüm endişesi vb. tehlikeler içinde iken beni bu tür şeylerden koruyan Allah'a hamdolsun! O'ndan doğruluğu, müslüman olarak ölmeyi, dünya ve âhiret saadetine erişmeyi niyaz ederim!

Bu duayı Radıyyüddin Ali b. Mûsâ b. Tâvûs (ö. 664/1266) Mühecü'd-daʿavât adlı eserinde "Cevşen" adıyla bilinen dua başlığı altında vermiş, fakat eserin

kenarında bunu Cevşen-i Kebîr'e nisbetle Cevşen-i Sagīr diye nitelendirmiştir. Hz. Peygamber'e isnat edilen rivayette cevşen duası zırhla bağlantılı gösterilmekle birlikte küçük veya büyük diye

vasıflandırılmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki “kebîr” ve “sagīr” ayırımı İbn Tâvûs’la başlamıştır.

Cevşen-i Sagīr’in de Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazma bir nüshası mevcuttur (el-Cevşenü’s-sagīr, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1986/5, vr. 77b-83ª). Duanın gerek isnadı gerekse faziletlerine dair rivayetler Cevşen-i Kebîr ile aynıdır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Cevşenü’l-kebîr (Mecmûᶜatü’r-resâᵓil içinde), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1986/4, vr. 62ª-77b; el-Cevşenü’s-sagır (a.e. içinde), nr. 1986/5, vr. 77b-83ª; Meclisî, Bihârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, XCI, 382-402; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Mecmûᶜatü’l-ahzâb, İstanbul 1298, III, 231-261; Şeyh Abbas el-Kummî, Mefâtîhu’l-cinân, Tahran 1379 → Beyrut, ts., s. 87-100; Âga Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîᶜa ilâ tesânîfi’ş-Şîᶜa, Necef 1936, V, 287; Said Nursi, Emirdağ Lâhikası, İstanbul, ts., s. 159-160; Brockelmann, GAL Suppl., II, 833; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 158; Mustafa Öz, “Ca‘fer es-Sâdık”, DİA, VII, 3.

Mehmet Toprak

CEVVÂNÎ

الجوّاني

Ebû Alî Şerefüddîn Muhammed b. Es‘ad b. Alî el-Hüseynî (ö. 588/1192)

Nesep âlimi ve tarihçi.

525 (1131) yılında Mısır’da doğdu. Dedeleri aslen Musullu olup daha sonra Medine yakınındaki Cevvâniye’ye yerleştikleri için Cevvânî nisbesiyle anılırlar. Cevvânî’nin Alevî, Hüseynî, Ubeydlî, Mâlikî nisbeleriyle anıldığı da görülmektedir. Cevvânî’nin el-Vâfî’de (Safedî, II, 202) Mâzenderânî nisbesiyle anılması 588’de (1192) ölen Reşîdüddin Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb ile karıştırılmış olmasındandır (İbnü’s-Sâbûnî, s. 100-101). Ailesi, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’in torunu Ubeydullah’ın oğlu Muhammed vasıtasıyla Ali b. Ebû Tâlib neslinden geldiklerini iddia etmiştir. Bu aile IV. (X.) yüzyıl başlarında yetiştirdiği âlimlerle tanınmıştır. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Cevvânî’nin sekizinci dedesi olan tarihçi Ali b. İbrâhim el-Cevvânî’den rivayet ettiği bazı bilgileri nakletmektedir (bk. Makātilü’t-tâlibiyyîn, s. 193, 435, 438).

Cevvânî tahsilini babası Ebü’l-Berekât Es‘ad b. Ali en-Nahvî, fakih Abdurrahman b. Hüseyin b. Cebbâb, Abdülmün‘im b. Mevhûb, İbnü’l-Kîzânî diye tanınan edip ve kıraat âlimi Muhammed b. İbrâhim el-Kîzânî, fakih Abdullah b. Rifâa es-Sa‘dî gibi hocalardan tamamladı. Ensâb* ilmi konusunda daha çok Ebü’l-Hüseyin b. Yahyâ b. Haydare el-Erkatî’den faydalandı. Bir müddet İskenderiye, Dımaşk ve Halep’te kalarak buralardaki ilmî çevrelerle irtibat kuran Cevvânî 556 (1161) yılı sonunda Mısır’da nakîbüleşraf olarak görevlendirildi. Bu makamdan azledildikten sonra Fâtımî sarayında nakîbü’n-nukabâ görevine tayin edildi. Cevvânî’nin ilgisi ensâb ve tarih konularına yönelikti. Çok defa evine çekilerek eser telifiyle meşgul olurdu. Bu çalışmaları yanında öğretim faaliyetlerini de sürdürdü. Murtazâ b. Afîf, Yûnus b. Muhammed el-Fârikī, Muhammed b. Mahmûd, Ebû Ali Hasan b. Zühre ve Şâfiî fakihlerinden İbnü’l-Cümmeyzî kendisinden ilim öğrenen talebelerindendir.

Cevvânî Fâtımîler'in yıkılmasından (567/1171) sonra Eyyûbîler'in sağladığı imkânlardan da faydalandı. Bu sebeple yazdığı eserlerden bir kısmını onlara ithaf etti. Bu arada Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin, Cevvâniye'yi kendisine ve nesline tahsis ettiği görülmektedir. Ebû Ali el-Cevvânî Mısır'da vefat etti.

Cevvânî yaşadığı çağda ensâb konusunda en yetkili âlimlerden biri olarak kabul edilmesine rağmen Münzirî onun bir kısım rivayetlerini makbul saymamakta, şeyhlerinin ondan hadis almadıklarını ve kendisine itibar etmediklerini belirtmekte, İbn Hacer el-Askalânî de buna yakın görüşler ileri sürerek yazdığı eserlerdeki tutarsızlıkları örnekleriyle ortaya koymaktadır (bk. Lisânü'l-Mîzân, V, 74-76).

Cevvânî ilimle uğraşmasından başka şiirleriyle de tanınmıştır. Şam'da kadılkudât Abdullah b. Muhammed b. Ebû Asrûn el-Mevsılî için yazdığı methiyenin bir kısmı günümüze ulaşmış bulunmaktadır (bk. İbnü's-Sâbûnî, s. 104-105).

Eserleri. Cevvânî'nin çoğu ensâb konusunda olan eserlerinin sayısı on sekize ulaşmaktadır. Bunlar özellikle Hz. Peygamber, Ali b. Ebû Tâlib, İdrîsîler ve Benî Erkat'ın neseplerine dairdir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Şeceretü Resûlillâh (eş-Şeceretü'l-Muhammediyye). Selâhaddîn-i Eyyûbî için yazdığı bu risâle yayımlanmıştır (İstanbul 1331). 2. Usûlü'l-ahsâb ve fusûlü'l-ensâb (Tuhfetü'l-ensâb veya Tuhfetün zarîfe ve mukaddimetün latîfe ve hediyyetün münîfe fî usûli'l-ahsâb ve fusûli'l-ensâb). Ensâba dair bazı terimleri de açıkladığı bu eser Hz. Peygamber'in Âdem'e kadar olan nesebini ele almaktadır. Eseri kadı Mücîrüddin Abdürrahim b. Ali el-Lahmî en-Nîsâbûrî (ö. 596/1200) için kaleme almıştır (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 626). 3. et-Tuhfetü'ş-şerîfe ve't-turfetü'l-münîfe. Hz. Peygamber'in hayatı ile ashaba dair olan bu risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi (Lâleli, nr. 2062/1, 2064, 2065, 8 varak) ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 2759) nüshaları bulunmaktadır. 4. en-Nukat li-muʿcemi mâ eşkele mine'l-hıtat. Mısır tarihine dair olup izi kalmamış veya harap olmuş tarihî yapılar hakkında bilgi vermektedir. 5. el-Munsıfü'n-nefîs fî nesebi Benî İdrîs. Ebü'l-Hasan İdrîs b. Hasan'ın (ö. 307/919'dan sonra) soyunu kötülemek maksadıyla kaleme alındığı

söylenmektedir. 6. Gayzu üli'r-rafz ve'l-mekr fî fazli men yüknâ Ebâ Bekr. Cevvânî bu eserini, Şîa'nın künyesi Ebû Bekir olanlara karşı duyduğu nefreti belirtmek için yazmış ve Eyyûbîler'den I. el-Melikü'l-Âdil'e ithaf etmiştir. Eser Hz. Ebû Bekir'le başlar ve künyesi Ebû Bekir olan Âdil b. Eyyûb'un biyografisiyle sona erer (son üç eser için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 626). 7. Kitâbü'r-Ravzati'l-enîse bi-fazli meşhedi's-Seyyide Nefîse. Makrîzî el-Hıtaṭ'ta (II, 440-441) Seyyide Nefîse meşhedi hakkında verdiği bilgilerin büyük bir bölümünü bu monografiden nakletmektedir.

Cevvânî'nin ayrıca şu eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir: el-Cevherü'l-meknûn fî zikri'l-kabâ͗ili ve'l-butûn (İbnü'l-Adîm Bugyetü't-taleb'de bu eserden iktibaslarda bulunmaktadır), Tabakatü'n-nessâbîn, Tabakatü't-tâlibiyyîn, Tâcü'l-ensâb ve minhâcü's-savâb.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Makatilü't-Tâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1946, s. 193, 435, 438; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 175; Münzirî, et-Tekmile, I, 177-178; İbnü's-Sâbûnî, Kitâbü Tekmileti İkmâli'l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevvâd), Beyrut 1406/1986, s. 100-105, 140, 186, 292; Safedî, el-Vâfî, II, 202; Makrîzî, el-Hıtat, I, 5; II, 440-441; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 74-76; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 43-44; VI, 119; Keşfü'z-zunûn, I, 268, 304, 716; II, 1104, 1975; Brockelmann, GAL, I, 451-452; Suppl., I, 626; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü͗ellifîn, IX, 45; Zirikli, el-Aʿlâm, VI, 31; F. Rosenthal, "al-Djawwanı", EI² (İng.), II, 501.

Mustafa Öz

CEVZAKI

الجوزقي

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Horasânî (ö. 388/998)

Muhaddis.

306'da (918) Nîşâbur'a bağlı Cevzak köyünde doğdu. Dayısı muhaddis Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Müzekkî ile birlikte Mekke, Bağdat, Hemedan, Serahs ve Rey gibi şehirlere ilim tahsili için yolculuklar yaptı. Degūlî, İbn Adî, İbnü'ş-Şarkı gibi muhaddislerden ders aldı. Bu seyahatleri sırasında ayrıca muhaddis ve mutasavvıf Ebû Saîd İbnü'l-Arâbî ile dil âlimi İsmâil es-Saffâr'dan faydalandı. Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebü't-Tayyib et-Taberî gibi âlimler de kendisinden rivayette bulundular. Değerli eserler yazmış olmasına rağmen Cevzakī hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda onun, "Hadis öğrenmek için 100.000 dirhem harcadım, fakat onunla bir dirhem kazanmadım" dediği nakledilmektedir. Cevzakī 20 Şevval 388'de (15 Ekim 998) Nîşâbur'da vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Cemʿ beyne's-Sahîhayn. Kitâbü's-Sahîh mine'l-ahbâr adıyla da anılan eser, Buhârî ile Müslim'in el-Câmiʿu's-sahîh'lerindeki hadisleri bir araya toplamak maksadıyla yapılan çalışmaların ilki olarak bilinmektedir. Bir nüshası Rabat'ta Evkaf Kütüphanesi'nde (nr. 118) bulunmaktadır. Diğer bir nüshası da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (nr. 20.075 b). 2. el-Müsnedü's-sahîh ʿalâ Kitâbi Müslim. Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i üzerinde yapılan müstahrec* çalışmalarından biri olan eserin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. Kâtib Çelebi, bu eserin Ebû Avâne el-İsferâyînî tarafından ihtisar edildiğini söylemektedir (Keşfü'z-zunûn, II, 1685). 3. el-Müttefik ve'l-müfterik. Hem kendilerinin hem de babalarının veya aynı zamanda dedelerinin ismi, lakabı ve nisbesi yazılış ve okunuş bakımından aynı olan şahıslara dair oldukça hacimli meşhur bir eserdir. Müellifin aynı konuda daha az hacimli bir başka eseri de bulunduğu kaydedilmektedir. Her iki çalışmanın da günümüze geldiği

bilinmemekle beraber bu eserin Hatîb el-Bağdâdî'nin aynı adlı eserine kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi'nin bu eseri el-Müttefik fî fürûʿi'l-Hanefiyye adıyla zikretmesi (Keşfü'z-zunûn, II, 1585) bir hata eseri olmalıdır.

Cevzakī'nin bunlardan başka Şâfiî'nin er-Risâle'sini şerhettiği, ayrıca el-Erbaʿûn adlı bir eser yazdığı kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 309; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 493-495; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 1013-1014; Sübkî, Tabakat, III, 184; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 365-366; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 169; Safedî, el-Vâfî, III, 316; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, I, 353-354; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), IV, 199; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâẓ (Ömer), s. 401; Keşfü'z-zunûn, I, 53, 557, 599, 873; II, 1585, 1685; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 56; Tecrid Tercemesi, I, 262; Sezgin, GAS, I, 211; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, 27, 102, 115; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 240; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 226.

İsmail L. Çakan

CEVZEHER

الجوزهر

Klasik İslâm kaynaklarında ayın yörüngesiyle tutulma düzlemi ara kesitini belirten astronomi terimi.

Kelimenin etimolojisi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Farsça gevzeher kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan Cevzeherin aslı Hârizmî'ye göre Farsça kûz (aslı kûj) ile çihrden oluşan ve "ceviz şeklinde" (yuvarlak, kavisli, kambur) anlamına gelen kûzçihr (gavzçihr) kelimesidir. Hârizmî, kelimenin aslının "küre şeklinde" anlamına gelen gûyçihr olduğu görüşünü zayıf bulmaktadır (Mefâtîhu'l-ʿulûm, s. 128). Cevzeherin Zend dilinde (eski Farsça) "boğa tohumu" anlamını taşıyan gao-cithradan (Pehlevîce'de goçihr, bugünkü Farsça'da gevzeher) gelmiş olduğu daha kuvvetli bir ihtimal olarak kabul edilmektedir; nitekim bu terim Avesta'da ayın bir sıfatı olarak geçmektedir (EI² [İng.], I, 502).

İslâm astronomi ve astroloji literatüründe cevzeher, ayın yörüngesiyle tutulma düzlemi (dâiretü'l-husûf) ara kesitini ifade eden teknik bir terimdir. Ay dünya çevresindeki yörüngede dolanırken tutulma düzlemini kestiği çap karşıtı iki noktaya "iki düğüm" (el-ukdeteyn) denir. Ayın tutulma düzlemine çıktığı noktaya "çıkma düğümü" veya "baş" (re'sü'lcevzeher = yılanın başı), tutulma düzleminin altına geçtiği noktaya "inme düğümü" veya "kuyruk" (zenebü'lcevzeher = yılanın kuyruğu) ve her ikisine birden de "elcevzehrânî" denilmektedir. Ayrıca İslâm astronomi literatüründe yukarıda tarif edilen noktalara, cevzeher yerine "ejderha" anlamına gelen et-tinnîn terimi kullanılarak "re'sü't-tinnîn" (ejderhanın başı) ve "zenebü't-tinnîn" (ejderhanın kuyruğu) adları da verilmiştir.

Güneş ve yer tutulma düzlemini tamamladıkları için ay ve güneş tutulmaları, ayın çıkma ve inme düğüm noktaları yakınında bulunduğu zaman gerçekleşir. Çünkü bu durumlarda her üç gök cismi aynı doğrultuda sıralanırlar.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 202, 510; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 128; W. Hartner, "The Pseudoplanetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies", AI, V / 2 (1938), s. 113-154; a.mlf., "Djawzahar", EI² (İng.), II, 501-502; E. Kühnel, "Drachenportable", Zeitschrift für Kunstwissenchaft, IV-1 / 2, Berlin 1950; TA, X, 275; H. Suter, "Cevzeher", İA, III, 127-128; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 153.

Muammer Dizer

CEYB-i HÜMÂYUN

جيب همايون

Osmanlılar'da doğrudan padişahın şahsî kullanımına ayrılan para ve buradan yapılan harcamaları ifade eden bir tabir.

Kaynaklarda "ceyb-i hümâyun akçesi, cep akçesi, ceyb-i hümâyun harçlığı, aylık-ı ceyb-i hümâyun, ceyb-i hümâyun dairesi" gibi değişik şekillerde geçmekte olup padişaha ait gelirleri ve bunlardan yaptığı harcamaları ifade etmektedir. Osmanlılar'da devlet gelirlerinin tamamı padişaha ait olmakla birlikte bunun bir kısmı dirlik* olarak dağıtılmış ve artan kısmı da hâss-ı hümâyun hâsılı olarak devlet hazinesine aktarılmıştır. Bu gelirlerden, kullanımı sadrazam ve defterdara bırakılan ve devletin harcamalarına ayrılan meblağlar, sarayın dış bahçesindeki dış hazinede saklanırdı. Dış hazinenin bazı gelir kaynakları ise sarayın iç bahçesinde bulunan ve bundan dolayı iç hazine diye anılan hazineye aktarılır ve bu meblağların sarfı padişahın iradesine bırakılırdı. Padişah bunların bir bölümünü bugün amme masrafları denen harcamalara tahsis

edebildiği gibi şahsî masraflarına da ayırabilirdi. Bazan gizli ödenek şeklinde kullanılabilen bu gelirler zaman zaman dış hazineye, defterdar ve sadrazamın tasarrufuna verilebilirdi. Sonuncu durumda bunlar tahsis edilen meblağları iade etmek zorundaydılar. Bu haliyle de iç hazine fonları bir çeşit hazine kredisi mahiyetini taşırdı. Bunların dışında tamamıyla padişahın şahsî masraflarını karşılamak üzere "ceyb-i hümâyun akçesi" adı verilen gelirler vardı. Bunun tipik bir örneğini, "Mısır hazinesi" veya "Mısır irsâliyesi" denilen, bu eyaletten gönderilen yıllık vergiler teşkil ediyordu. Mısır irsâliyesi devlet hazinesi durumundaki dış hazineye gelir olarak girer, sonra iç hazineye aktarılıp muhasebede gider kısmına kaydedilirdi. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Mısır valileri, Mısır irsâliyesinden ayrı olarak bir de "ceyb-i hümâyun harçlığı" adı altında 5000 "mâmul hasene" (altın sikke) göndermeye başladılar.

Padişah devlet masraflarını, ayrıca şahsî giderlerini karşılamak için sadece

iç hazine kaynaklarını değil dış hazine kaynaklarını da kullanırdı. Bir bakıma şahsî giderleri durumunda olan saray mutfağı harcamaları, saraylıların aylıkları, saraya bağlı özel imalâthanelerin masrafları genel bütçeden karşılanır ve bunlar masraf bütçelerinin "teslimat" fasıllarına kaydedilirdi. Bu fasılda, bizzat padişaha ve XVII. yüzyılın sonlarıyla XVIII. yüzyılın başında hanım sultanlara ayrılan meblağlarla saray mutfak emini ile İstanbul harc-ı hâssa emini ve şehremini gibi kişilere teslim edilen meblağlar yer alırdı. Padişahın kendisine ve harem mensuplarına verilen paralar, 1104-1108 (1693-1697) bütçelerinde "harçlık-ı harem-i hümâyun", daha sonraki bütçelerde ise "berâ-yı ceyb-i hümâyun", "harçlık-ı ceyb-i hümâyun" ve "aylık-ı ceyb-i hümâyun" diye gösterilmiştir. Padişahın yaptığı in'âm*lar ve dağıttığı sadakalar kendi özel iç hazinesinden karşılanabildiği gibi dış hazineden ve devlet bütçelerinden de verilebilirdi. Bu gibi masraflar devlet bütçelerinin "in'âmat ve tasaddukat" masraf fasıllarında yer alırdı.

Osmanlı maliyesinde padişahın tasarrufunda olan iç hazine kaynaklarının özel bir kısmını teşkil eden ceyb-i hümâyun harçlığı, ayrıca "ceyb-i hümâyun akçesi" diye tasrih edilen meblağları ve iç hazine masraf hesaplarında bu isimle yapılan harcamaları da ifade etmekteydi. İç hazineden karşılanan diğer bazı özel giderler "harc-ı hâssa" adıyla kaydediliyordu. Öteki masraflar için özel bir isim kullanılmamakla beraber sadrazamın dileği üzerine dış hazineye transfer edilen fonlar "hazine kredisi" niteliğini taşımaktaydı.

Padişah iç hazineden çıkan meblağların "tesellüm temessükleri"ni, parmağındaki mühr-i hümâyun niyetiyle kullanılan yüzüğün zümrüt taşıyla mühürlerdi. İç hazine masraf rûznâmçelerinde, dökümü ceyb-i hümâyun veya harc-ı hâssa defterlerinde bulunan aylık masrafları, masrafların yapıldığı ayın bir sonraki ay hesaplarında toplu bir rakam olarak gösterilirdi. Nitekim 954-955 (1547-1548) malî yılına ait bütçede aynı fasılda 800.000'i nakit, 260.000 akçelik kısmı da külçe altın olmak üzere ceyb-i hümâyun olarak tahsis edilen 1.060.000 akçe, aylık, iki aylık, üç aylık harcamalar halinde verilmiştir. 974-975 (1567-1568) bütçesinde ise "teslimat" faslında padişaha teslim edilen meblağın 31.466.314 akçe olduğu belirtilmektedir. Ancak bunun ne kadarının ceyb-i hümâyun olduğu kaydedilmemiştir. Bununla beraber 1072 (1661-62) yılı bütçesinden

Enderun hazinesine aktarılan 2.180.000 akçenin 480.000 akçesi, 40.000 akçe hesabıyla ceyb-i hümâyun aylığı olarak ödenmiştir. Kalan bölümden 80.000 akçesi de iki bayram için "ıydiyye" sayılmıştır. Yine 1079-1080 (1669-1670) bütçesinde de harçlık-ı ceyb-i hümâyun ve ıydiyye olarak 3.080.000 akçe ayrılmış, fakat buna daha sonra 1.500.000 akçe olan Dubrovnik cizyesi de eklenmiştir. 1099 (1687-88) ve 1102 (1690-91) bütçeleri de aynı şekilde düzenlenmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde 933-934 (1527-1528) bütçesinde "teslimat" faslında Mısır hazinesi dışında 3.476.452 akçe kaydedilmiştir. 1088-1098 (1677-1687) yıllarına ait Enderun gelir defterlerinde ise ceyb-i hümâyun faslında sadece Mısır valileri tarafından gönderilen 5000 altın bulunuyordu. I. Ahmed Selânik, Badracık ve İzmir has*larını ceyb-i hümâyun harçlığı olarak tahsis ettirmiştir (TSMA, nr. E 9287 / 29). II. Osman da bunun için Şeyhülislâm Mehmed Efendi'nin arpalığı olan Yanya'da Kotor Pazarı vb.nin 73.729 akçelik gelirini ayırtmıştı (TSMA, nr. E 9287 / 53). Ayrıca dış hazineden de 50.000 akçelik meblağlar

alır ve tükendikçe yenisini isterdi (TSMA, nr. D 73).

XVIII. yüzyılda vâlide sultan ve haseki sultandan altıncı kadına kadar harem mensuplarının ceyb-i hümâyun harçlıkları, İstanbul Darphânesi hâsılından (darbedilen paranın darp hakkı ile hazineye ait madenlerin maden fiyatıyla para olarak değerinin farkından oluşan meblağ) verilirdi. Bu paradan artan kısım Enderun hazinesine gelir olarak kaydedilirdi. Kaynaklardan, XVIII. yüzyıl boyunca padişahlara bağlanan ceyb-i hümâyunun değişiklikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1148 Rebîülevvelinde (Ağustos 1735) aylık 2000 kuruş ve 120 akçe (BA, Cevdet - Darphâne, nr. 2652), 1164 yılı Muharrem ayında (Aralık 1750) 3750 kuruş (TSMA, nr. E 239), 1189 Muharreminde (Mart 1775) 666 "zer-i mahbûb" altını ve bu altının yarımlıklarından her birinde 100 adet bulunan 30 çıkın ve 1500 kuruş tutarında beyaz akçe (gümüş para) idi (TSMA, nr. D 60).

Ceyb-i hümâyun olarak tahsis edilen paraların nerelere sarfedildiği de defterlere yazılırdı. Meselâ 1098 yılı Cemâziyelâhir ayına (Nisan 1687) ait ceyb-i hümâyun masrafları deftere şu şekilde kaydedilmişti (TSMA, nr. D 1057): Haseki sultana 120.000 cedîd akçe, silâhdar ağa aylığı olarak 4000

akçe, Okmeydanı'nda dört çift pehlivana ve duacılara 8,5 kuruş, Karaağaç bahçesinde balıkçılara 1 zolota, Üsküdar harem-i şerifine silâhdar ağa marifetiyle 100 altın, Mîrâhur Köşkü'nde güreşen beş çift pehlivana 13 kuruş, Beşiktaş'ta güreşen altı çift pehlivana 12 kuruş, Mîrâhur Köşkü'nde kayıkçı ihtiyara 2 kuruş, Mîrâhur Köşkü'ne Bahri Ağa eliyle 50 altın, musâhib Barnit Ağa eliyle Bahri Kadın'a kan aldığı için 7000 akçe, Baruthâne'de güreşen beş çift pehlivana 9,5 kuruş, İncili Köşk'e alınan kiraz bahası 1000 akçe ki toplam 132.000 akçe, 1 zolota, 45 kuruş ve 150 altın. Aynı şekilde 1189 yılı Muharrem ayına (Mart 1775) ait ceyb-i hümâyun harcamaları arasında harem "şehriye"si olarak baş kadına 500, ikinci kadına 400 ve üç ile beşinci kadına 250'şer kuruş, bazı meşâyihe 111 zer-i mahbûb, Üsküdar yangınının söndüğü haberiyle gelen sadrazam çuhadarına 10 Mısır zer-i mahbûbu, Mâbeyn-i Hümâyun'da ihsân-ı şâhâne olarak 1500 kuruş, hekimbaşıya 500, cerrahbaşıya 200, müneccimbaşıya 100 ve kehhâlbaşıya da 60 kuruş nevrûziyye ihsanı verildiği kayıtlıdır.

Öte yandan hazinenin buhranlı yıllarında zaman zaman ceyb-i hümâyundan sefer masrafları için para tahsisi de yapılıyordu. Özellikle Mısır hazinesi bazan bu maksatla kullanılmıştır. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman Sigetvar seferi (1566) masraflarının bir kısmını bu yolla karşılamıştı. Ancak I. Ahmed döneminde 1606'da İran'a yapılması düşünülen sefer için Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin Mısır hazinesinden para çıkarılması teklifinin padişah tarafından, "Mısır hazinesi bizim ceyb harçlığımızdır" denilerek reddedildiği bilinmektedir. Ayrıca 1247 (1831) yılında Enderun halkının maaşları da ceyb-i hümâyundan verilmiştir.

Ceyb-i hümâyunla ilgili işler, harem-i hümâyun hazinesi ve daha sonra ceyb-i hümâyun hazinesinde görülürdü. Âmiri, "sır kâtibi" adını taşıyan yüksek dereceli bir memurdu. Hazîne-i hâssadan her ay gönderilen gerekli miktarda para, bu daire kanalıyla hükümdarın isteği doğrultusunda dağıtılırdı. Meselâ II. Abdülhamid, Veliaht Reşad Efendi'nin aylığını bu fasıldan verdirmiştir.

Ceyb-i Hümâyun Dairesi saltanatın kaldırılmasına kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 13, 60, 73, 243, 1057, 1996, 1997, 2009; nr. E 66, 67, 239, 1053, 3313, 9287; BA, MAD, nr. 22.249; BA, Cevdet - Darphane, nr. 2652; Peçuylu İbrâhim, Târih, s. 327; Uzunçarşılı, Merkez - Bahriye, s. 363-364; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 77-78, 236, 376, 486-487, 489; Barkan, “H. 933-934 Tarihli Bütçe Cetveli ve Ekleri”, İFM, XV / 1-4 (1955), s. 3, 12; a.mlf., “H. 954-955 (m. 1547-1548) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi”, a.e., XIX/1-4 (1960), s. 253; a.mlf., “H. 974-975 (m. 1567-1568) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi”, a.e., XIX / 1-4 (1960), s. 307; a.mlf., “1079-1080 (1669-1670) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri”, a.e., XVII / 1-4 (1960), s. 8; Ed., “Djayb-i Humayun”, EI² (İng.), II, 502; Pakalın, I, 265-266.

Halil Sahillioğlu

CEYHÂNÎ

الجيهاني

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 330/942)

Sâmânî veziri ve meşhur İslâm coğrafyacısı.

Hayatı ve yazdığı eserler hakkında fazla bilgi bulunmadığı gibi bilinen hususlarda da kesinlik yoktur. Ceyhânî, Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in (913-943) hizmetine girip veziri oldu. O sıralarda bölgeden geçen İbn Fadlân, Şeyhülâmid unvanını taşıyan Ceyhânî adlı bir vezirin Sâmânî hükümdarı ile tanışmasını sağladığını ve kendisini misafir ettiğini bildirmektedir. Mes'ûdî ise 947'de yazdığı Mürûcü'z-zeheb'de, Ceyhânî'nin IV. (X.) yüzyılın başlarında yazdığı yedi ciltten oluşan Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adlı ünlü eserinden bahsetmediği halde daha sonra kaleme aldığı et-Tenbîh ve'l-işrâf'ta (s. 75) bu kitabın muhtevası hakkında bilgi vermiştir.

Kaynaklara göre Ceyhânî felsefe, astronomi gibi ilimlerde yetenek ve geniş bilgi sahibi bir kimseydi. Özellikle coğrafî konulara olan ilgisi ve gayreti onu bu alanda kitap yazmaya yöneltti. Bulunduğu yüksek mevkiden de istifade ederek bölgeye uğrayan değişik ülkelere mensup seyyah ve yabancılardan dünyanın çeşitli yerleri hakkında bilgiler topladı. Makdisî'ye göre Ceyhânî, günümüze ulaşmamış olan meşhur kitabını bu şekilde telif etmiştir. Makdisî, Ceyhânî'nin kendi ülkesinde yaşayan yabancıları toplayıp onlara memleketlerinin gelir kaynaklarını, yollarını ve bu bölgelerin genişliklerini sorup haklarında bilgi aldığını anlatır. Bu şekilde Ceyhânî'nin, ele geçirmeyi planladıkları yerlere yapılacak harekâtı kolaylaştırmayı amaçladığı da düşünülebilir. O da kendinden önceki coğrafyacılar gibi dünyayı yedi iklim bölgesine ayırarak incelemiştir. Eserini telif ederken birinci elden kaynaklardan bilgi toplayan Ceyhânî, ayrıca İbn Hurdâzbih'in yazdığı Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'ten de geniş ölçüde faydalanmıştır. Daha sonraki Arap coğrafyacıları da ondan istifade etmişlerdir.

Sâmânîler devrinde vezirlik yapan ve Ceyhânî nisbesini taşıyan üç ayrı kişinin bulunması ve kaynaklardaki bilgilerin yetersizliği, araştırmacıları bunlardan hangisinin Kitâbü'l-Mesâlik'in yazarı olduğu konusunda şüpheye düşürmüştür. Bazı araştırmacılar müellif olarak, Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in veziri ve nâibi olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'yi kabul ederken bazıları da Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'in Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ile oğlu Ebû Ali Muhammed b. Muhammed ve torunu Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed'in ortak eseri olabileceğini, ancak kesin bir hükme varmanın mümkün olmadığını ifade ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 75; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 3-4; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 153; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 190-192; Safedî, el-Vâfî, II, 80-81; VIII, 53-54; Ramazan Şeşen, İbn Fazlan Seyahatnâmesi, İstanbul 1975, s. 22-23; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 2535 şş., s. 108; Barthold, Türkistan, s. 13-14; Brockelmann, GAL, I, 262; S. M. Ali, Arab Geography, Aligarh 1960, s. 38-40; I. Krachkovski, Târîhu'l-edebi'l-cogrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 219-223; Sarton, Introduction, I, 635-636; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 25; S. Janicsek, "Al-Djaihani's Lost Kitab al-Masalik va'l-Mamalik, Is İt To Be Found at Mashhad?", BSOAS, V (1928-30), s. 15-25; V. Minorsky, "A False Jayhânî", a.e., XIII (1949), s. 89-96; Ch. Pellat, "al-Djayhanı", EI² Suppl. (İng.), s. 265-266.

Rıza Kurtuluş

CEYHUN

(bk. AMUDERYA)

CEYLANOĞLU, Hüseyin Nazmi

(bk. NAZMİ EFENDİ, Hüseyin)

CEYŞ

(bk. ORDU)

CEYTÂLÎ

الجيطالي

Ebû Tâhir İsmâîl b. Mûsâ (ö. 750/1349-50 [?])

Kuzey Afrika'da yetişen tanınmış bir İbâzî âlimi.

Libya sınırları içindeki Cebelinefûse'nin eski köylerinden biri olan ve İcîtâl veya Cîtâl diye de bilinen Ceytâl'de doğdu. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Îsâ b. Mûsâ et-Tarmîsî'nin öğrencisi olduğu dikkate alınırsa talebelik yıllarının bu yüzyılın son çeyreğine rastladığı söylenebilir. Harîrî'nin el-Makāmât'ını, Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sını ve daha başka birçok kitabı ezberlediği için devrinde ilmi yanında hâfızasının gücü ile de ün kazanmıştı. Bir süre Cebelinefûse'nin doğusunda, kendi beldesinden uzak olmayan Mezgūre'de fıkıh ve edebiyat öğretimiyle meşgul oldu. Kuzey Afrika sahili ile Cerbe adası arasında köprü yapılmasından önce gemi ile sık sık bu adaya gidip gelen Ceytâlî, İbâzıyye mezhebine mensupken Haşviyye'ye geçenleri ikaz için bir süre Garyân'da kaldı. Fursetâ'da on yıllık ikameti süresince ticaretle de meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Bir defasında ticaret amacıyla gittiği Trablusgarp'ta kadı ve emîrle ihtilâfa düştüğü için elindeki mallar haczedildi ve kendisi hapse atıldı. Hapiste kaldığı süre içinde, Cerbe adasının da hâkimi olan Kābis Emîri Ahmed b. Mekkî el-Levâtî'yi metheden bir kaside yazdı. Daha sonra Ahmed b. Mekkî'nin Trablusgarp emîri nezdindeki teşebbüsüyle serbest bırakıldı. Hayatının son devresini Cerbe adasında geçiren Ceytâlî, Ebû Râs'a göre 730 (1329-30), Şemmâhî'ye göre ise 750 (1349-50) yılında vefat etti ve Cerbe'de İbâzîler'in büyük camii civarındaki mezarlıkta defnedildi.

İtalyanlar'ın Libya'dan çekilmesinden sonra İbâzî müelliflerinden Ali Yahyâ Muammer'in (ö. 1980) gayretleriyle Câdû şehrinde kurulan öğretmen okuluna, Ceytâlî'nin mezhepteki önemli mevkiinden dolayı Ma'hedü İsmâil el-Ceytâlî li'lmuallimîn adı verilmiştir.

Eserleri. Ceytâlî akaid, fıkıh ve diğer İslâmî konularda eser vermiş ve İbâzıyye'nin yeniden güç kazanmasına yardımcı olmuş bir müelliftir. Günümüze kadar ulaşan eserlerinden bir kısmı şunlardır: 1. Kavâʿidü'l-İslâm. Temel İslâmî konuları ihtiva eden, İslâm mezheplerinin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koyan ve İbâzıyye'ye ait fikirlerin doğruluğunu delillerle ispat etmeye çalışan eserin, X. (XVI.) yüzyıl müelliflerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Sitte el-Küsbî'nin yazdığı şerh ile birlikte taş baskısı yapılmıştır (Kahire, ts.). Tahkikli neşri ise iki cilt halinde Abdurrahman b. Ömer tarafından gerçekleştirilmiştir (Gardâye 1396/1976). 2. Kanâtır (Kanâtırü'l-hayrât). Dünya ve âhiret saadetini elde etme yollarını konu edinen bir eser olup üç cilt halinde basılmış (Kahire 1307/1889), ayrıca ilk cildi Amr Halîfe en-Nâmî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1965). Tıpkıbasımı da yapılan (Uman 1983) Kanâtır'a son asır İbâzî âlimlerinden Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş bir hâşiye yazmıştır (bk. IBLA, XXXV / 130, s. 267). 3. Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye (Şerhu'l-usûli'd-dîniyye müştemilen ʿalâ telhîsi meʿâni'l-kasîdeti'n-nûniyye). Ebû Nasr Feth b. Nûh Melûşâî (Melûşânî) tarafından yazılmış bir kasideyi manzum olarak şerheden üç cilt hacmindeki eserde mezheplerin görüşleri ve akaid konuları işlenmektedir. Eserin Cerbe, Cebelinefûse ve Mizâb'daki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Mahfûz, II, 73). 4. Kitâb fi'l-hisâb ve kasmi'l-ferâʾiz (Kitâbü'l-Ferâʾiz). Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd ed-Dercînî'nin (ö. 670 / 1271 [?]) mirasla ilgili eseri esas alınarak yazılmıştır (Kahire, ts. [el-Matbaatü'l-Bârûniyye]). 5. Mekayîsü'l-cürûh ve istihrâcü'l-mechûlât. Yaralamalardaki diyetleri açıklayan bu eser Kitâbü'l-Ferâʾiz ile birlikte basılmıştır. 6. Ecvibetü'l-eʾimme. İbâzıyye âlimlerinin fıkhî görüşlerini ihtiva eden eserin üç ciltlik yazma nüshasının Cerbe Kütüphanesi'nde bulunduğu kaydedilmektedir (Mahfûz, II, 73). 7. Kitâbü'l-Hac ve'l-menâsik. 8. Mâ cemaʿa mine'r-resâʾil. Çağdaşı âlimlere gönderdiği fetva mektuplarından oluşmaktadır. 9. Kasâʾid. 10. Tercemetü ʿakīdeti'l-Kanâtır. 11. Kitâbü'l-Mirsâd (son beş eser için bk. Mahfûz, II, 73 ve EI² [İng.], II, 515). 12. Dîvân. Bu eserin Cerbe'deki kabrinin civarında ikamet eden Bârûnî ailesinde bulunduğu söylenmektedir (Mahfûz, II, 73). Bunlardan başka Ceytâlî'ye atfedilen muhtelif risâlelerin Mizâb kütüphanelerinde mevcut olduğu belirtilmektedir (Mahfûz, II, 72-74).

BİBLİYOGRAFYA

Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer, Kahire, ts., s. 556-559; Brockelmann, GAL Suppl., I, 692; II, 349; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fi’l-Cezâ˒ir, Kahire 1399/1979, s. 503; a.mlf. – M. Nâsır Bûhaccâm, el-İbâzıyye, Kahire 1407/1987, mukaddime, s. 15; Mahfûz, Terâcimü’l-mü˒ellifîn, II, 72-74; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, VI, 71; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), I, 327-328; R. Basset, “Les Sanctuaires du Djebel Nefousa”, JA, Temmuz-Ağustos 1899, s. 89-90; a.mlf., “Ceytâli”, İA, III, 132; Pierre Cuperly, “S. Muhammad Atfeyyeš et sa Risâle Safiyyâ fî ba˓d tevârîh Ahlvādı Mizāb”, IBLA, XXXV / 130 (1972), s. 267; T. Lewicki, “al-Djaytālī”, EI² (İng.), II, 515.

Mustafa Öz

CEYYÂNÎ, Ebû Ali

(bk. GASSÂNÎ, Ebû Ali)

CEYYÂNÎ, Muhammed b. Muâz

(bk. İBN MUÂZ)

CEYYÂŞ b. NECÂH

جياش بن نجاح

(ö. 498/1105)

Yemen’in Zebîd şehrinde hüküm süren Necâhî hânedanı emîri.

(bk. NECÂHÎLER)

CEYYİD

جيّد

Sahih hadis anlamında kullanılan bir hadis terimi.

Sözlükte “iyi, güzel” mânasına gelmektedir. Bir seneddeki zayıf râvileri atmak ve yerlerine zayıf olmayanları koymak suretiyle senedi sağlamlaştırmaya çalışan kimse için “cevvede’s-sened” (senedi sağlamlaştırdı) denilmektedir. Hadis terimi olarak ceyyidi bazı muhaddisler hasen*den üstün ve sahih*e yakın anlamında kullanmışlardır. Ali b. Medînî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel’in “en güvenilir sened” anlamındaki “esahhu’l-esânîd” ifadesini Hâkim en-Nîsâbûrî’nin “ecvedü’l-esânîd” diye nakletmesi, bunun yanında Ahmed b. Hanbel’in “ecvedü’l-esânîd” sözünü İbnü’s-Salâh’ın “esahhu’l-esânîd” diye zikretmesi, bu iki âlimin ceyyid ile sahih arasında fark görmediklerini ortaya koymaktadır. Tirmizî’nin hadisleri değerlendirirken sıkça kullandığı “sahih hasen” yerine pek nâdir de olsa aynı anlamda “ceyyid hasen” demesi, onun da sahih ile ceyyid arasında fark görmediği kanaatini uyandırmaktadır. Ancak hadislerin derecesini belirtirken ceyyidi sahih anlamında kullanan muhaddislerin de bu terimi “hasen lizâtihî” mertebesinden yüksek olmakla birlikte sahih derecesine varmamış rivayetler için kullanmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ini genel olarak değerlendiren bazı kimselerin eserdeki bütün hadisleri sahih kabul etmekle yanıldıklarını, bu hadislerin çoğunu ceyyid saymanın daha doğru olacağını söylemektedir.

Dinde delil olmaya elverişli hadisleri sahih ve hasen terimleriyle ifade eden muhaddisler, bu mânayı değişik tabirlerle vermek düşüncesiyle, lugat bakımından aynı anlama gelen ceyyid, mücevved, sâbit ve kavî gibi kelimeleri kullanmışlar, hadis kitaplarını değerlendirirken söyledikleri ceyyid, cevdet, ecved gibi kelimelerle de senedlerin sağlamlığını kastetmişlerdir. Nitekim Nesâî, “Bütün bu kitapların içinde Buhârî’ninkinden daha ceyyidi yoktur” derken el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’teki hadislerin sağlam senedlerle rivayet edildiğine işaret etmek istemiştir (bk.

İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IX, 49).

Ceyyid kelimesinin güvenilir râviler hakkında "ceyyidü'l-hadîs" şeklinde kullanıldığı da görülmektedir. Ancak Zehebî, Irâkī ve Sehâvî'nin bununla kendi ölçülerine göre ta'dîl*in sonuncu basamağında yer alan râvileri kastettikleri bilinmektedir. Buna göre kendilerine "ceyyidü'l-hadîs" denilen râvilerin rivayetleri delil olmaya elverişli bulunmamakla beraber başka senedlerle gelip gelmedikleri araştırılmak üzere yazılabilir (bk. İ'TİBAR). Râvinin adâlet* bakımından kusursuz bir kimse olduğunu belirtmek üzere bu terimin "ceyyidü'l-ma'rife" şeklinde kullanıldığı da olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs, s. 54; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs, s. 16; Nevevî, İrşâdü tullâbi'l-hakâʾiḳ (nşr. Abdülbârî Fethullah), Medine 1408/1987, I, 112-113; İbn Hacer, Taʿcîlü'l-menfeʿa, Haydarâbâd 1324, s. 6; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, IX, 49; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 177-178; Tehânevî, Kavâʿid fî ʿulûmi'l-hadîs (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 116; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 158; Tecrid Tercemesi, I, Mukaddime, s. 249, 266-267, 393; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 134-135; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 80.

M. Yaşar Kandemir

CEZA

الجزاء

İnsanların fiil ve davranışlarının dünyada veya âhiretteki karşılığı anlamında kelâm, suçluya uygulanacak maddî ve mânevî müeyyide anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte isim olarak “bir şeyin bedeli ve karşılığı”, masdar olarak da “iyi veya kötü olan bir fiil ve davranışın tam ve yeterli karşılığını vermek” anlamına gelir. İslâm literatüründe cezanın terim olarak biri genel, diğeri özel olmak üzere başlıca iki mânada kullanıldığı görülür. Sözlük anlamıyla da bağlantılı olan genel anlamda ceza, dünyevî veya uhrevî mahiyette özendirici veya caydırıcı müeyyideden ibarettir. Özel anlamda ise dünyada hukuk düzeni tarafından suçluya uygulanacak maddî ve mânevî müeyyideyi ifade eder. Bu mânadaki cezayı Arap dilinde ukūbet kelimesi, ceza hukukunda ise el-fıkhü’l-cinâî veya et-teşrîu’l-cinâî terimleri karşılamaktadır.

İslâm dini iman, ibadet, muâmelât ve ahlâk alanlarındaki prensiplerin uygulanmasını sağlamak, bunlarla ilgili emir ve yasakların ihlâlini önlemek, ferdî ve içtimaî hayatı bütün yönleriyle ıslah etmek amacıyla gerek dünya gerekse âhiret hayatına yönelik olarak birtakım özendirici veya caydırıcı tedbirler almıştır. Bu tedbir ve müeyyidelerin tamamı ceza kavramının kapsamı içindedir.

Ceza kelimesi türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de 100’ü aşkın âyette geçmekte (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “czy” md.), aynı mahiyette olmak üzere muhtelif hadislerde de kullanılmaktadır (bk. Wensinck, Muʿcem, “czy” md.). Çeşitli âyet ve hadislerde, Allah’ın bazı kimselere işledikleri günahların cezası olarak dünyada birtakım felâket ve musibetler verdiği bildirilmekte (meselâ bk. el-En‘âm 6/49; el-A‘râf 7/136; Tâhâ 20/124; ez-Zümer 39/25-26; Tirmizî, “Tıb”, 35), kişinin iyi amelleri sebebiyle de günahlarının sevaba çevrileceği haber verilmektedir (Hûd 11/114; el-Furkān 25/70).

Cezada esas olan, işlenen fiil ile verilecek karşılık arasında mâkul bir dengenin bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle taat veya mâsiyete verilecek karşılığın yapılan fiile denk ve dolayısıyla âdil olması gerekir. Naslarda mâsiyet ve suçların ancak misliyle cezalandırılacağı haber verilerek (bk. el-Bakara 2/194; el-En‘âm 6/160; eş-Şûrâ 42/40; Buhârî, "Îmân", 31; Müslim, "Îmân", 205-207) denklik (misliyet) esasının daha ziyade azap konusunda önem taşıdığına dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte bazı günahlara kat kat ceza verileceği bildirilmişse de bu husus cezada denklik esası ile çelişmemektedir. Zira konu ile ilgili âyetler incelendiğinde, kendilerine kat kat ceza verilecek kimselerin inkâra veya günahlara ön ayak oldukları, bu konuda liderlik yaptıkları, yahut mevkileri itibariyle güzel davranışlarda bulunmaları gerekirken bunu yapmayıp fiilleriyle diğer insanlara kötü örnek teşkil ettikleri görülür (bk. el-A‘râf 7/38; Hûd 11/19-20; el-Ahzâb 33/30). Söz konusu kişilere kendi fiilleriyle birlikte işlenmesine sebep oldukları günahlardan dolayı da ceza verileceğinden denklik prensibi zedelenmiş olmaz (Mâtürîdî, Te᾿vîlât, vr. 522[a]). Âyetler, "mükâfat" mânasındaki cezada denkliğin gerekli olmadığını, güzel bir fiilin en az on misliyle mükâfatlandırılacağını, hatta bu konuda bir üst sınırın bulunmadığını bildirmektedir (el-Bakara 2/261; el-En‘âm 6/160). Söz konusu fazlalığın kişinin niyet ve ihlâsına bağlı olarak artabileceği; riya, şirk ve iyilikleri başa kakma, maddî karşılık bekleme gibi durumlar olmadığı takdirde ilâhî mükâfat ve lutfun sınırsız olabileceği kabul edilmektedir (Mâtürîdî, a.g.e., vr. 239b-240[a], 540[a]; bu görüşü destekleyen Ammâr b. Yâsir rivayeti için bk. Müsned, IV, 321).

Cezadaki adalet ve hakkaniyet ise günahsız azap olmayacağını, azabın mâsiyeti aşmayacağını, taatlerin de karşılıksız bırakılmayacağını ifade eder.

İyi veya kötü fiil ve davranışlara hem dünya hem de âhiret hayatında karşılık verilmesinin gerekliliğini naslar haber verdiği gibi insan aklı ve vicdanı da bunu kabul eder. Çünkü Allah'ı inkâr etmek veya O'na ortak koşmak, emirlerine karşı gelmek ve yaratıklarına zulmetmek gibi suçların cezasız kalması, bunun yanında yaratana ve yaratılmışlara karşı görevlerini yerine getirenlerin mükâfatlandırılmaması, aklî ve vicdanî bakımdan haksızlık telakki edilir. Ancak kelâm ekolleri arasında bu hususla ilgili olarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre Allah'ın

kötü insanları cezalandırmaması, iyileri de mükâfatlandırmaması nazarî olarak mümkünse de naslar bunun aksini yapacağını haber verdiği için (va‘d ve vaîd) O'nun iyi kullarına ceza, kötülere de mükâfat vereceği kesinleşmiş bulunmaktadır (Eş‘arî, s. 71; Mâtürîdî, Teʾvîlât, vr. 239b, 540a). Kul azap ve mutsuzluk şeklindeki cezayı mutlaka kendi fiiliyle hak eder. Cennet ve ebedî saadet niteliğindeki karşılığa yani mükâfata gelince, Ehl-i sünnet âlimlerine göre taatleri ne kadar çok olursa olsun kişinin cennete girmesi ancak Allah'ın lutuf ve keremiyle mümkündür. Başta iman olmak üzere insanın yaptığı iyilikler bu lutfa lâyık olmasını sağlar (bk. en-Nisâ 4/79; Buhârî, "Rikāk", 18; Müslim, "Münâfikīn", 7173). Şu halde mümin hem Allah'ın azabından korkmalı (havf), hem de ilâhî lutuf ve rahmete mazhar olacağını ümit etmelidir (recâ). Mu‘tezile âlimleri ise va‘d ve vaîd ilkelerinin aksini Allah hakkında teorik olarak düşünmenin bile mümkün olmayacağını savunmuş, adalet ve hakkaniyet ilkelerine uymayı Allah için vâcib görmüşlerdir. Onlara göre kişi azabı da mükâfatı da bizzat kendisi hak eder. İman ve taat sahibi olarak âhirete intikal eden sevap ve mükâfata, buna karşılık imansız veya büyük günah işlediği halde tövbe etmeden ölen de ebedî azaba lâyık olur (Kādî Abdülcebbâr, s. 503-504, 611 vd.).

Sâlih amellerin mükâfatı imansızlık, riya, iyilikleri başa kakma ve karşılık isteme ile ortadan kalktığı gibi kötü amellerin cezası da tövbe, taat ve ibadet, büyük günahlardan kaçınma, şefaate veya ilâhî lutfa nâil olma veya zaruret haliyle yok olabilir. İşlenen her suç için ihlâl ettiği hak ve menfaatin cinsine göre belirlenmiş çeşitli dünyevî cezalar vardır. Suçlu işlediği fiille ayrıca Allah'ın emrine karşı gelmiş olduğundan cezanın uhrevî yönü de önem kazanır. Makbul bir tövbe, suçlunun Allah katındaki durumunu iyileştirebileceği gibi suçun uhrevî cezasını da kaldırabilir. Ancak kısas, diyet, tazminat gibi kul haklarının ihlâlinden dolayı verilmesi gereken cezalar tövbe ile düşmez (geniş bilgi için bk. H. Mahmûd Şemrûh, s. 137-152). İslâm âlimleri, işlenen suçlara ait cezaların dünyada uygulanması halinde âhirete yönelik cezalarının kalkıp kalkmayacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte dinen suç sayılan bir fiili işleyen kişi bunun dünyevî cezasını gördüğü, ayrıca samimiyetle Allah'a yönelerek tövbe ettiği takdirde, tövbelerin kabul edileceğine dair naslar göz önüne alınırsa bu kişinin âhirette bir daha cezalandırılmaması gerektiği düşünülebilir. Suçlu samimiyetle tövbe etmediği ve araya şefaat gibi bazı faktörler de girmediği sürece cezadan kurtulamayacağı muhakkaktır. Tövbe

ettiği halde dünyevî cezadan kaçan veya cezanın kendisine uygulanmasına imkân bulunmayanın durumuna gelince, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği görüşe göre bu kimseden kul haklarının düşmesi mümkün görünmemekle birlikte sadece Allah'a karşı işlediği suç ve günahlardan dolayı tövbe ve iyi hal ile affa mazhar olması ümit edilebilir (âhiretteki ceza ile ilgili geniş bilgi için bk. AZAP).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "czy" md.; Lisânü'l-ʿArab, "czy" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "czy" md.; Wensinck, Muʿcem, "czy" md.; Müsned, IV, 321; Buhârî, "Îmân", 31, "Rikāk", 18; Müslim, "Îmân", 205-207, "Münâfikīn", 71-73; Tirmizî, "Tıb", 35; Eş'arî, el-Lümaʿ (nşr. Richard J. MacCarthy), Beyrut 1952, s. 71; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 323-329; a.mlf., Teʾvîlât, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 239b-240ᵃ, 522ᵃ, 540ᵃ; Kadî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 503-504, 611 vd.; a.mlf., el-Muġnî, XIV, 172-180; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 321-329; a.mlf., el-ʿAkīdetü'n-Nizâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Kahire 1398/1978, s. 110; Âmidî, Gāyetü'l-merâm, s. 224-225, 229, 322-323; Teftâzânî, Şerhu'l-Makāsıd, II, 165-167; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 446 vd.; Ahmed Fethî Behnesî, Nazariyyât fi'l-fıkhi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1389/1969, s. 72-75; a.mlf., el-ʿUkube fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1403/1983, s. 14-17; Hâmid Mahmûd Şemrûh, "et-Tevbe ve eseruhâ fî sükuti'l-ukube", Mecelletü Külliyyeti'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, II/2, Mekke 1396-97, s. 137-152; A. S. Tritton, "Djazāʾ", EI² (İng.), II, 518.

Adil Bebek

FIKIH.

1. Tarihî Gelişim. İnsanların aile, kabile, aşiret gibi topluluklar halinde yaşayıp henüz devlet ve ceza hukuku telakkisine sahip olmadığı devirlerde bile toplumun yapısına bağlı bir cezalandırma sisteminin bulunduğu, toplulukların kendi içtimaî disiplinlerini ve fertlerin haklarını bu sistem

içerisinde korumaya çalıştıkları bilinmektedir. Gerek ilâhî dinlerin telkininin gerekse insanın selim fıtratının tabii sonucu olarak adam öldürme veya yaralama, zina, hırsızlık, gasp, eşkıyalık, yerleşik örf ve otoriteye karşı gelme gibi temel suçlar, insanlık tarihi boyunca her toplumda ve her devirde kamu düzenini ihlâl sayılagelmiş, farklı şekillerde de olsa cezalandırılmış veya cezalandırılması himaye görmüştür. Ancak ilk devirlerde cismanî müeyyideler ağırlıkta iken bu tür cezalandırmalarda giderek azalma görülmüş, iktisadî gelişmenin de tesiriyle maddî tazminat, diyet, hapis gibi müeyyideler devreye girmiştir. Yine suç ve cezalarda toplum yapısına bağlı olarak ilk devirlerde hâkim olan kollektif sorumluluk giderek yerini şahsî sorumluluğa bırakmış, önceleri ferdî, değişken ve takdirî bir mahiyet arzeden cezalandırma, merkezî otoritenin tesisi ve hukukî düşüncenin de etkisiyle zamanla objektif, genel, gayri şahsî ve mücerret ilkelere bağlanmıştır. İlk dönemlerde intikam alma ve şahsî uzlaşma ön planda iken zamanla toplum adına cezalandırma fikri ve devlet ceza hukuku telakkisi önem kazanmış, belli gelişmeler sonucu cezalandırma hakkı ortak otoritenin yani devletin tekeline verilmiştir. Ceza hukuku alanındaki bu tarihî inkişaf Hammurabi kanunları, İbrânî, Roma ve Câhiliye hukuku ile İslâm hukuku karşılaştırıldığında açıkça görülmektedir.

A) Yahudi Hukukunda. Tevrat'ta adam öldürme veya yaralama, zina, hırsızlık, yalancı şahitlik, komşunun malına göz dikme, Tanrı'ya, anneye babaya sövme ve itaatsizlik gibi suç ve çirkin fiiller yasaklanmakta (Çıkış, 20 *12-17; Tesniye, 5* 16-21), rabbe küfredenin, adam öldürenin, annesine babasına lânet edenin, zina edenin, cinsî sapıkların öldürülmesi (Çıkış, 21 *12-17, 22*19; Levililer, 20 *10-21, 24* 16, 23), organlara karşı işlenen cinayet ve yaralamaların misliyle cezalandırılması (kısas), bazan da maddî tazminatla karşılanması (Çıkış, 21 *19, 22-24; Levililer, 24* 20) hükümleri yer almakta, mağdura meşrû müdafaa hakkı tanınmaktadır (Çıkış, 21 / 14). Köle ve

câriyeyi öldüren veya yaralayana kısas uygulanmayacağı, fakat başka şekillerde cezalandırılacağı, ayrıca yaralanan veya sakatlanan köle ve câriyenin hür sayılacağı belirtilmiştir (Çıkış, 21 / 20, 26-27). Hayvanların sebep olduğu cinayetlerde hayvan sahibinin kasıt ve ihmali varsa kendisine ceza verilmekte (Çıkış, 21 / 29), yoksa hayvan cezalandırılmakta, meselâ taşlanarak öldürülmektedir (Çıkış, 21 / 28). Hata ve sebebiyet yoluyla

verilen zararlarda maddî tazminat ödenmesi (Çıkış, 21 / 33-37), hırsızın çaldığı malın birkaç katını ödemesi (Çıkış, 22 / 1-5) öngörülmektedir.

B) Roma Hukukunda. Avrupa hukukunu XVIII. yüzyıla kadar birinci derecede etkileyen, bugün de Batı hukukunun klasik kaynaklarından sayılan Roma hukukunda başlangıçta şahsî intikam fikrinin ağır bastığı, birçok ağır cezaî müeyyidenin bulunduğu, mevcut içtimaî yapı ve tabakaların bu sert cezaî müeyyidelerle korunmaya çalışıldığı bilinmektedir. Ancak On İki Levha Kanunu, teamülden kaynaklanan ağır cezaları hafifletmede ve maddî tazminat usulünü yerleştirmede önemli rol oynamıştır. Roma hukuku on üç asırdan fazla süren uzun bir dönemi kapsadığından çeşitli devirlerde olumlu veya olumsuz farklı gelişmeler olmuştur. Birinci devir (Quirites hukuku devri) Roma hukukunda suçlar şahsî suç-amme suçu şeklinde ikiye ayrılıyordu. Vatana ihanet, aile reisini öldürme, büyücülük - sihirbazlık ölümle cezalandırılır, bir şahsı yaralayan veya sakatlayana kısas uygulanır, anlaşma halinde ise diyet ödenirdi. Suç üstü yakalanan hırsız öldürülebilir veya köle statüsüne geçirilebilirdi; hırsızlığı sonradan ortaya çıkarsa çaldığı malın iki katı ödetilirdi. Borcunu ödemeyen borçlunun, asker kaçağının ve mahkûmların köleleştirilmesi yaygındı. Köleler hak sahibi (insan) değil hak konusu sayıldığından onlara karşı işlenen suçlar mala karşı yapılan saldırı olarak değerlendirilir, suç işleyen köleler ise hürlere oranla çok sert cezalandırılırdı. Köleler olur olmaz sebeplerle ölüme mahkûm edilebilir, efendileri veya suçların bilinmeyen failleri adına cezalandırılabilirdi. Roma hukuku asırlar süren uygulama seyri, idareci ve hukukçuların katkıları ile laik bir yapı çerçevesinde merhale merhale yumuşatılarak geliştirilmiş ve ileriki asırlarda Avrupa ceza hukukuna önemli ölçüde kaynaklık etmiştir.

C) İslâm Öncesi Arap Toplumunda. Bilhassa Mekke'de şehir devletine geçişin ilk işaretleri mevcut olmakla birlikte İslâm öncesi dönemin Kuzey Arabistan'ında genelde aile ve kabile birliğine dayalı bir toplum tarzı hâkimdi. Merkezî bir otorite bulunmayışının tabii sonucu olarak suçların belirlenmesi ve cezalandırılmasında geleneklerin, kollektif sorumluluğun, şahsî intikam ve malî uzlaşma sisteminin, kabile büyüklerinin ve hakemlerin otoritesine önemli roller veriliyordu. Güney Arabistan'da ise (Yemen) kabile birliği, örf ve âdetler önem taşımakla birlikte uzun geçmişi olan bir devlet geleneğinin etkisiyle bazı suç ve cezaların takdirinde ve infazında devlet başkanının büyük yetkilere sahip olduğu görülmektedir.

Araplar’ın merkezî bir otorite altında toplanmaları ve cezaların devlet tekeline alınması Hz. Peygamber ile gerçekleşmeye başlamıştır.

Suç ve cezanın şekli toplumun hayat tarzıyla ve değerleriyle yakından ilgili olup Câhiliye Arapları arasında en yaygın suçlar adam öldürme, yol kesme ve eşkıyalık, hırsızlık, zina, kabile disiplinini ve geleneklerini ihlâl gibi suçlardı. Cezalar da genelde öldürme, kan bedeli ödetme, dayak, hapis, sürgün, kabile himayesinden çıkarma gibi müeyyidelerdi. Ancak gerek insanların hür ve köle şeklinde iki ana gruba ayrılması, şahısların ve kabilelerin farklı sosyal mevkilere sahip bulunması, gerekse kabile birliğinin, örf ve âdetlerin ön planda olup kollektif sorumluluğun belli ölçüde devam etmesi sebebiyle cezalandırmada eşitsizlik, aşırılık veya düzensizlik olabiliyor, köle ve kadınlar efendileri ve kocalarının yerine, suçsuz kimseler de kabileleri adına cezalandırılabiliyor, bazan hayvan ve cansız eşya sorumlu tutulabiliyordu.

Zina, bütün ilâhî dinlerde ve selim fıtratını yitirmemiş toplumlarda olduğu gibi Câhiliye Arapları arasında da çirkin bir fiil ve ağır bir suç sayılır, bu fiili işleyen hür kimse ölümle cezalandırılırdı. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke’nin fethinde yeni müslüman olan Hind bint Utbe’den diğer hususların yanı sıra “zina da etmemek” üzere biat aldığında Hind’in, “Hür bir kadın zina edebilir mi?” demek suretiyle hayretlerini bildirmesi (İbn Abdülber, IV, 411) bu anlayışın sonucudur. Adam öldürme suçu, kesin bir ayırım olmamakla birlikte çok defa kasten ve hataen olmak üzere ikili bir ayırıma tâbi tutulur, kasten adam öldüren öldürülürdü. Söz konusu suçta ihmal, niyet, sâik, hata ve sebep olmanın (tesebbüb) devreye girmesi ve ayrıntılı bir suç teorisinin geliştirilmesi İslâmî dönemde mümkün olmuştur. Bütün Sâmî kavimlerde bilinen, Roma ve İbrânî hukukunda da mevcut olan kısas ilkesi Araplar arasında da hâkimdi. Ancak hür kimsenin bir köleyi öldürmesi halinde kölenin ailesi veya sahibi kısas isteyemez, hür şahsa göre yarım diyetle veya bedelle yetinirdi. Efendinin kölesini, babanın çocuğunu, kocanın karısını öldürmesi de kısmen müsamaha görürdü. Aile veya kabile içi cinayetlerde ihtilâf genelde kabile ileri gelenlerinin örf ve âdete göre yapacağı hakemlik ve müdahale ile, çok defa malî uzlaşma yoluyla giderilirdi. Katil ile maktulün ayrı kabilelerden olması durumunda ise kısası uygulayacak ortak ve merkezî bir otorite mevcut olmadığından artık kabilenin sahip çıktığı veya hedef olduğu kollektif bir sorumluluk kendini

gösterir, ihtilâf şahısları aşarak kabileler arası bir problem haline gelirdi. Güney Arabistan'da da katil kısas yoluyla öldürülmekle birlikte cezayı uygulamada melikin aktif rol oynadığı, hatta belli durumlarda kabile örflerini de göz önünde bulundurarak kısas yerine başka ceza verebildiği görülmektedir. Yine Güney Arabistan'da maktulün hakkını arama onun yakınlarının değil melikin vazifesi olarak gözükmekte, bilhassa hataen adam öldürmelerde melikin önemli bir takdir hakkı bulunmaktadır. Kısas uygulamasında mevcut dengesizlik diyeti ödemede de görülür. Câhiliye Arapları arasında normalde on deve olan diyet, öldürülen şahsın cinsiyetine, sosyal mevkiine, kabilesine göre daha az veya daha çok olabiliyordu. Güney Arabistan'da ise diyet miktarı genelde melikin takdirine bağlıydı. Ancak bu takdirde kabile örflerinin de önemli rolü bulunmaktaydı.

Câhiliye Arapları hırsızlığı suç ve ayıp saymakla birlikte bununla kabile fertlerine, dost kabilelere, mâbedlere ve ammeye ait malın çalınmasını kastederler, diğer kabilelerden çalınan malı ise ganimet sayarlardı. İslâm öncesi dönemde Mekke'de bazı münferit olaylarda hırsızın elinin kesildiği bilinmekle birlikte bu uygulamanın fazla uzun bir geçmişinin olmadığı, hatta hırsızlık için el kesme cezasını ilk koyanın Abdülmuttalib veya Velîd b. Mugīre olduğu rivayetleri

mevcuttur. Câhiliye Arapları'nda, İbrânî ve Roma hukuklarında görüldüğü üzere suç üstü yakalanan hırsızın sürekli veya belli bir süre için köle statüsünde tutulması gibi bir cezaya rastlanmamaktadır; ancak hırsıza çaldığının birkaç katı ödetilmekteydi. Çok yaygın olmamakla birlikte yol kesme ve eşkıyalık suçlarını işleyenlerin asılarak öldürüldüğü de bilinmektedir.

Câhiliye Arapları arasında en yaygın ceza şekilleri öldürme, hapis, dayak, kabilenin himayesinden çıkarma ve sürgündü. Araplar ölüm cezasını genelde kılıçla infaz ederlerdi. Bazı münferit olaylarda mızrakla öldürme, ağaca germe (salb), taşlayarak öldürme (recm), iple boğma ve asma, işkence ile öldürme (müsle) şeklindeki infazlara da rastlanmaktadır. İran ve Bizans'ta sık olarak görülen toplu sürgün ve göç ettirme (tehcîr) cezasına Araplar'da da rastlanmaktadır. Bilhassa Güney Arabistan'da isyankâr kabileler toplu göçe tâbi tutulurdu. Suç işlemekte ısrar eden ve kabilesini devamlı olarak sıkıntıya sokan suçlu bazan kabilenin ortak korumasından

çıkarılır (tard ve hal‘) ve bu durum diğer kabilelere duyurulurdu. Belli durumlarda katilin yakınlarının diyet borcuna iştirak ettirilmesi (âkıle*) veya faili meçhul cinayetlerde maktulün bulunduğu mahalle halkına diyetin ödettirilmesi (kasâme*) usulleri, Câhiliye Arapları arasında hem kollektif sorumluluğun bir ifadesi, hem de mağdurun diyetinin ödenmesinin teminatı olarak yaygın bir uygulamaya sahipti. Câhiliye Arapları arasında dayak (celde) cezası daha çok aile veya kabile büyüklerinin fertleri terbiye için kullandığı, bazan da mâbede veya idareye olan borcunu ifa etmeyen kimseye uygulanan bir ceza şekliydi. Suçluyu teşhir için alnının üstündeki saçını kazıma da ceza şekillerinden biriydi.

2. İslâm Hukukunda Ceza. İslâmiyet, Hz. Âdem’le başlayan ilâhî tebliğin son halkası ve bütün mahlûkat için rahmet dini olmasının tabii sonucu olarak dünya ile âhiret, fert ile toplum, iman-ibadetahlâk ile hukuk arasında denge ve bütünlük kurmuş, ferdin yaratanı ile münasebetlerinin yanı sıra içtimaî münasebetleri de ana hatlarıyla ele alıp tanzim ve ıslah etmiş, çok defa genel, gerektiğinde de özel ilke ve hükümlerle içtimaî, iktisadî ve hukukî hayatı geliştirmeyi ve korumayı hedef almıştır. Câhiliye devri Arap toplumu da dahil kendinden önceki ilâhî din ve hukuk düzenlerinde cezalandırma ile ilgili mevcut aşırılık ve dengesizlikleri kaldırmış, suçların önlenmesinde dinî ve ahlâkî zemini, ferdî mesuliyet duygusunu ön plana çıkarmış, formel adalet yerine hakkaniyet esasına dayalı bir uygulamayı gündeme getirmiş, niyet, kasıt ve sâiki devreye sokmuş, belli suçlar için de mâkul, tatminkâr, önleyici ve uslandırıcı cezaî müeyyideler koymuştur. Böylece tarihî seyir içerisinde devam edegelen ilâhî dinler, insanî değerler ve toplumlar arasında bütünlüğü kurmayı ve korumayı hedef almıştır. İslâm ceza hukuku, İslâmiyet’in hem bütünlüğünün hem de bütünleyiciliğinin bir parçası ve bu alandaki gayesini gerçekleştirmenin vasıtalarından biri durumundadır.

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur’an ve Sünnet İslâm ceza hukukunun da aslî kaynağı olup bu alandaki temel prensipleri ve amaçları belirler. İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri ise bu esas ve amaçların günlük hayata uygulanma tarz ve şartlarıyla ilgili hukukî yorum ve ayrıntıyı geliştirerek kendi devir ve toplumlarının problemlerini bu çerçevede çözmeye çalışmışlardır. Bu sebeple İslâm ceza hukukunun klasik yapısı Kur’an, Sünnet ve İslâm hukukçularının ictihadları şeklinde hiyerarşik üç merhalede

oluşmuştur.

Kur'an ve Sünnet'in belirlediği cezalar netice itibariyle İslâm'ın muhafazasını esas aldığı beş temel değerin yani akıl, din, can, ırz ve malın korunmasını, insanların genel ve özel yararını bir denge içinde gözetmeyi hedef alır. Bu cezalar, İslâm'ın kötülüğü önleyip iyiliği hâkim kılma ilke ve gayretinin bir parçasıdır. Ancak İslâm dini suçun işlenmesinin en aza ineceği bir hayat ve toplum tarzı kurmaya, kötülüğün işlenmesini ve aleniyet kazanmasını önlemeye daha çok önem verir. Bu sebeple de getirdiği dinî ve ahlâkî sistem, işlenen suçun cezalandırılmasından çok o suçu işlemeyi kolaylaştıran sebepleri ortadan kaldırmayı hedef alır. Cezalar ise hukukî planda zecrî tedbirlerdir. Cezalandırma amaç değil, İslâm'ın hedef aldığı gayelerin gerçekleşmesi ve korunmasında son çare olarak başvurulan bir araçtır. Şer'î cezaların iman ve ahlâk esaslarından ve Medine İslâm toplumunun teşekkülünden sonra vazedilmesinin sebebi de budur.

Cezalandırmanın amacı, genelde suçun aleniyetine ve yayılmasına engel olarak içtimaî vicdanı ve yapıyı korumak, özelde ise suçu önlemek, suçluyu te'dib ve ıslah etmektir. Bundan dolayı suçluya verilecek ceza toplumun hukukunu ve ortak değerlerini koruyacak, suçun işlenmesine ve tekrarına engel olacak, suçluyu uslandıracak, mâşerî vicdanı tatmin edip mağdurun intikam hissini dindirecek miktar ve şekilde olmalıdır. Bu çerçeve içinde verilen ceza ilâhî adalet ve rahmetin bir parçasını oluşturur. Nitekim Kur'an'ın kısasta hayat olduğunu bildirmesi (el-Bakara 2 / 179), Hz. Peygamber'in de Allah'ın koyduğu cezalardan birinin infazının yeryüzüne kırk sabah yağmur yağmasından daha hayırlı olduğunu haber vermesi (İbn Mâce, "Hudûd", 3) bu anlamdadır. İnsanların suçluya acımada veya onu cezalandırmada aşırılığa kaçmaması ve mevcut şartlardan etkilenmemesi için kanun koyucu (şâri'), toplumun ve mağdurun hukukunu birinci derecede ilgilendiren had ve kısas cezalarını naslarla belirlemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de zina edenlere 100 sopa vurulması emredildikten sonra, "Allah'ın dini -hükmünü infaz-konusunda suçluya karşı merhametli davranmayın" (en-Nûr 24 / 2) denilmesi, olayı sadece suçlu açısından değerlendirmenin yanlış olduğuna işaret eder.

Bir suçun işlenmesi sadece Allah'a karşı itaatsizlik değil aynı zamanda topluma karşı bir saldırı ve haksızlıktır. Nitekim Kur'an, haksız yere bir

kimseyi öldürenin bütün insanları öldürmüş gibi olacağını beyan etmekle (el-Mâide 5 / 32) suçun kamuoyunda ve vicdanlarda açtığı derin yaraya işaret etmiştir. Özellikle haddi gerektiren suçların hemen ifşa edilmemesinin istenmesi, ancak belli bir aleniyet kazandıktan sonra cezalandırılması cihetine gidilmesi biraz da bu sebepledir. Cezalar genelde suçlunun dünyada birtakım ferdî ve içtimaî hakları ihlâl etmesinin karşılığıdır. Suçlunun bu fiiliyle aynı zamanda Allah'ın emrine de karşı gelmiş olması hususu daha çok uhrevî cezanın konusuna girmekte, bu da kul hakkı hariç ancak tövbe veya Allah'ın affı ile sâkıt olabilmektedir. Bu bakımdan infaz edilen cezanın suçlu için mağfiret vesilesi ve kefâret olacağını bildiren hadisleri (Buhârî, "Hudûd", 8, 14; Tirmizî, "Hudûd", 12), kişinin suçunu kendiliğinden itiraf edip gerçek anlamda tövbe etmesi şeklinde yorumlayan görüş daha isabetli görünmektedir.

İslâm dini, şahsî hakların ağır bastığı cezalar da dahil olmak üzere cezalandırmayı devlete ait bir hak ve görev kılmakla hem devlet ceza hukuku fikrini

tesis etmiş, hem de kısasın infazında, diyette ve hadleri uygulamada düzensizlikleri, haksızlık ve aşırılığı, eşitsizliği ve şahsî düşmanlıkları ortadan kaldırarak cezalandırmayı kanunî, genel ve âdil esaslara bağlamıştır. Cezalandırma devletin hâkimiyetiyle yakından ilgili olduğu içindir ki İslâm'ın ilk devirlerinde temel cezaların infazı devlet başkanının, bölge valisinin veya fevkalâde yetkili mahkemelerin, tâli derecedeki cezaların infazı ise normal mahkemelerin yetkisinde bulunuyordu.

Cezanın caydırıcılığı ve önleyiciliği kadar ıslah edici ve eğitici olması da önemlidir. Meselâ hapishanelerde mahkûmların, suç çeşitlerine ve durumlarına göre ayrı bölümlere konması tedbirine ilk devirlerden itibaren rastlanmakta olup halifeler de konuya ayrı bir önem vermişlerdir. Kadına sürgün cezası uygulanmayacağı görüşünü benimseyenler de onun başıboş kalıp ahlâken daha da bozulmasını önlemeyi amaçlamışlardır.

A) Cezaların Tasnifi ve Çeşitleri. İslâm hukukunda cezaî müeyyideler çeşitli yönlerden farklı ayırımlara tâbi tutulabilir. Hedef aldıkları hak ve menfaatlerin mahiyetleri itibariyle cezalar hayata, bedene, şahsiyete, mal varlığına veya ferdin temel hak ve hürriyetlerine ilişkin olabilir. Suçun

doğrudan doğruya karşılığı olan cezaya “aslî ceza” denilir. Bu cezayı infaz imkânı olmayınca onun yerine geçen “bedel ceza”dan veya aslî cezaya ilâve olarak verilebilen “ek ceza”dan söz edilir. Suçun ihlâl ettiği hakkın, diğer bir ifadeyle cezanın infazında hâkim olan hakkın mahiyetine göre cezalar Allahtoplum hakkına taalluk eden cezalar, şahsî haklarla ilgili cezalar, her iki hakkın da bulunduğu cezalar şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutulabilir. Bununla birlikte cezaların en çok bilinen tasnifi, şâri‘ tarafından belirlenip belirlenmediğine göre yapılan ve suçun çeşidini de dikkate alan aşağıdaki ayırımdır:

a) Had. Allah hakkı yani toplumun hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli, miktar ve keyfiyeti belirli ve sınırlı cezaî müeyyidedir. Kur’an’da bu grupta dört cezadan bahsedilir. Bunlar zina edene 100, iffetli bir kadına zina iftirasında bulunana seksen sopa (celde) vurulması ve ayrıca şahitliğinin kabul edilmemesi (en-Nûr 24 / 2, 4-5), hırsızın elinin kesilmesi (el-Mâide 5 / 38), silâhlı gasp, yol kesme ve eşkıyalık gibi anarşik suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çapraz kesilmesi veya sürgün edilmesi (el-Mâide 5 / 33-34) cezalarıdır. Zina eden kimsenin bekâr olması halinde 100 sopa, evli olması durumunda taşlanarak öldürülme (recm) cezasına çarptırılması şeklindeki ayırım ile zina eden bekârın ayrıca belli bir müddet sürgün edilmesi (Buhârî, “Hudûd”, 21, 30-32; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23-25), şarap içene, sayısı tartışmalı olmakla birlikte sopa vurulması (Buhârî, “Hudûd”, 2-4; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 36), irtidad edenin öldürülmesi (Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Şevkânî, VII, 216 vd.) cezaları ise Hz. Peygamber’in emir ve uygulamaları ile sabit olmuş, sonraki asırlarda da bu şekilde uygulanmıştır. Ancak zina eden bekâra verilecek sürgün cezası Ebû Hanîfe’ye göre sabit bir ceza (had) olmayıp devletin uygun görmesi halinde verilebilen bir cezadır. Ayrıca hadisle sabit olan mürtedin öldürülmesi cezasının o günkü şartların gerektirdiği siyasî - idarî bir ceza olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Nitekim bazı hukukçular bu cezanın had değil ta‘zîr cezası olduğunu ve bu cezayı uyguladığı durumlarda Hz. Peygamber’in bir devlet başkanı sıfatıyla takdir hakkını kullandığını ileri sürmektedirler (Avvâ, s. 161-164). Klasik kaynakların bir kısmında da ölüm ile cezalandırıldığı belirtilmekle birlikte irtidadın haddi gerektiren suçlar bölümünde sayılmadığı ve müstakil olarak ele alındığı görülmektedir (meselâ bk. Kudûrî, III, 181-213; IV, 148-149). İslâm hukukçularının isyan ve ihtilâl (bağy) suçunu ve buna uygulanacak cezaî

müeyyideyi de had cezası olarak adlandırmaları aynı şekilde yorumlanabilir (ayrıca bk. HAD).

Kur'an'da ayrıca "açık kötülük" (zina) yapan kadınların, dört şahidin de bulunması halinde, ölünceye veya Allah onlar için bir yol gösterinceye kadar eve hapsedilmesi, fuhuş yapan erkeklere eziyet edilmesi, tövbe edip uslanırlarsa eziyetten vazgeçilmesi emredilmekteyse de (en-Nisâ 4 / 15-16) hukukçuların çoğunluğu, bu cezaî müeyyidelerin zina edenler hakkında daha sonra nâzil olan celde âyetiyle (en-Nûr 24 / 2) ve sünnetin evliler için getirdiği recm cezasıyla neshedildiği görüşündedir. Buna karşılık âyetlerin sevici kadınlar ve livâta yapan erkekler hakkında nâzil olup hükümlerinin devam ettiği görüşü de mevcuttur.

b) Kısas. Kasten yaralama, sakat bırakma ve öldürme olaylarında suçlunun, işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılması ilkesine kısas denir. Kısas canda (kısâs fi'n-nefs) ve uzuvda (kısâs mâ dûne'n-nefs, kısâs fi'l-etrâf) olmak üzere iki bölüme ayrılmakta olup her iki şekli de Kur'an'da düzenlenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm kısasın farz kılındığını ve kısasta hayat olduğunu (el-Bakara 2 / 178-179), Tevrat'ta da kısasın emredildiğini (el-Mâide 5 / 45), adam öldürmede maktulün velîsine kısası isteme yetkisi verildiğini (el-İsrâ 17 / 33), maktulün velîsi tarafından katilin affedilmesi halinde (el-Bakara 2 / 178) veya hataen adam öldürmelerde (en-Nisâ 4 / 92) diyet ödeneceğini belirtmektedir. Yine Kur'an, kasten adam öldürenin âhirette de uzun süre cehennem azabı ile cezalandırılacağını (en-Nisâ 4 / 93), hataen adam öldürenin kefâret olarak diyetten başka bir mümin köleyi âzat etmesi gerektiğini (en-Nisâ 4 / 92) bildirmektedir. Cinayetlerde kısas aslî ceza, diyet ise bedel ceza yani bir nevi tazminattır. Kefâret cezaî yönü de olan ek bir yükümlülüktür. Hadiste ayrıca, vârisi olduğu kişiyi öldüren kimsenin mirastan mahrum olacağı hükmü ek bir ceza olarak getirilmiştir (Tirmizî, "Ferâ˒iz", 17). Kısas ve diyet şahsî hakların hâkim olduğu cezalardır. Kur'ân-ı Kerîm, adam öldürme ve yaralamada kasıt ve hata ayırımı yapıp kısas ve diyet istemeyi mağdur için hak, infazı da toplum için görev, ayrıca diyeti kolaylık, affı da rahmet olarak takdim edip insan hayatını her yönüyle koruma altına almış; hem âdil, kalıcı, tatminkâr ve düzenli bir hukukî ilke ve uygulama getirmiş, hem de bunun dayanacağı dinî ve ahlâkî bir zemin ve esas oluşturmuştur (ayrıca bk. DİYET; KISAS).

c) Ta‘zîr. Had ve kısas cezası dışında kalan, yani naslarla belirlenmemiş olup takdir ve tayini kanun koyucuya bırakılmış bulunan cezalardır. Kur’an ve Sünnet temel bazı suçlar için zaruri ve sınırlı ölçüde cezaî müeyyide getirmiş olduğundan genelde dinî ve ahlâkî esasların korunması, hukuk düzeninin ve içtimaî disiplinin ihlâlinin önlenmesi, gerekiyorsa bunu sağlayacak cezaî tedbir ve müeyyidelerin geliştirilip uygulanması, müslüman toplumların kendi devir ve şartları içinde takdir ve tayin edecekleri bir husus olup devlete bu yönde geniş bir görev ve yetki alanı bırakılmıştır. Haddi gerektiren suçların dışında kalan fiillerin ne derece suç olduğu ve hangi tür müeyyide ile cezalandırılacağı İslâm’ın genel ilke ve gayeleri doğrultusunda belirlenir ve uygulanır. İslâm hukukçuları bu grup cezaların ölüm, celde, hapis, sürgün, kınama, tehdit, nasihat, tazmin ve malî ceza şeklinde verilebileceğini kabul ederler. Ancak hangi suç için hangi

cezanın uygulanacağı ve bunun üst sınırının ne olacağı, ta‘zîren ölüm cezasının cevazı gibi konularda farklı görüşler vardır (bk. TA‘ZÎR).

B) Cezaî Müeyyide Nevileri. İslâm hukukunda suçun çeşidine ve derecesine, suçlunun durumuna göre değişen farklı cezaî müeyyideler vardır. Belli başlı cezaî müeyyideler olarak ölüm, uzuvda kısas, el kesme, celde, hapis, sürgün, kefâret, malî ceza ve tazmin, mirastan mahrumiyet gibi cezalar, ayrıca şahitliğin kabul edilmemesi, azar, tehdit, teşhir gibi şahsiyete ve sosyal itibara yönelik ceza nevileri de sayılabilir.

a) Ölüm Cezası. Ancak belli ağırlıktaki suçlar için söz konusu olup bunlar da temelde kasten adam öldürme, evlinin zinası ve irtidad suçlarıdır. Nitekim Hz. Peygamber, kelime-i şehâdet getiren bir müslümanın ancak bu üç sebeple öldürülebileceğini belirtmiştir (Buhârî, “Diyât”, 6; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1). Kur’an’da Allah ve Resûlü’ne karşı savaş açıp yeryüzünde bozgunculuk yapanlara uygulanacak cezalar arasında “öldürülmeleri ve asılmaları” da sayılmaktadır (el-Mâide 5/33). İslâm hukukçuları bu âyette, mürtedlerden veya devlete karşı isyan edenlerden ziyade yol kesip adam öldüren, silâhlı gaspta bulunan eşkıyanın kastedildiği görüşündedir. Âyette zikredilen “öldürme” adam öldürmenin, “asarak öldürme” ise adam öldürüp silâhlı gaspta bulunmanın ağırlaştırılmış cezaî müeyyidesidir. Devlete karşı isyan edenlerin bu âyetin kapsamında düşünülmeyip bunların hareketinin daha çok iki müslüman grubun çatışması şeklinde telakki edilmesi ve ilgili

âyetin de (el-Hucurât 49 / 9) işaretiyle Allah'ın hükmüne boyun eğinceye kadar onlarla savaşılması, fakat kendilerine mürted, müşrik ve eşkıya muamelesi yapılmaması yönündeki müsamahalı kanaatte devrin siyasî gelişmelerinin, yönetici ve isyankârların konumlarının etkisi de vardır. İsyankârlara uygulanabilecek ölüm cezası, mücerret isyanlarının değil adam öldürmüş olmalarının cezası görünümündedir. Bu sayılanların dışında kalan diğer suçlara gerektiğinde siyaset, kamu yararı gibi gerekçelerle ölüm cezasının verilip verilemeyeceği veya mürtede verilen ölüm cezasının o devrin şartlarının gerektirdiği siyasî-idarî bir ceza sayılıp sayılamayacağı hususu tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in yukarıdaki üç sebep dışında da ölüm cezasını uygulattığı, meselâ hayvanla veya hemcinsiyle ilişki kuran cinsî sapıkların, müslümanlar arasında fitne ve fesada yol açanların, mahremiyle evlenenlerin, sihirbazların, suç işlemekte ısrar edip ceza ile uslanmayan hırsızın ve şarap içenin belli bir tekerrürden sonra öldürülmesini emrettiği rivayetleri vardır (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 2, 20, 29, 30, 37; Şevkânî, VII, 130-133, 165-166, 199-200, 213-214). Bundan hareketle İslâm hukukçularının çoğunluğu, belli ağırlıktaki suçlarda devlete had ve kısas dışında ölüm cezası verme hakkı tanımakta, ayrıca fikirlerinin propagandasını yapan bid'atçının ve zındığın, düşman lehine casusluk yapan müslümanın öldürülmesinin cevazını tartışmaktadırlar. Ancak devlete bu yönde genel bir takdir yetkisi tanımaktan kaçınarak örnek suç nevileri üzerinde ölüm cezasının cevazını ayrı ayrı tartışmaları, bu cezanın sınırlanması, keyfîliğin ve zulmün önlenmesi yönündeki gayret ve temayülleriyle açıklanabilir.

b) Uzuvda Kısas. Kur'an'ın birkaç uzvu örnek olarak zikredip (el-Mâide 5 / 45) koyduğu ilkenin tabii gereği ve kısas cezasının bir bölümüdür. Diğer bir bedenî ceza şekli olan el kesme hırsızlık suçunun, el ve ayakların çapraz kesilmesi ise eşkıyalık ve anarşi suçunun cezası olarak Kur'an'da öngörülmüştür (el-Mâide 5 / 38, 33).

c) Celde. Haddi gerektiren suçlardan bekâr olanın zinası ile zina iftirası ve şarap içme suçlarında sabit sayıda (10080) uygulanan bir cezadır. Ayrıca ta'zîr suçlarında da hâkimin takdirine bağlı olarak celde cezası verilebilir.

d) Hapis. Hürriyeti kısıtlayıcı cezaların başında gelen hapis, İslâm dönemi Arap cemiyetinde pek yaygın olmamakla birlikte eski medeniyetlerde ve

yerleşik toplumlarda bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Bir suçun araştırılması sırasında sanığın kaçmasını önleme veya borçluyu ifaya zorlama maksadıyla bir baskı unsuru olarak uygulanan ihtiyatî hapse (tutuklama) Hz. Peygamber devrinde de rastlanmaktadır. Suçu kesinleşen failin hapsedilmesine gelince, Hz. Peygamber ve Ebû Bekir devirlerinde bu yönde bir uygulamanın olmadığı, bu dönemde Medine'de özel bir hapishanenin bulunmadığı rivayetleri vardır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm, geçmiş kavimlerdeki hapis cezasından bahsetmesinin yanı sıra (Yûsuf 12 / 75-76) açık kötülük (zina) yapan kadınların evde hapsedilmesini emretmekte (en-Nisâ 4 / 15-16), böylece hapsin de ihtiyatî bir tedbir veya cezaî bir müeyyide olarak kullanılabileceğine işaret etmektedir. Halife Hz. Ömer'in Mekke'de Safvân b. Ümeyye'ye ait bir evi satın alıp hapishane olarak kullandığı ve bunun İslâm'da ilk hapishane olduğu bildirilir. Hz. Ali de Kûfe'de "Nâfi'" adını verdiği bir hapishane yaptırmış, mahkûmların bundan kaçması üzerine "Muhayyes" adını verdiği daha muhkem bir hapishane inşa ettirmiştir. Hapis cezası İslâm hukukçuları tarafından genelde olumlu karşılanmakta, bazı suçlar için eğitici ve ıslah edici bir tedbir olarak görülmekte, bu konuda kanun koyucuya veya mahkemeye geniş bir takdir hakkı tanınmaktadır.

e) Sürgün. Yol kesip eşkıyalık yapanlara uygulanacak ek bir ceza veya bu gruptaki en hafif suçun cezası olarak Kur'an'da zikredilmekte (el-Mâide 5 / 33), hadiste de zina eden bekârlar için bir yıllık sürgün cezasından bahsedilmektedir (Buhârî, "Hudûd", 32). Ayrıca sürgün cezası amme menfaatini temin maksadıyla verilebilir. Nitekim Hz. Peygamber kadınlığa özenen bir erkeği (Ebû Dâvûd, "Edeb", 61), Hz. Ömer de çevresindeki kadınları fitneye düşüren bir genci Medine dışına sürmüştür. Ancak ilk devirden itibaren İslâm hukukçuları sürgünden maksadın genelde suçluyu toplumdan tecrit olduğunu, bu gayenin hapis cezası ile de gerçekleşebileceğini ileri sürerek sürgün cezası yerine hapis cezasının da verilebileceğini belirtmişlerdir.

f) Kefâret. Hataen adam öldürme, yemini ve orucu bozma, ihram yasaklarına uymama, zıhâr* yemini gibi durumlarda emredilmekle birlikte bir ceza olmaktan çok iyi niyetli fakat hatalı müslümanın eğitimi, kölelerin hürriyete kavuşturulması, sosyal dayanışmanın gerçekleşmesi gibi çok maksatlı, ibadet yönü ağır basan bedenî ve malî bir mükellefiyettir.

g) Malî Ceza. Belli suçlarda suçlunun malının telef edilmesi, devletçe malına el konulması veya suçluya belli bir miktarı ödeme mecburiyeti getirilmesi, ayrıntıda görüş farklılıkları olmakla birlikte çoğunluğu teşkil eden İslâm hukukçuları tarafından câiz görülmekte ve bu konuda Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in bazı uygulamaları delil gösterilmektedir. Başta Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed olmak üzere bazı hukukçular ise bunu çeşitli endişelerle ve meşrû sebebin yokluğu gerekçesiyle câiz görmemişlerdir.

Yakınını öldüren bir kimsenin mirastan mahrum edilmesi daha çok malî bir

ceza iken belli suçlarda suçlunun şahitliğinin kabul edilmemesi, hem yargılamada tedbir hem de suçlu için mânevî bir ceza görünümündedir. Suçun çeşidine, suçlunun sosyal durumuna ve şahsiyetine bağlı olarak bazan azar, ikaz, tehdit, teşhir de cezaî müeyyide olabilmektedir. Hangi suçlar için hangi bedenî cezaların verileceği naslar veya hukuk doktrini tarafından belirlenmiş veya en azından bu konuda objektif ölçüler getirilmişken malî ve mânevî cezaların takdirinde ve infazında kanun koyucuya, ayrıca mahkemelere geniş yetkiler tanınmış, böylece suçun ve suçlunun durumuna göre önleyici, eğitici ve ıslah edici cezaların seçimine imkân hazırlanmıştır.

C) Cezalandırma İlkeleri. a) Kanunîlik. İslâm ceza hukukunda nassa veya kanuna dayanmayan bir ceza şeklinden söz etmek mümkün değildir. Kısası, diyeti ve hadleri gerektiren suçların şâri' tarafından açıkça tayin ve tesbit edilmesi, hâkimin de bu cezaları verme zorunda oluşu cezalandırmada keyfîliği önlemekte, kanunîliği ve hukukun üstünlüğünü sağlamaktadır. Kur'an'da, cezalandırmanın geçmiş suçları kapsamayacağının değişik vesilelerle ifade edilmesi (el-Bakara 2 / 275; en-Nisâ 4 / 22-23; el-Mâide 5 / 95; el-Enfâl 8 / 38), sorumluluk için tebliğ ve risâletin ölçü alınması da (el-İsrâ 17 / 15) kanunîlik ilkesini tekit eder. İslâm hukukçularının önemli bir bölümü, hadlerde ve kısasta kıyası ve genişletici yorumu kabul etmeyip ceza naslarının tefsirinde yargının yetkisinin kısıtlı olduğunu belirtmek, silâhlı gasp ve eşkıyalık suçuyla ilgili olarak âyette (el-Mâide 5 / 33) geçen dört seçimli ceza nevinden hangilerinin suçun hangi merhalesinin karşılığı olduğunu belirlemeye çalışmak ve hangi çeşit suçlar için siyaseten ölüm

cezasının verilebileceğini tartışmakla aynı zamanda cezalandırmada kanunîlik ilkesini de korumak istemişlerdir.

b) Şahsîlik. Bu prensip Kur'an'da, herkesin yaptığının kendisine tesir edeceği ve hiçbir mükellefin başkasının işlediği suçun sorumluluğunu taşımayacağı şeklinde değişik vesilelerle tekrar edilmiş (el-En'âm 6 / 164; Fâtır 35 / 18; en-Necm 53 / 38-39), hem dünya hem de âhiret hayatında geçerli genel bir ilke olarak ortaya konmuştur. Hz. Peygamber de babanın suçundan evlâdın, oğulun suçundan babanın ceza görmeyeceğini (Ebû Dâvûd, "Diyât", 2; İbn Mâce, "Diyât", 23), her suçlunun ancak kendi aleyhine bir fiil işlemiş olacağını (İbn Mâce, "Diyât", 26) bildirmiştir. İslâmiyet, Arap toplumunda öteden beri devam edegelen kollektif sorumluluğu ilke olarak reddedip cezanın şahsîliği kaidesini hâkim kılmıştır. Ancak bu kaidenin iki istisnası olan âkıle ve kasâme müesseseleri, belli bir amaca yönelik olarak İslâm hukukunda devam ettirilmiştir. Her ikisinde de sadece ceza değil, tazmin yönü de bulunan diyet ödeme yükü suç ve suçlu ile zayıf da olsa ilgisi bulunan belli bir zümreye dağıtılarak bir yandan toplumda sosyal denetimin yerleşmesi amaçlanmakta öte yandan da maktulün kanının heder olması önlenmektedir.

c) Genellik. İslâm ceza hukukunda cezanın şahıslar bakımından umumiliği, yani kanun karşısında herkesin eşitliği ilkesi hâkim olup hiçbir zümre ve şahsa dokunulmazlık veya ayrıcalık tanınmamıştır. İslâmiyet başlangıçtan itibaren bütün insanların eşit olduğunu, üstünlüğün ancak takvâda bulunduğunu (el-Hucurât 49 / 13), takvânın da adaleti sağlamakla gerçekleştiğini (el-Mâide 5 / 8) belirterek bütün kurumlarını adalet esasına oturtmayı amaçlamıştır. Hz. Peygamber ve ashap devri bu çizgideki uygulama örnekleriyle doludur. Nitekim Resûl-i Ekrem, hırsızlık yapan soylu bir kadının affedilmesi yönünde ashaptan gelen bir talebi şiddetle reddetmiş ve geçmiş milletlerin mahvolmasının başlıca sebeplerinden birinin bu ayırım olduğunu söylemiştir (bk. Buhârî, "Hudûd", 11-12; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4). Bir başka olayda da ceza uygulamasında câriyehür ayırımı yapmamış, bunu yadırgayan sahâbîlere de kısasın Allah'ın hükmü olduğunu ifade etmiştir (bk. Müslim, "Kasâme", 5).

Cezalar kamu düzeninin tabii bir gereği olduğundan İslâm ülkesinde yaşayan, bu ülkenin vatandaşı olan veya olmayan gayri müslimlere de

(zimmî veya müste'men) aynı şekilde uygulanır. Ancak konu din hürriyeti noktasından ele alınınca zimmîlere şarap içme cezasının uygulanmayacağı görüşü hâkimdir. Onlara zina cezası tatbikinde ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre müste'menlere Allah hakkının galip olduğu hadler uygulanmayıp yerine ta'zîr cezası verilir. Zimmî ve müste'menler de devletin koruması altında olduğundan onlara karşı işlenen suçlar da aynı şekilde cezalandırılır. Ancak bir zimmîyi öldüren müslümana kısasın uygulanması tartışmalıdır. Hanefîler'e göre cezalar devletin hâkimiyetiyle yakından ilgili olduğu için bir müslüman veya zimmî düşman ülkesinde işlediği suçlar sebebiyle cezalandırılmaz. Cezalandırmada aslolan suçun devletin egemenlik alanında işlenmesidir. Hukukçuların çoğunluğuna göre düşman ülkesinde suç işleyen müslüman veya zimmî ülkeye dönünce cezalandırılır.

d) Suç - Ceza Dengesi. İslâm ceza hukukunda suç ile karşılığında verilecek ceza arasında mâkul bir dengenin mevcudiyeti dikkati çekmektedir. Cezalandırma asıl amaç değil zarureten başvurulan bir çaredir. Bu sebeple cezalar ancak zaruret ölçüsünde belirlenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'deki, "Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür" (eş-Şûrâ 42 / 40) hükmü, tecavüzlere sadece misliyle karşılık verilmesinin gereğine (el-Bakara 2 / 194) ve dolayısıyla suç - ceza dengesinin tesisine işaret etmektedir. Suçun derecesini tayinde, mağdura verdiği zarar yanında suçun içtimaî bünyeye ve üçüncü şahıslara olan olumsuz tesiri, İslâmî değer hükümlerini ihlâl derecesi de göz önünde bulundurulur. Toplum hakkının ciddi boyutlarda ihlâl edildiği had suçlarında suç ve ceza mağdurun uğradığı zararla doğrudan orantılı değilken şahsî hakların ön planda olduğu kısas ve diyette cezanın nevi ve miktarı suçun nevi ve miktarıyla yakından ilgili olup bu grupta mümkün olduğu ölçüde suç-ceza eşitliği korunur. Nitekim kısasta suçlunun mağdura verdiği zararın misliyle cezalandırılması ilkesi hâkimdir. Adam öldürme suçuna aslî olarak iştirak eden birden fazla kimsenin bir kişi karşılığında öldürülmesi yönündeki ashap görüş ve uygulaması, cezalandırmada şahsî hakkı korumanın yanı sıra kamu düzenini sağlama ve suçu önleme gayesinin de hâkim olması ile izah edilebilir. Yakınıyla zina, işkence ederek öldürme, tekerrür, suçların içtimaı gibi hususlar cezalandırmada ağırlaştırıcı sebepler arasında sayılırken hata, şüphe, bilgisizlik, ilk defa işlemiş olma, çalınan malın değersizliği gibi faktörlerin cezayı hafifletici sebepler sayılması da İslâm hukukundaki suç - ceza

dengesinin tabii sonucu olarak değerlendirilmelidir.

e) Cezalandırmada Adalet ve Hakkaniyet. Kur'an ve Sünnet'te belirlenen kısas ve had cezaları, işlendiği sabit olan suçlar için verilmesi zorunlu olan, azaltma veya başka bir cezaya tahvil etme konusunda hâkime takdir hakkının verilmediği

tek seçimli cezalardır. Bu cezaların haksız yere verilmesi telâfisi imkânsız yaralar açacağından ilgili naslar ve bu paralelde gelişen hukuk doktrini suçların oluşmasında, ispatında, cezayı düşüren sebepleri işletmede suçlu lehine titizlik göstermiş, şüphe ve tereddütten sanığın faydalanacağını genel bir ilke olarak benimsemiş, böylece cezalandırmada adaleti sağlamıştır. Hz. Peygamber'in, "Elinizden geldiği ölçüde müslümanlardan cezaları kaldırınız. Eğer onun için bir çıkar yol varsa hemen salıveriniz. Devlet başkanının affetmede hata etmesi, cezalandırmada hata etmesinden daha hayırlıdır" (Tirmizî, "Hudûd", 2; Şevkânî, VII, 118) meâlindeki hadisi sanık lehine titizlik gösterilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kanunu bilmemenin belli durumlarda mazeret sayılması, cezaî hüküm taşıyan nasların geçmişe şâmil olmaması, herkesin aslen suçsuzluğunun ilke olarak kabul edilip suç için belli ispat vasıta ve ölçüsünün istenmesi, ceza ağırlaştıkça ispat vasıtalarının da ağırlaşması, suçluya işkence edilmesinin yasaklanması (Buhârî, "Mezâlim", 30; Tirmizî, "Siyer", 38) cezalandırmada adaleti gerçekleştirmeye, haksızlığı ve hakkın suistimalini önlemeye yönelik ilkelerdir. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah her şeyde güzel ve uygun davranmayı emretmiştir... Öldürdüğünüzde bile bu işi güzel yapınız" (Tirmizî, "Diyât", 14) meâlindeki hadisle kısasın ancak kılıçla infaz edileceğini (İbn Mâce, "Diyât", 25) beyan ederek işkence ile veya ateşte yakarak öldürmeyi yasaklamış (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 120, 122), böylece yargılamada olduğu gibi cezaların infazında da adaletin gözetilmesi ilkesini vazetmiştir. İslâm devletinin kuruluş dönemine ait bazı münferit olaylarda suçluların işkence ile öldürme tarzında cezalandırıldığına rastlanmaktaysa da (bk. Buhârî, "Hudûd", 15, "Diyât", 7; Ebû Dâvûd, "Diyât", 10, 14) bu uygulama o günkü savaş şartları çerçevesinde saldırganları işledikleri suçların misliyle cezalandırma ilkesine bağlı geçici ve caydırıcı bir operasyon niteliğinde olup bu tür cezalandırma sonradan kaldırılmıştır.

Suçlunun cezaya güç yetiremeyecek derecede hasta ve zayıf oluşu gibi özel durumlarda cezanın hafifletilmesi veya tecili söz konusudur. Hz. Peygamber, zina eden çok zayıf ve ihtiyar bir sahâbîye 100 celde yerine çok dallı bir ağaç parçası ile bir defa vurmayı yeterli görmüş, âdet gören câriyenin celde cezasını özürlü halinin sona ermesine kadar tehir ettirmiştir (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 34; Şevkânî, VII, 126). Köle ve câriyelere bazı cezaların yarıya indirilerek uygulanması (en-Nisâ 4 / 25), vücûb ve edâ ehliyetlerindeki eksikliğin karşılığı olması itibariyle adaletin gereği kabul edilmiştir. Şerefli ve itibarlı kimselerin kısas ve had suçları dışında kalan küçük suçlarının belli durumlarda affedilebilmesi (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 4), kıtlık zamanlarında ve benzeri zaruret halinde yapılan hırsızlığın had ile cezalandırılmaması, cezalandırmadan beklenen gayeye uygun davranışlar olarak değerlendirilmelidir.

D) Cezaî Sorumluluk. Bir fiilin suç sayılıp cezalandırılabilmesi için onun nas veya kanun tarafından suç olarak belirlenmiş olması (kanunî unsur), bilfiil işlenmiş olması (maddî unsur), failin kusurlu olması (mânevî unsur) ve ayrıca fiilin hukuka aykırı olması gerekir. Suça hazırlık mahiyetindeki fiiller ve suça teşebbüs ayrı bir suç teşkil etmediği sürece cezalandırılmaz. İşledikleri suçtan, ancak hür irade ve temyiz gücüne sahip olup kendilerine kusur isnadı kabil olan kimseler sorumlu tutulabilir. İslâm hukukunun, insanların dışındaki canlıların ve eşyanın sorumlu olmadığı ilkesini getirmiş olması, hukuk tarihinde kaydedilmiş önemli bir merhale olarak değerlendirilmelidir. Zira hayvanların ve eşyanın sorumlu tutulması İslâm öncesi hukuk düzenlerinde mevcut olup bu anlayışa XIX. yüzyıla kadar Avrupa'da da rastlanmaktadır. Câhiliye döneminde bir kimse kuyuya, madene düşerek ölmüş veya hayvan tarafından öldürülmüşse o kuyu, maden veya hayvan ölenin diyeti sayılabilirdi (Ebû Yûsuf, s. 22). Hz. Peygamber, "Hayvanlar, kuyu ve maden yaralamadan (cinayetten) sorumlu tutulamaz" (Buhârî, "Diyât", 2829; Müslim, "Hudûd", 45) diyerek bu uygulamayı kaldırmıştır. Cezaî sorumlulukta failin kusur derecesinin yani kasıt, ihmal veya taksirinin, suçu işleme durum ve aletinin farklı sonuçları vardır. Kasdı tesbitte de genelde belirgin ve objektif ölçüler alınır. Yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, sarhoşluk, ikrah gibi fiil ehliyetine tesir eden haller malî sorumluluğu pek etkilemezse de cezaî sorumluluğa değişik derecelerde müessir olur.

E) Cezaların İçtimaı ve Tekerrürü. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre ceza verilmeden önce aynı suçun birden fazla işlenmesi halinde, başkasının hakkına dokunmadığı sürece ve malî hakların karşılanması şartıyla tek ceza ile yetinilir. Cezaları farklı neviden olan farklı suçlar işlenmişse kural olarak her birinin cezası ayrı ayrı verilir. Önce şahsî hakların baskın olduğu cezadan veya diğer cezaların uygulanmasına imkân vermeyen ölüm cezasından başlanır. Farklı suçların cezası aynı neviden ise en ağır olanın uygulanması yeterli görülmüştür. Ancak İslâm hukukçuları genelde, şahsî haklara ilişkin cezaların ayrıca ve öncelikle uygulanması görüşündedirler.

Cezalandırmadan sonra suçun tekrar işlenmesi durumunda aynı ceza tekrar uygulanır. Bununla birlikte tekerrür halinde haddin sayıca olmasa bile keyfiyet itibariyle daha şiddetli bir şekilde uygulanabileceği veya had cezasına ilâve olarak suçluya ta‘zîr cezası da verilebileceği ileri sürülmüştür. Hırsızlık suçunun cezadan sonra ikinci defa işlenmesi durumunda hırsızın sol ayağının kesileceği hususunda İslâm hukukçuları görüş birliği içinde ise de daha sonraki tekerrürlerde hangi tür cezanın uygulanacağı tartışmalıdır. Şarap içme ve irtidad suçlarının belli sayıda tekerrürü halinde suçlunun öldürüleceği görüşü, kamu düzenini temin maksadıyla siyaseten katle izin olarak anlaşılmalıdır. Hadlerin tövbe ile sâkıt olacağı kanaatinde olanlara göre hadler ancak tövbe eden suçlunun aynı suçu ikinci defa işlemesi halinde verilir. Diğer bir ifadeyle tekerrür, suçlunun tövbesinin dikkate alınmasına, sonuç olarak da haddin düşmesine engeldir.

F) Cezanın Düşmesi. Suçlunun ölümü bedenî ve şahsî cezaları düşürürse de malî cezaları düşürmez, terikesinden ödenir. Suçun ve suçlunun cezalandırma için gerekli şartları taşıması halinde af, tövbe ve zaman aşımının cezanın düşmesinde ne derece rol oynayacağı hususu tartışmalıdır. Kısas ve diyet, maktulün yakınlarının affetmesiyle veya anlaşma ile düşer. Hadlerde ise toplum hakkı esas olduğundan kural olarak af ve sulh söz konusu değildir. Ancak İslâm hukukçuları, hırsızlık ve zina iftirası (kazf) suçlarında mağdurun şahsî hakkını da göz önüne aldıklarından, cezanın verilebilmesinde mağdurun davacı olması şartının aranacağını belirterek bir bakıma suç mahkemeye intikal etmeden önce, hatta Şâfiî ve Hanbelîler zina iftirasında cezaya hükmedildikten sonra bile mağdura suçluyu affetme

yetkisi tanımışlardır. Devlet başkanının veya kanun koyucunun ta‘zîr cezasının aksine kısas ve had cezalarını af yetkisi yoktur. Öte yandan bu iki cezanın çeşitli

sebeplerle düşmesi veya uygulanamaması, cezalandırmanın temelinde yatan amme hakkının da düşmesi demek olmadığından, bu durumda kanun koyucu suçluyu daha hafif başka bir ceza ile ta‘zîren cezalandırabilir.

Tövbe, suçlunun Allah katındaki durumunu iyileştirebileceği gibi Allah'ın kabulüne bağlı olarak suçun uhrevî cezasını da kaldırabilir. Fakat tövbenin dünyevî cezaya etkisi tartışmalıdır. Suçun mahkemeye intikalinden sonra suçlunun pişman olması ve tövbe etmesi verilecek cezayı etkilemez. Ayrıca tövbenin kul hakkının ağırlıkta olduğu kısas ve diyeti, malî ceza ve tazminatları da düşürmeyeceği açıktır. Tövbenin hadlere etkisine gelince, ilgili âyet (el-Mâide 5 / 34) hirâbe (yol kesme) anarşi suçunda suçlunun yakalanmadan önce kendi isteğiyle teslim olmasının Allah hakkını düşüreceğini bildirmekte olup bu konuda ve irtidad edenin tövbe etmesi halinde cezanın düşeceğinde ittifak vardır. Buna karşılık zina iftirasında iftiraya uğrayanın şahsî hakkı sebebiyle suçlunun tövbesi hangi aşamada olursa olsun cezayı etkilemez. Diğer hadlerde ise Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler, suçlunun mahkemeye sevkedilmeden önce tövbe etmesinin haddi düşüreceği, ancak suçu ikinci defa işlemesi halinde tövbesine bakılmaksızın haddin uygulanacağı görüşündedirler. Hanefîler, Malikîler ve bazı Şâfiîler tövbenin kural olarak hadleri düşürmeyeceği görüşünü benimsemişlerse de Hanefîler'in çoğunluğu hırsızın yakalanmadan önce çaldığı malı iade edip tövbe etmesinin haddi düşüreceğini kabul eder. İslâm hukukçularının çoğunluğu ile Züfer gibi bazı Hanefîler, ta‘zîr dışındaki cezalarda zaman aşımının söz konusu olmayacağı görüşündedirler. Hanefîler'in çoğunluğu ise genelde, kul hakkının galip veya dikkate değer oranda mevcut olduğu kısas, diyet ve kazf cezasının zaman aşımına uğramayacağını, diğer hadlerle ta‘zîr cezasında bunun söz konusu olabileceğini söylemişlerdir. Ancak cezayı düşürücü zaman aşımının süresi konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir.

3. Literatür. İslâm ceza hukuku, İslâm hukukunun ibâdât, muâmelât ve ukubat şeklindeki klasik üçlü ayırımından üçüncüsünün konusunu teşkil eder. İslâm hukuku belli şartların ve haklı sebeplerin sonucu meseleci

(kazuistik) tarzda doğup geliştiği ve hukuk ekollerine göre tedvin edildiği için klasik hukuk (fürû) kaynaklarında ceza hukuku, suç ve ceza nevilerine göre özel hükümler şeklinde işlenerek yapılaşmış, ceza hukuku genel hükümlerine gerekli yerlerde ve ilgili olduğu ölçüde temas edilmiştir. Ancak hukukçulara ve hukuk ekollerine ait genel suç ve ceza nazariyesinin, özel hükümler ve örnek olaylar üzerinde yoğunlaşan doktriner tartışmalardan çıkarılması mümkündür. Öte yandan İslâm toplumlarının Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonraki yönetim tarzı, hukukî hükümlerin üretilmesi ve infazı konusundaki koordinasyon ve otorite eksikliği, özel hukuka nisbetle kamu hukukunun daha az gelişmesine yol açmış, bu da ceza hukukunun gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. İslâm ceza hukuku özel hükümleri, klasik kaynaklarda suç ve ceza nevilerine göre “cinâyât”, “cirâh”, “diyât”, “hudûd”, “kısâs”, “ta‘zîr” gibi başlıklar altında, ayrıca amme ve idare hukuku alanında yazılmış “Kitâbü’l-Harâc”, “el-Ahkâmü’s-sultâniyye”, “es-Siyâsetü’ş-şer‘iyye”, “hisbe” ad ve türündeki eserlerde ele alınır. Ceza muhakemeleri usulüne gelince, klasik kaynaklarda ceza muhakemeleri - hukuk muhakemeleri şeklinde kesin bir ayırım bulunmayıp her ikisi müştereken “edebü’l-kadî” veya “edebü’l-kazâ”, “şehâdât”, “beyyinât”, “da‘vâ”, “ikrâr” gibi başlıklar altında, bazan da bu alanda yazılmış “Edebü’l-kādî”, “Edebü’l-kazâ” türünde müstakil kitaplarla İbn Ferhûn’un Tebsıratü’l-hükkâm, Alâeddin et-Trablusî’nin Muʿînü’l-hükkâm ve Lisânüddin İbnü’ş-Şıhne’nin Lisânü’l-hükkâm’ı gibi çeşitli eserlerde ele alınır. Bununla birlikte ilk devirlerden itibaren hukuk doktrininde ceza muhakemelerine mahsus özel hükümler getirilmiş, ceza özel hükümleri arasında muhakeme usulüne de yer verilmiş, konunun amme hukuku dalı olması ve ayrı bir öneme sahip bulunması sebebiyle yetki, yargılama, ispat ve infazla ilgili olarak farklı usuller geliştirilmiştir.

Çağımızda gerek İslâm ceza hukuku genel ve özel hükümleriyle, gerekse ceza muhakemeleri hukukuyla ilgili olarak yapılan ciddi ve ilmî müstakil çalışmalar, İslâm ceza hukuku doktrininde yeni bir devir niteliği göstermektedir. Bu türün dikkate değer örnekleri arasında Muhammed Ebû Zehre’nin el-Cerîme ve’l-ʿukūbe fi’l-fıkhi’l-İslâmî ve Felsefetü’l-ʿukūbe fi’l-fıkhi’l-İslâmî; Ahmed Fethî Behnesî’nin el-Hudûd fi’l-İslâm, el-Kısas fi’l-İslâm, Medhalü’l-fıkhi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî, el-Mesʾûliyyetü’l-cinâʾiyye fi’l-fıkhi’l-İslâmî; Abdülkādir Ûdeh’in et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî; Muhammed Selîm el-Avvâ’nın Fî usûli’n-nizâmi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî;

Abdülazîz Âmir’in et-Taʿzîr fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye; Abdülhâlik en-Nevâvî’nin et-Teşrîʿu’l-cinâʾî fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-kānûni’l-vadʿî; Muhammed Fârûk en-Nebhân’ın Mebâhis fi’t-teşrîʿi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî; Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf’in el-Mebâdiʾü’ş-şerʿiyye fî ahkâmi’l-ʿukūbât fi’l-fıkhi’l-İslâmî adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “czy”, “vdy” md.leri; Buhârî, “Hudûd”, 2-4, 8, 11-15, 21, 30-32, “Mezâlim”, 30, “Diyât”, 6-7, 28-29; Müslim, “Kasâme”, 5, 24, “Hudûd”, 45; İbn Mâce, “Diyât”, 23, 25-26, “Hudûd”, 3; Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 12, “Hudûd”, 1, 2, 4, 23-25, 29, 30, 34, 36, 37, “Diyât”, 2, 10, 14, “Edeb”, 61, “Cihâd”, 120, 122; Tirmizî, “Hudûd”, 2, 12, “Siyer”, 38, “Ferâʾiz”, 17, “Diyât”, 14; Ebû Yûsuf, el-Harâc, Beyrut 1979, s. 22, 149-186; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 89; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, Beyrut 1970, s. 240; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurʾân, Kahire, ts., I-V; Kudûrî, el-Muhtasar (el-Lübâb ile birlikte), Kahire 1381/1961, III, 181-213; IV, 148-149; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1960, tür.yer.; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1966, tür.yer.; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, Kahire 1939, IV, 411; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 272; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Turuku’l-hükmiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr); Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VII, 118, 126, 130-133, 165-166, 199-200, 213-214, 216 vd.; Abdülkadir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kâtibi’l-Arabî), I-II; Ebû Sünne, el-ʿÖrf ve’l-ʿâde fî reʾyi’l-fukahâʾ, Kahire 1947, s. 69-80; Naci Şensoy, “Eski Devirlerde ve İslâm’da Hırsızlık Suçu”, Muammer Raşit Seviğ’e Armağan, İstanbul 1956, s. 161-174; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 175-187; a.mlf., “Katl”, “Kısās”, “Zina”, Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden 1974, s. 227-231, 261-263, 658-659; Ahmed Şelebî, Mukarenetü’l-edyân I: el-Yehûdiyye, Kahire 1967, s. 273-278; Sulhi Dönmezer – Sahir Erman, Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku, Umûmî Kısım, İstanbul 1967, I-III; Ziya Umur, Roma Hukuku, İstanbul 1967, s. 178-179; Zerkā, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 591-639; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), II, 180-198; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1969; Ahmed Fethî Behnesî, Nazariyyât fi’l-fıkhi’l-

cinâ᾽iyyi'l-İslâmî, Kahire 1389/1969; a.mlf., el-ʿUkube fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1403/1983; a.mlf., Medhalü'l-fıkhi'l-cinâ᾽iyyi'l-İslâmî, Kahire 1403/1983; a.mlf., el-Mes᾽ûliyyetü'l-cinâ᾽iyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1389/1969; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 569-611; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, I-II; Abdülhâlik en-Nevâvî, et-Teşrîʿu'l-cinâ᾽î fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-kanûni'l-vadʿî, Beyrut 1974; Hasenî Hâşim Ma'rûf, el-Mes᾽ûliyyetü'l-cezâ᾽iyye fi'l-fıkhi'l-Caʿferî [baskı yeri ve yılı yok] (el-Matbaatü'l-Hadîse); Karaman, İslâm Hukuku, I, 121-158; Cevat Akşit, İslâm Ceza Hukuku ve İnsânî Esasları, İstanbul 1976; Abdülkerîm Zeydân,

el-Medhal li-dirâseti'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Bağdad 1976, s. 399-414; a.mlf., "el-ʿUkube fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye", Mecmûʿa Buhûs Fıkhiyye, Bağdad 1976, s. 375-424; Ali Şafak, İslâm Ceza Hukuku, Erzurum 1978; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1982, s. 155-162, 217-223; Abdülkerîm Hatîb, el-Hudûd fi'l-İslâm, Kahire 1982; Muslehuddin Mohammad, Insurance and Islamic Law, Lahore 1982, s. 23-33; Muhammed Selîm el-Avvâ, Fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâ᾽iyyi'l-İslâmî, Kahire 1983, s. 161-164; Abdülvehhâb Hallâf, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye, Beyrut 1984; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, s. 54-62, 123-139; Anwar A. Qadri, Islamic Jurisprudence in the Modern World, New Delhi 1986, s. 285-300; Hâmid Mahmûd Şemrûh, "et-Tevbe ve eseruhâ fî sükuti'l-ʿukube", Mecelletü Külliyeti'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, II/2, Mekke 1977, s. 137-152; Hamd Ubeyd Kübeysî, "el-Hudûd fi'l-fıkhi'l-İslâmî", Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-Aʿzam, IV, Bağdad 1978, s. 5-132; M. Safwat Safia, "Offences and Penalties in Islamic Law", IQ, XXVI/3 (1982), s. 149-178; Âlûsî, "ʿUkubâtü'l-ʿArab fî Câhiliyyetihâ ve hudûdü'l-meʿâsî elletî yertekibühâ baʿzuhüm" (nşr. M. Behcet el-Eserî), MMİIr., II (1404/1984), s. 2-85; A. S. Tritton, "Djazā᾽", EI² (İng.), II, 518; T. H. Weir, "Diya", Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden 1974, s. 78; Th. W. Juynboll, "Kadhf", a.e., s. 201; W. Heffening, "Taʿzīr", "Murtadd", a.e., s. 413-414, 589-590.

Ali Bardakoğlu

4. Osmanlı Ceza Hukuku.

Osmanlı Devleti'nde hukukun diğer alanlarında olduğu gibi ceza hukuku alanında da esas itibariyle İslâm hukukunun uygulandığı görülmektedir. Ancak İslâm hukukunda devlet başkanına ta'zîr suç ve cezaları konusunda geniş bir takdir yetkisinin tanınmış bulunması ve bu yetkinin Osmanlı padişahları tarafından bütün imparatorlukta yürürlükte olan hukuk normları koymak şeklinde kullanılması, fıkıh kitaplarında mevcut cezaî esasların yanı sıra birtakım esasların daha ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Kaynağını padişahın iradesinden alan bu esaslar, diğer alanlardaki düzenlemelerle birlikte zaman içinde belli bir yeküne ulaşınca "örfî hukuk" adıyla anılmıştır. Burada örfî hukuk örf ve âdet hukuku anlamında olmayıp devlet tarafından konulan hukuk anlamındadır. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed dönemi tarihçisi Tursun Bey, örfî hukuku "nizâm-ı âlem için padişahlar tarafından akla dayanarak yapılan düzenlemeler" şeklinde tarif etmektedir (Târîh-i Ebü'l-Feth, s. 12). Bu sebeple Osmanlı ceza hukuku denince bununla sadece şer'î veya örfî ceza hukuku değil bu ikisinin bütünü anlaşılmalıdır. Kadılar da davalarda suçun türüne ve ispat şekline göre şer'î veya örfî hukuk kurallarından birini uygulamak durumundaydılar. Bunlara gönderilen çeşitli ferman, kanunnâme ve adâletnâmelerde hükmün "şer' ve kanuna uygun" olarak verilmesi emredilmektedir (meselâ bk. BA, MD, nr. 3, s. 219; Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 499-500, 502-503, 508; Barkan, s. 84, md. 26, s. 305, md. 10, s. 342-343, md. 8, 10). Burada "şer'" şer'î hukuk, "kanun" da örfî hukuk anlamındadır.

Örfî ceza hukuku olarak ayrı bir hukuktan söz edilirken bununla şer'î hukuka zıt ve ona rağmen gelişen bir hukukî yapı anlaşılmamalıdır. Gerçi örfî hukuk kuralları konurken dönemin hukukî, siyasî, askerî, malî şartları ve merkeziyetçi devlet anlayışının etkisiyle şer'î hukuk prensiplerinin zorlandığı veya ihlâl edildiği olmuştur. Ancak bütün bu münferit zorlamalara veya ihlâllere rağmen Osmanlı ceza hukukunun İslâm hukukunu bertaraf ettiğini ve ondan bağımsız bir hukuk oluşturduğunu düşünmek mümkün değildir. Zira bu düzenlemeler, zaman zaman sınırları aşılsa bile İslâm hukukunun devlet başkanına tanıdığı ta'zîr yetkileri çerçevesinde yapılmıştır. Nitekim bazı düzenlemeler daha sonra ta'zîr çerçevesi aşıldığı gerekçesiyle geri alınmıştır. Nişancılar tarafından yapıldığı anlaşılan bu düzeltmeler genellikle, "Emr-i şer' muteberdir;

kanunu yoktur” ifadesiyle kaydediliyordu (Heyd, s. 148-149). Bunun, özellikle ehl-i şer‘in etkisinin arttığı XVI. yüzyıldan sonra gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim Haziran 1696 tarihli bir hükümde bundan böyle mahkeme kararlarının önceden olduğu gibi şer‘ ve kanuna uygun olarak değil sadece şer‘a uygun olarak verilmesi emredilmektedir (BA, MD, nr. 108, s. 293; Aydın, s. 64). Bütün bunlar, genel olarak Osmanlı hukukunun ve özel olarak Osmanlı ceza hukukunun İslâm hukukuna dayandığını ve ona göre şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple yapılan yorumun isabeti ve İslâm hukukunun bütünlüğüne uygunluğu tartışılsa bile Osmanlı ceza hukukunun İslâm hukukunun Osmanlı dönemi şartlarına uygun bir yorumundan ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlı Devleti’nde şer‘î ve örfî ceza hukukunun birlik ve bütünlük içinde uygulanmasına özel bir önem verilmiştir. Örfî hukukun İslâm hukukuna uymayan hükümlerinin zaman içinde değiştirilmesinin yanı sıra her iki hukukun tek bir yargı mercii tarafından, yani İslâm hukukunun temsilcisi durumunda bulunan kadı tarafından uygulanmasına da özen gösterilmiştir. Diğer İslâm devletlerinde normal mahkemelerin yanında görev yapmakta olan mezâlim, şurta vb. mahkemelere rastlanırken Osmanlı Devleti’nde şer‘î ve örfî bütün ceza davaları tek yetkili olan kadılar tarafından karara bağlanmıştır. Nitekim bir kanunnâme mukaddimesinde kadıların bütün şer‘î ve örfî davalara bakmakla, şer‘î davaları fıkıh kitaplarına, örfî davaları da kanun mecmualarına başvurarak çözmekle yükümlü oldukları belirtilmektedir (Barkan, s. XXV, dipnot 9). Mahkeme defterlerinde şer‘î hukuka göre halledilmiş kısas ve had davalarına rastlandığı gibi örfî hukuka göre karara bağlanmış davalar da bulunmaktadır (örnek için bk. Heyd, s. 32, 152; Bayındır, s. 21-26).

A) Suçlar. Kanunnâmelerde ve ceza hukuku ile ilgili hüküm ve fermanlarda İslâm hukukunda yer alan kısas ve had suçlarıyla ilgili ayrıntılı bir düzenlemenin yapılmadığı, bunun yapıldığı yerlerde de suçlar karşılığında daha ziyade para cezalarının öngörüldüğü dikkati çekmektedir. Buna bakılarak ilk anda Osmanlı hukukunda kısas ve haddi gerektiren suçların İslâm hukukundaki düzenleniş biçimiyle yer almadığı veya İslâm hukukuna aykırı olarak düzenlendiği sonucuna varılabilir. Ancak bu görüntü yanıltıcıdır. Zira Osmanlı ceza kanunnâmeleri, ceza hukukunun bütününü düzenleyen genel kanunlar değil sadece ihtiyaç duyulan hususları

düzenleyen kısmî kanunlardır. Hukuk öğrenimini medreselerde yapan Osmanlı kadısı, kısas ve had suçlarına uygulanacak cezalara ve usul hükümlerine dair yeterli bilgilere esasen sahiptir. Bu sebeple kanunnâmelerde kısas ve haddi gerektiren suçların İslâm hukukundaki cezalarına sadece işaretle yetinilmiş ve daha ziyade düzenlenmesine ihtiyaç duyulan alanlarda ayrıntılı hükümler getirilmiştir. Bununla birlikte kanunnâmeler dikkatle incelendiğinde kısas ve had grubuna giren suçlara esas itibariyle İslâm hukuku tarafından öngörülen cezaların uygulandığı, suçun unsurlarında veya ispat şartlarında bir eksiklik olması veya başka bir sebeple bu cezaların uygulanmaması durumunda kanunnâmelerde yer alan ta'zîr cezalarının tatbik edildiği görülmektedir. II. Bayezid ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmelerinde annesini, babasını veya akrabalarından birini öldürene "emr-i şer' nice ise"

onun uygulanması açıkça emredilmektedir (Heyd, s. 81, md. 91; Akgündüz, II, 44, md. 35; IV, 369, md. 35). Yozgat ve civarında belli bir süre uygulanan Bozok Kanunnâmesi'nde yer alan bir hükümde, "Her kim kan etse, katle müstahak ise katl oluna. Ve eğer sulh edip veya diyete müstahak ise, diyetten gayri otuz altun cürüm alına" (Barkan, s. 126, md. 18) denilmektedir. Aynı hüküm Alâüddevle Bey Kanunnâmesi'nde de vardır (Barkan, s. 121, md. 18). Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Kanûnî dönemi ceza kanunnâmelerinde, kasten adam öldürme ve yaralama olaylarında kısas uygulanmadığı takdirde verilecek para cezalarından söz edilmektedir (Barkan, s. 388-389, md. 2, 9; Heyd, s. 69, md. 50; Akgündüz, I, 349-350, md. 13, 18; II, 41, md. 14, 16; IV, 299-300, md. 16, 22). Yine II. Bayezid dönemi ceza kanunnâmesi, adam öldüren kişinin onun yerine öldürülmesi hükmünü getirmektedir (Akgündüz, II, 43, md. 27). Kısasın uygulanmadığı durumlarda ta'zîr olarak para cezasının yanı sıra mağdura veya yakınlarına kanunen sabit olan bir diyetin ödenmesi de ayrıca gerekmektedir. Kanunnâmelerde çok defa bu husus, fıkıh kitaplarında mevcut olduğu için açıkça belirtilmemiş, ancak zaman zaman tasrih edildiği de olmuştur. Nitekim Alâüddevle Bey Kanunnâmesi'nde yer alan, "Ve göz çıkaran dahi diyetin sahibine verip on dört altun alına. Ve hata ile etse beş altun alına" hükmü buna örnektir (Barkan, s. 122, md. 24; Bozok Kanunnâmesi'ndeki benzer bir hüküm için bk. s. 126, md. 24, ayrıca diyetle ilgili olarak bk. md. 19, 25). Kısas uygulanmadığı zaman ta'zîr olarak kürek cezasına da sıkça rastlanmaktadır (meselâ bk. BA, Ayniyat Defteri, nr. 470,

s. 1-2). Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki ayniyat defterleriyle (meselâ bk. nr. 470-502) nefiy ve kısas defterlerinde (meselâ bk. nr. 6) kısas, diyet ve ta'zîr uygulamalarına dair birçok örnek vardır. Bütün bunlar, Osmanlı ceza hukukunda kısas ve diyet suçlarına İslâm hukukunda öngörülen cezaların verildiğini, bu cezaların herhangi bir sebeple verilmemesi halinde ise ta'zîr çerçevesinde zamana göre değişen cezaların uygulandığını ortaya koymaktadır.

Had grubuna giren suçlarda da esas itibariyle İslâm hukukunda öngörülen cezaların verildiği görülmektedir. Ancak bunun için had suçlarının unsurlarının mevcut olması şarttır. Aksi halde had değil bir ta'zîr suçu söz konusu olmakta ve bu durumda yine çok defa para cezası verilmektedir. II. Bayezid dönemine ait Aydın ili siyasetnâmesinde, adı geçen sancakta İslâm hukukuna göre sabit olan hırsızlıklarda "emr-i şer' nice ise" onun uygulanması, bu şekilde sabit olmayan yani örf ile sabit olan hırsızlık suçlularının ise siyasetnâme gereği cezalandırılması hususu yer almaktadır (Akgündüz, II, 169, md. 2, 3). Muhtelif kanunnâmelerde çeşitli hırsızlık olaylarında elin kesileceği ifade edilmekte, herhangi bir sebeple bu ceza uygulanmazsa yerine ikame edilecek para cezaları belirtilmektedir (meselâ bk. Barkan, s. 124, md. 2, s. 389, md. 6; Akgündüz, I, 349; II, 42; IV, 301). Had cezası yerine ta'zîr cezasının uygulanma sebebi kanunnâmelerde her zaman açıkça zikredilmemekte, bu da hırsızlığa farklı cezaların verildiği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak bu husus dikkatle incelendiğinde burada da suçun unsurlarında veya ispatla ilgili esaslarda bir eksikliğin bulunması sebebiyle had cezasının uygulanmadığı görülmektedir. Meselâ hırsızlıkta malın nisab miktarı olması had suçununun teşekkülü için şarttır. Kanunnâmelerde bu miktara ulaşmayan hırsızlıklar için para cezaları getirilmiştir. Alâüddevle Bey Kanunnâmesi'nde kaz çalandan 30 akçe alınması (Barkan, s. 122, md. 34), Fâtih Kanunnâmesi'nde kaz ve ördek çalana ta'zîr cezası verilmesi, ayrıca koyun ve kovan çalandan 15 akçe cürüm alınmasına dair hükümler (Barkan, s. 389, md. 2, 3; Akgündüz, I, 349), çalınan malın nisab miktarına ulaşmaması sebebiyledir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmesinde kovan, koyun ve kuzu hırsızlığında çalınan mal nisab miktarına ulaşmazsa ta'zîr, ulaşırsa had cezasının verileceği açıkça zikredilmektedir (Heyd, s. 73, md. 65; Akgündüz, IV, 301, md. 30; Alâüddevle Bey Kanunnâmesi'nde benzer bir hüküm için bk. Barkan, s. 123, md. 43).

Hırsızlık suçunun unsurlarından olan, çalınan malın koruma altında bulunması şartının gerçekleşmemiş olması da ta'zîr cezasının verilmesine yol açan sebeplerdendendir. Nitekim Kanûnî dönemi ceza kanunnâmesinin farklı bir nüshasında hırsızlığın gerçekleşmesi için malın koruma altına alınmış olmasının şart olduğu, bu sebeple merada vuku bulan bir hırsızlık olayının had grubuna dahil bir suç oluşturmayacağı açıkça belirtilmektedir (Heyd, s. 73, md. 66, dipnot 6). "Birkaç kez hırsızlığı zâhir olmuş" kimsenin asılması da (Akgündüz, II, 43, md. 28) Hanefîler'in tekerrür anlayışıyla yakından ilgilidir. Bunun dışında kanunnâmelerde genel bir ifadeyle "hırsızlık" olarak geçen ve değişik ta'zîr cezalarıyla cezalandırılan bazı suçların aslında gasp vb. suçları oluşturduğu, bu sebeple de farklı şekilde cezalandırıldığı görülmektedir.

Kanunnâmelerde evliler ve bekârların zinası için suçlunun zengin veya fakir oluşuna göre farklı para cezaları öngörülmektedir (çeşitli durumlara göre verilen para cezaları için bk. Heyd, s. 56-64, md. 1-35; Akgündüz, II, 40, md. 1-8). Bu para cezalarının genelde suçun İslâm hukukuna göre sabit olmadığı durumlarda verildiğini kabul etmek gerekir. İslâm hukukuna göre zinanın sabit olması için dört şahidin gerekli olduğu düşünülürse birçok durumda bu ispat şartının gerçekleşmeyeceği ve suçluya zaruri olarak örfî cezaların verileceği anlaşılır. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmesinde zina ile ilgili hüküm belirtilirken, "Eğer bir kimse zina etse, dahi üzerine sabit olsa, zâni evli ise ve ganî olsa, bin akçeye ve dahi ziyadeye kadir olsa üç yüz akçe cürüm alına" denmektedir (Heyd, s. 56, md. 6). Kanunnâmenin farklı bir nüshasında "sabit olsa" kısmından sonra, "lâkin alâ vechi'ş-şer' recm kılmalı olmasa" ilâvesi vardır (Heyd, s. 56, dipnot 6; ayrıca bk. Akgündüz, IV, 296, md. 1). Bu kayıttan da anlaşılacağı gibi kanunnâmede belirtilen para cezaları şer'î cezaların herhangi bir sebeple uygulanmaması durumunda alınmaktaydı. Benzer şekilde "had olmaz ise" kaydına Alâüddevle Bey Kanunnâmesi'nde (Barkan, s. 121, md. 10), "recm olmaz ise" kaydına Bozok Kanunnamesi'nde (Barkan, s. 125, md. 10) rastlanmaktadır.

Ta'zîr suçlarına gelince, Osmanlı ceza hukukunun en önemli bölümlerinden birini bu suçlar teşkil eder. Kısas ve had suçları dışındaki geniş bir alanın düzenlenmesi, ta'zîr adı altında devlet başkanına bırakılmıştır. Kısas ve had

suçlarının unsurlarında veya ispat şartlarında bir eksiklik olması halinde bu suçların da ta‘zîr suçuna dönüştüğü göz önüne alınırsa bu alanın ne kadar geniş bir sahayı içine aldığı daha iyi anlaşılır. Ta‘zîr suçları İslâm devletlerinde umumiyetle, her münferit suçta uygulanacak cezanın ilgili mahkeme tarafından takdir edilmesi şeklinde düzenlenmiş olmasına rağmen Osmanlı Devleti'nde bu şekilde münferit düzenleme sınırlı sayıdaki suçlar için öngörülmüştür. Nitekim kanunnâmelerde bağ ve bahçeye giren hayvanların sahiplerinin (Barkan, s. 49,

md. 8, s. 69, md. 37), zorla kız kaçırıp nikâh eden (Barkan, s. 121, md. 16), namaz kılmayan ve oruç tutmayan kimselerin (Heyd, s. 84, md. 101-102) kadı tarafından ta‘zîr edileceği belirtilmektedir. Ta‘zîr suçlarının önemli bir kısmı ve bunlara verilecek cezalar ise hâkimin takdirine bırakılmayıp kanunnâmelerle belirlenmiştir.

Had ve kısas grubuna girdiği halde unsurlarında ve ispat şartlarındaki bir eksiklikten dolayı ta‘zîr grubu içinde ele alınan suçların yanı sıra kalpazanlık, sahte evrak ve özellikle sahte ferman ve berat tanzimi, kız ve kadın kaçırma, ırza geçme, kadın satma, yankesicilik, meskene tecavüz, kundakçılık, görevi kötüye kullanma, vazifesini gerektiği gibi yapmama, bulunmuş malı alma ta‘zîr suçlarının başında gelmektedir.

B) Cezalar. Osmanlı ceza hukukunda kısas, el kesme, dayak, recm, salb gibi cezalara ilâve olarak ölüm, hapis, çeşitli para cezaları, küreğe mahkûm etme, yüzü karalama, sakalı kesme, dağlama, belli organları kesme, sürgün gibi ta‘zîr cezalarına da rastlanmaktadır. Özellikle para cezalarının Osmanlı hukukunda önemli bir yeri vardır. Kanunnâmelerde örfî suçların çok önemli bir bölümü için "ehl-i örf"e verilmek üzere para cezaları yer almaktadır. Çok defa bu para cezaları üç kademeli olarak belirlenmekte, bazan da takdiri kadının vereceği dayak cezasına bağlanarak her sopa için kaç akçenin verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Had, kısas ve siyaset* cezalarının uygulanması durumunda ise para cezasının alınmayacağı kanunnâmelerde sık sık tekrarlanmaktadır. Para cezaları karşılığında bu cezaların uygulanmasından vazgeçilmemesi üzerinde de titizlikle durulmaktadır. İdareci kesimin (ehl-i örf) kendilerine gelir sağlayan para cezalarını uygulamaya fazla meylettiği, zaman zaman kısas ve had suçlularını para karşılığında salıvermek gibi hukuk dışı yollara başvurduğu

anlaşılmaktadır. Kürek cezası ise donanmada normal yollarla kürekçi bulmakta güçlük çekildiği dönemlerde sıkça başvurulan bir ceza idi.

Ta‘zîr cezaları arasında siyaset cezasının özel bir yeri vardır. Bu ceza esas itibariyle padişah ve onun vekili olan sadrazam tarafından takdir edilmekteydi. Ancak uygulamada diğer yüksek mevkideki görevliler de siyaset cezası verebiliyorlardı. Siyaset cezasının takdir ve uygulama yetkisi ehl-i örfe ait olmakla birlikte suçluluğun tesbiti kadı tarafından yapılmaktaydı. Siyaset cezası olarak ölüm de dahil her türlü ceza verilebiliyordu. Bunlar genellikle ağır cezalardı. Meselâ esir çalan, köle veya câriyeyi kandırıp kaçıran, birkaç defa hırsızlığı sabit olan kimselerin cezası asılmaktı. Ayrıca görevlerinde ihmali görülen devlet hizmetlileri de siyaseten katille cezalandırılabilirdi. Bu cezaların temelinde, geniş bir coğrafyaya yayılan Osmanlı Devleti’nde özellikle sosyal ve iktisadî çalkantıların olduğu dönemlerde asayişi temin ve merkeziyetçi devlet anlayışını yerleştirme düşüncesinin bulunduğu söylenebilir. Bu gaye için zaman zaman İslâm hukuku esaslarının zorlandığı da olmuştur. Nitekim Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi tarafından, hırsızlık yapmak maksadıyla beytülmâl demirlerini keserken yakalanan hırsızla ilgili olarak verilen bir fetvada, “gayre ibret için” hırsızın padişahın emriyle siyaseten katille cezalandırılmasının mümkün olduğu belirtilmektedir (TSMA, nr. E 10.751; ayrıca bk. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, II, vesika nr. 22; Heyd, s. 197). Halbuki beytülmâlden herhangi bir şey çalan suçlunun elinin kesilmesinin tartışmalı olması bir yana, teşebbüs halinde kalan bir suça tamamlanmış suç gibi ceza verilmesi mümkün değildir. Bunun mümkün görülmesi durumunda bile hırsıza verilecek ceza ölüm cezası olmayacaktır. Cezaların ağırlaştırılmasında, İslâm hukukunda mevcut “sa‘y bi’l-fesâd” (bozgunculuk) kavramından da çokça faydalanılmış ve zaman zaman bu kavram zorlanmıştır. Dolayısıyla zannedildiğinin aksine, Osmanlı örfî ceza hukukunun İslâm hukukunun getirmiş olduğu cezaları hafifletmediği, hatta önemli ölçüde ağırlaştırdığı söylenebilir.

C) Cezaî Yargı ve Cezaların Uygulanması. Ceza yargılaması normal olarak kadılar tarafından yapılmaktaydı. Ancak Dîvân-ı Hümâyun’un da bazı ceza davalarına baktığı bilinmektedir. Cezaî yargılamada suçun şer‘î hukuka uygun olarak ispat edilmesi halinde şer‘î ceza, örfî hukuka uygun olarak ispat edilmesi halinde ise örfî ceza verilmekteydi. Ancak yargılama

sırasında örfî suçlarda şer‘î suçlardaki kadar titizlik gösterilmemekteydi. Şer‘î suçlarda sıkı ispat şartları aranırken örfî suçlarda zaman zaman suçluluk alâmetleri veya geçmişte bir suç işlemiş olmak yahut suç işlemekle mâruf bulunmak yeterli görülmekteydi. Ayrıca şer‘î hukukta geçerli olmamasına rağmen işkence örfî hukukta meşrû bir itiraf vasıtası olarak kanunnâmelere girecek kadar yerleşmişti (meselâ bk. Heyd, s. 80, md. 90; Akgündüz, II, 43-44, md. 32, 39, 40; IV, 302, md. 41, 47, s. 369-370, md. 32, 39, 40). Bütün bunlar, cezalandırmada ehl-i örfe geniş bir faaliyet ve takdir alanı bırakılmış olduğunu göstermektedir. Ancak ehl-i şer‘in bu uygulamaya zaman zaman karşı çıktığı da bilinmektedir. Ebüssuûd Efendi bir fetvasında, aleyhinde hukukî bir delil olmadan sadece sanığın komşularının, “Yaramaz adamdır” diye şahitlik yapmalarının onun suçlu kabul edilmesi için yeterli olmadığını belirtmiştir (Heyd, s. 229).

Osmanlı ceza hukukunun uygulanması sırasında iki grup görevli ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, suç ister şer‘î hukuka ister örfî hukuka girsin, fâilin suçluluğunu tesbit edecek olan kadıdır. İkinci görevli grubu ise cezaları uygulayan ehl-i örftür. Gerek kanunnâmelerde gerekse çeşitli adaletnâmelerde suçlulara verilecek cezanın mutlaka “kadı mârifetiyle” olması hususu ısrarla belirtilmektedir (Barkan, s. 5, md. 30, s. 27, md. 21, s. 200, md. 21, s. 382, md. 41; Akgündüz, I, 482, md. 8; IV, 305, md. 65). Buna göre ehl-i örf bir suçluyu cezalandırmak için kadıdan suçun hukuken sabit olduğunu belirten bir belge (hüccet-i şer‘iyye) almak zorundadır. Hüccet-i şer‘iyye konusunda ehl-i örf ile ehl-i şer‘ arasında Osmanlı tarihi boyunca devamlı bir mücadelenin var olduğu bilinmektedir. Bu mücadelenin izlerine kanunnâmelerde ve fetva mecmualarında rastlanmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi ceza kanunnâmesinde, hırsızlığı örfî hukuk kurallarına göre sabit olan kimse için kadının hüccet verip aradan çekilmesi ve ehl-i örfün cezalandırmasına engel olmaması emredilmektedir (Heyd, s. 80, md. 88; Akgündüz, II, 44, md. 38; IV, 370, md. 38). Öte yandan Ebüssuûd Efendi de örfî davalara ehl-i şer‘in karışmamasını, “Eğer örfî kazâyâ ise ehl-i şer‘in ana alâkası olamaz” diyerek tavsiye etmektedir (Heyd, s. 174). Yine Ebüssuûd Efendi’nin şu fetvası, genel olarak ulemânın ehl-i örfe bakışını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir: “Ehl-i örf ile ittifak eden âdil olmaz” (Selle, s. 34). Kanun adamlarının ehl-i örfe hüccet-i şer‘iyye verme konusunda titiz davranarak halkı idarecilerin zulmüne karşı korumaya gayret ettikleri,

ancak her zaman bunda başarılı olamadıkları görülmektedir. Ehl-i örf özellikle güçlü olduğu dönemlerde kadı kararını aramadan ceza vermeye arzulu olmuştur.

Ceza hukukunda önemli rolü ehl-i örfün şer'î cezalarla örfî cezaların uygulanmasındaki yetkisi zaman zaman farklılık göstermektedir. Ceza şer'î ise ehl-i örf sadece bir uygulayıcıdan ibarettir. Ancak ceza örfî ise bu durumda ehl-i örfün takdir yetkisi de devreye girmektedir. Kanunnâmelerde ayrıca şuçlulara yapılacak muamele için "muhkem hakkından geline", "muhkem siyaset oluna" gibi muğlak ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu gibi durumlarda suçluya yapılacak muamelenin şeklini ehl-i örf belirlemektedir.

D) Ceza Kanunnâmeleri. Ta'zîr suç ve cezalarının kadının takdirine bırakılmayıp kanunnâmeler halinde düzenlenmesi Osmanlı ceza hukukunun bir özelliğidir. Bu durum, ceza hukuku alanında muhtemel keyfîliklerin önlenmesi ve kanunîliğin hâkim olması bakımından önemlidir. Nitekim bir kanunnâme nüshasında, bu kanunnâmelerin reâyâyı idarecilerin zulmünden kurtarmak için hazırlandığı belirtilmektedir (Heyd, s. 2-3). Ayrıca idareci kesimin kanunnâme hükümleri dışına çıkmaması sık sık hatırlatılmaktadır. XVI. yüzyılda hazırlanan Malatya Livâsı Kanunu'nda ehl-i örfün kanun dışına çıkmaması, çıkanların "hâkimü'l-vakt" tarafından engellenmesi emredilmektedir (Barkan, s. 114, md. 17, ayrıca bk. s. 143, md. 5). Kanunnâmelerin şer'iyye sicillerine kaydedilmesi, bir sûretlerinin isteyenlere belli bir ücret karşılığında verilmesi, yeni kanunnâmelerin mahkemece ilân edilerek halka duyurulması kanun hâkimiyetinin yerleşmesinde yardımcı olmuştur. Osmanlı Devleti'nde örfî suçlar için öngörülen para cezalarının ehl-i örf tarafından kendi hesaplarına toplandığı göz önüne alınırsa, cezaların kadının veya ehl-i örfün takdirine bırakılması halinde bunun keyfî bir uygulamayı da beraberinde getireceği muhakkaktır.

Kanunnâmelerde yer alan hükümlerin yürürlük süreleri padişahların hayatlarıyla sınırlı olduğundan padişahlar değiştikçe bu hükümlerde de değişiklikler olmuştur. Bu değişiklikler belli bir yekûne ulaşınca yürürlükte olan hükümleri yeni bir kanunnâme bünyesinde toplama zarureti ortaya çıkmış ve bir kısmı resmî, bir kısmı da gayri resmî olmak üzere Osmanlı tarihi boyunca birçok kanunnâme ortaya çıkmıştır. Özellikle resmî

kanunnâmelerin uygulanmak üzere kadılara gönderildiği bilinmektedir. Günümüze ulaşmış en eski ceza kanunnâmesi, tek nüsha halinde olan Viyana nüshası esas alınarak ilk önce KraelitzGreifenhorst tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanan Fâtih Kanunnâmesi'dir. Bu kanunnâme daha sonra Ö. Lutfi Barkan ve Ahmet Akgündüz tarafından da neşredilmiştir. Hangi tarihte hazırlandığı kesin olarak tesbit edilemeyen kanunnâmenin ilk üç faslı ceza hukukuna dairdir. Birinci fasıl zinaya, ikinci fasıl adam öldürme ve müessir fiillere, üçüncü fasıl şarap içme, hırsızlık ve iftiraya ayrılmıştır (metni için bk. Barkan, s. 387-390; Akgündüz, I, 347-350).

İkinci kanunnâme, II. Bayezid döneminde düzenlenen genel kanunnâmedir (Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî). İlk defa Mehmed Ârif Bey tarafından yayımlanan kanunnâmenin II. Bayezid'in babası Fâtih Sultan Mehmed'e veya torunu Kanûnî Sultan Süleyman'a ait olduğu ileri sürülmüşse de II. Bayezid'e ait olması ihtimali daha kuvvetlidir (geniş bilgi için bk. Heyd, s. 18 vd.; Akgündüz, II, 35). Kanunnâme H. Hacıbegiç tarafından Sırpça'ya, Beldiceanu tarafından da Fransızca'ya tercüme edilerek neşredilmiştir. Kanunnâmenin ilk bölümü ceza hukukuna ayrılmış olup dört fasıldan ibarettir. Birinci fasıl zina, ikinci fasıl adam öldürme ve müessir fiiller, üçüncü fasıl şarap içme, hırsızlık, gasp ve teaddî, dördüncü fasıl siyaset cezalarına ayrılmıştır. Kanunnâmenin ilk üç faslında büyük ölçüde Fâtih Kanunnâmesi'nin hükümleri tekrar edilmektedir. Bu kanunnâmenin öncekine göre en büyük yeniliği ise dördüncü fasılda siyaset cezalarının düzenlenmiş olmasıdır. Muhtemelen daha önce aynı padişah döneminde müstakil bir siyasetnâme olarak hazırlanan bu hükümler, daha sonraki genel kanunnâmeye dördüncü fasıl olarak ilâve edilmiştir (metni için bk. Akgündüz, II, 39-111).

Yavuz Sultan Selim döneminde de ceza hukuku alanında bir kanunnâmenin hazırlandığı bilinmektedir. İlk defa tıpkıbasımı Rusça tercümesiyle birlikte Anna Tveritinova tarafından yayımlanan kanunnâmenin bir başka faksimile neşrini Türkkaya Ataöv gerçekleştirmiştir. Kanunnâme Hadiye Tuncer tarafından sadeleştirilerek, ayrıca Hüseyin Özdeğer ve Selami Pulaha - Yaşar Yücel tarafından da aynen yayımlanmıştır. Kanunnâmenin Ahmet Akgündüz'ün yaptığı neşrinde bölüm başlıkları bulunmamaktadır (metni için bk. Osmanlı Kanunnâmeleri, III, 88-116). Bu kanunnâmede bazı

cezaların öncekilere nisbetle ağırlaştırıldığı dikkati çekmektedir.

Osmanlı hukukunda en köklü düzenlemeler Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılmıştır. Bu dönemin kanun düzenlemelerinde önde gelen iki ismi, şer‘î hukuk alanında Ebüssuûd Efendi ve örfî hukuk alanında Celâlzâde Mustafa Çelebi’dir. Bu devrede hazırlanan ceza kanunnâmesi Celâlzâde Mustafa Çelebi tarafından derlenmiştir. “Kānunnâme-i Osmânî, Kānunnâme-i Pâdişâhî” ve benzeri isimlerle anılan kanunnâmeyi ilk defa Heyd İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (metni için bk. Studies in Old Ottoman Criminal Law, s. 56-131). Hammer tarafından eksik bir Almanca tercümesi yayımlanan kanunnâme öncekilerden daha geniştir ve onlarda yer almayan suçları düzenlemektedir. Üç fasıldan ibaret olan bu kanunnâmenin de birinci faslı zina, ikinci faslı adam öldürme ve müessir fiiller, üçüncü faslı şarap içme, hırsızlık, gasp, haksız fiiler, cürüm ve siyasete ayrılmıştır. II. Bayezid dönemi ceza kanunnâmesinde ayrı bir fasıl olan siyaset cezaları burada üçüncü fasla dercedilmiştir. Bu kanunnâmenin küçük bazı değişikliklerle Kanûnî’den sonra da uzun süre yürürlükte kaldığı anlaşılmaktadır (A. Akgündüz bu dönemde iki kanunnâmenin hazırlandığını ileri sürmekte ve iki ayrı metin yayımlamaktadır, bk. Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 296-305, 365-370).

Tanzimat döneminden önce hazırlanan son ceza kanunnâmesi XVII. yüzyılın ortalarında meydana getirilmiştir. Bir mahkeme görevlisi tarafından ilgili hükümlerin derlenmesiyle ortaya çıkan kanunnâme sekiz bölümden ibaret olup II. Bayezid Kanunnâmesi’nde olduğu gibi ilk dört bölüm cezaî hükümlere ayrılmıştır. XVII. yüzyıldan sonra ceza kanunnâmeleri gittikçe daha az başvurulan kaynaklar olmaya başlamıştır. XVIII. yüzyıldan Tanzimat dönemine kadar da bu alanda yeni bir düzenleme yapılmamıştır.

Tanzimat döneminde her alanda olduğu gibi ceza hukuku alanında da bir dizi düzenleme gerçekleştirilmiştir. Önceki dönemlerde var olan ceza kanunnâmeleri geleneğinin ihyası anlamına gelen bu düzenlemeler çerçevesinde üç ceza kanunnâmesi hazırlanmıştır. Bunlardan birincisi 1256 (1840) tarihli Ceza Kanunnâmesi’dir. Bir mukaddime, on üç fasıl ve bir hâtimeden ibaret olan bu kanunnâme, çoğu kamu görevlileri tarafından

vazifeleri dolayısıyla işlenebilecek suçlar olmak üzere sınırlı sayıdaki suçları düzenlemektedir. Batı hukukunun

etkisi görülmeyen Tanzimat döneminin bu ilk kanunnâmesi, gerek bütün suçları düzenlememiş olması gerekse kanunlaştırma tekniği bakımından önemli eksiklikler taşımaktadır. Tanzimat döneminin ikinci ceza kanunnâmesi 1267 (1851) tarihli Kānûn-ı Cedîd'dir. Bir mukaddime ile üç fasıldan ibaret olan kanunnâme öncekine nisbetle büyük değişiklikler getirmez. Bu kanun Said Paşa (ö. 1863) zamanında Mısır'da da kabul edilmiştir. Her iki kanun, önceki kanunnâmelerde olduğu gibi suç ve cezaya ait genel hükümler ihtiva etmez. 1851 tarihli kanun, Osmanlı Devleti'nde uzun asırlar devam etmiş olan para cezalarını yasaklamıştır (her iki kanunun metni için bk. Ahmed Lutfi, s. 121-160).

Tanzimat döneminin en önemli ceza kanunu, 1274 (1858) tarihli Ceza Kānunnâme-i Hümâyunu'dur. Meclisi Tanzîmat'ça içinde Ahmed Cevdet Paşa'nın da bulunduğu bir heyete hazırlatılan kanun, 1810 tarihli Fransız ceza kanunu ile yerli hükümlerin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Bu kanun çeşitli tarihlerde ve özellikle 1911 ve 1914 yıllarında önemli değişikliklere uğramakla birlikte Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar yürürlükte kalmıştır. Kanun bir mukaddime ile iki bab halinde 264 maddeden ibarettir. Bablar da fasıllara ayrılmıştır (metni için bk. Düstur, I, 537-596). Birinci maddede, ta'zîrin çeşitli derecelerini düzenlemek üzere hazırlandığı belirtilen kanunnâme önceki kanunnâmelere nisbetle çok geniş ve kapsamlıdır. Kanunnâmede, adam öldürme suçlarının İslâm hukukunda olduğu gibi şahıs haklarına yönelik olduğu göz önüne alınarak maktülün veresesi varsa onların talebi üzerine davanın kısas veya diyete hükmedilmek üzere şer'iyye mahkemesinde görülmesi, mirasçıların affetmeleri durumunda kanun gereği cezalandırılma esası kabul edilmiştir. Bu düzenleme şekli, bazı hukukçular tarafından kanunda ikilik yarattığı ve bütünlüğü bozduğu gerekçesiyle tenkit edilmişse de (bk. Taner, s. 231) bu tür değerlendirmeler Batı hukuk anlayışının etkisi altında kalmanın bir sonucudur. İslâm hukukunda esasen adam öldürme ve müessir fiiller şahıs haklarına yönelik suçlardır. Bu suçlarda şahıslara ait cezalandırma ve af yetkisi, devletin cezalandırma ve af yetkisinin önüne geçmektedir. Bu sebeple kanunnâmede adı geçen suçlarda mirasçıların cezalandırma ve af yetkisine öncelik tanınması ve af durumunda devletin cezalandırma

yetkisinin devreye girmesi, Tanzimat sonrasında Batı hukuku ve İslâm hukuku ikiliğinin değil İslâm hukukunun Batı hukukundan farklı bir düzenleme biçiminin sonucudur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 219; nr. 108, s. 293; BA, Ayniyat Defterleri, nr. 470, tür.yer.; BA, Nefiy ve Kısas Defterleri, nr. 6, tür.yer.; TSMA, nr. E 10.751; Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 537-596; Tevkiî Abdurrahman Paşa, "Kanunnâme", MTM, I / 3 (1331), s. 499-500, 502-503, 508; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 12; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, I-IV, tür.yer.; Selami Pulaha – Yaşar Yücel, I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları, Ankara 1988, s. 9-21; Ahmed Lutfi, Osmanlı Adalet Düzeni: Mir'ât-ı Adâlet Yahut Târihçe-i Adliyye-i Devleti Aliyye (s.nşr. Erdinç Baylam), İstanbul 1979, s. 121-160; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 139-209; Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", a.e., s. 221-232; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1940, II, vesika nr. 22; M. Ebû Zehre, el-ʿUkūbe, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 130-131; F. Selle, Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich, Wiesbaden 1962, s. 34; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katil, Ankara 1963, tür.yer.; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, tür.yer.; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, tür.yer.; a.mlf., "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat" (trc. Selahattin Eroğlu), AÜİFD, XXVI (1983), s. 633-652; Coşkun Üçok – Ahmet Mumcu, Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1976, s. 309, 321-322; M. Akif Aydın, İslâm - Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 59-65; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku: Osmanlı Devri Uygulaması, İstanbul 1986, s. 20-26, 123-139; Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler", AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, III / 1 (1946), s. 125-145; III *2-4 (1946), s. 365-383; IV* 1 (1947), s. 48-73; Enver Ziya Karal, "Yavuz Sultan

Selim'in Oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetnâme", TTK Belleten, VI / 21-22 (1942), s. 37-44; Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Ruûs ve Önemi", TD, XVII / 22 (1967), s. 17-34; Halil İnalcık, "Adaletnâmeler", TTK Belgeler, II / 3-4 (1967), s. 49-142; a.mlf., "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", Ar.Ott., I (1969), s. 105-138; a.mlf., "Adâletnâme", DİA, I, 346-347; Gabriel Baer, "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt", SIr., sy. 45 (1977), s. 139-158; Ehud R. Toledano, "The Legislative Process in the Ottoman Empire in the Early Tanzimat Period a Footnote", IJTS, I / 2 (1980), s. 99-106; Mehmet İpşirli, "XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler", TED, sy. 12 (1982), s. 203-248.

Mehmet Âkif Aydın

CEZÂİRÎ

الجزائري

Muhammed b. Abdilkādir b. Muhyiddîn el-Hasenî el-Cezâirî (ö. 1840-1913)

Cezayirli âlim.

Cezayir'in Maasker şehri yakınlarındaki Kaytane'de doğdu. Emîr Abdülkādir el-Cezâirî'nin büyük oğludur. Babasının Fransız işgal güçlerine karşı başlattığı direniş hareketi sebebiyle çocukluğu sıkıntı içinde geçti. Sonunda Fransızlar'a teslim olan babası ile birlikte Fransa'ya gitti (1847). Bordeaux şehrinde beş yıl kaldıktan sonra ailesiyle birlikte önce İstanbul'a, oradan da Bursa'ya gitti (1852). Bursa'da iki buçuk yıl kalabildi; burada meydana gelen büyük bir deprem yüzünden ayrılıp Şam'a yerleşti.

Babasının 1883'te vefatından sonra ailesinin başına geçen Cezâirî, Şam'daki Cezayirliler'in durumunu sağlamlaştırmaya ve Osmanlı vatandaşı olarak sahip bulundukları imtiyazları korumaya çalıştı. Fransa, takip ettiği siyasete karşı açık bir tavır almamasına rağmen onu Ortadoğu'daki Cezayirliler'i Fransız himayesi altına alma yolundaki siyasetinin önünde bir engel olarak görüyordu. Cezâirî bu tutumuyla Osmanlı sultanlarını memnun etmiş, Şam valisiyle münasebetini sürdürmüş, hatta kendisine ferik rütbesiyle paşa unvanı verilerek taltif edilmişti. Bununla birlikte Cezâirî Şam'daki siyasî atmosferden uzak kalmayı tercih etti; ıslahatçı siyasî derneklerin faaliyetlerine katılmadı. Ancak bir Fransız sömürgesi haline getirilen ülkesinin içinde bulunduğu meselelerle ilgilenmekten, babasının meclislerinde tanıştığı Muhammed Abduh ve Muhammed Şâmil ed-Dağıstânî gibi ıslahatçıların çalışmalarını takip etmekten de geri durmadı.

İçinde yaşadığı şartlar yüzünden düzenli bir eğitim göremeyen Cezâirî, ilk bilgileri babasından ve Fransa'da ikametleri sırasında yakın dostları olan Mustafa b. Tihâmî'den almış, daha sonra da Şam'da özellikle babasının sohbetlerinden faydalanmış, akaid, hadis ve nahve dair bazı bilgileri ondan

öğrenmiştir. Ayrıca Şam’daki ulemâ ve âyanın meclislerine devam ederek bilgisini ve kültürünü arttırmıştır. Bazı sosyal faaliyetleri yanında çeşitli tarihî olaylarla fıkhî meselelere ışık tutan eserler de kaleme alan Cezâirî İstanbul’da vefat etti.

Eserleri. 1. Tuhfetü’z-zâ˒ir fî me˒âsiri’l-Emîr ˓Abdilkadir ve ahbâri’l-Cezâ˒ir (İskenderiye 1903; Beyrut 1964). Cezâirî, 1890 yılında tamamlayıp Sultan II. Abdülhamid’e takdim ettiği, Fransız işgalini anlatan ilk Arapça eser olan bu kitabıyla şöhret bulmuştur. Cezayir ve Emîr Abdülkadir’in cihadına dair geniş mâlumat ihtiva eden eser, Cezayir’in coğrafyası ve İslâmî dönemdeki tarihiyle ilgili bilgilerin yer aldığı girişten sonra iki bölüme ayrılır. Birinci bölümde Emîr Abdülkādir’in Cezayir’deki mücadelesi (1830-1847) anlatılmakta, ikinci bölümde ise Abdülkadir’in Cezayir’den ayrılışından vefatına kadar geçen hayatı (1847-1883) ele alınmaktadır. Cezâirî, eserin giriş bölümünde Cezayir tarihinin İslâmî döneminden bahsederken İbn Haldûn’un el-˓İber’i gibi bazı kaynaklardan faydalandığı halde Emîr Abdülkādir’in mücadelesini ve Şam’daki hayatını anlatırken şahsî gözlemlerine, gazete haberlerine, resmî yazışmalara ve diğer bazı belgelere dayanmıştır. 2. ˓İkdü’l-ecyâd fi’s-sâfinâti’l-ciyâd (Dımaşk 1963). Müellif, atların vasıflarından ve eğitilmesinden bahseden bu eserini daha sonra Nuhbetü ˓İkdi’l-ecyâd fi’s-sâfinâti’l-ciyâd adıyla kısaltmıştır (Beyrut 1293, 1326).

Cezâirî’nin fıkhî meseleler ve bazı fikrî konularla ilgili üç risâlesi Mecmû˓u’r-resâ˒ili’s-selâs adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1327). Bunlardan biri Zikrâ zevi’l-fazl fî mutâbakati erkâni’l-İslâm li’l-˓akl adını taşımakta olup İslâmî esasların akla uygunluğu konusunu işlemektedir. Keşfü’n-nikab ˓an esrâri’l-hicâb adlı diğer bir risâlesinde İslâm’da örtünme (tesettür) meselesi ele alınmakta, et-Tiryâk fî ta˓addüdi’z-zevcât ve’t-talâk, adını taşıyan üçüncü risâlede ise çok evlilik ve boşanma konusundaki görüşler tartışılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Îzâhu'l-meknûn, II, 104, 638; Serkîs, Muʿcem, I, 694; Brockelmann, GAL Suppl., II, 887; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 82; a.e. (Fethullah), VI, 213; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 184; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1980, s. 110; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 604-605.

Nâsırüddin Saîdûnî

CEZÂLET

جزالت

Daha çok eski edebiyatta fesâhatla ilgili bir vasfı anlatan belâgat terimi.

Söylenişleri sert ve kalın olduğu için kulakta kuvvetli tesir bırakan kelimelerin kullanılmasını ifade eden bir terimdir. Kelimeler ses ve mâna münasebetleri bakımından belâgatta “elfâz-ı cezele” ve “elfâz-ı rakīka” diye ikiye ayrılmaktadır. Sadme, kazâ, rahşan, gazanfer, hitabet, gülbank, çekâçek gibi kelimeler telaffuzlarındaki kalınlık ve çarpıcılık dolayısıyla elfâz-ı cezeleden sayılmaktadır. Bunun aksini ise yumuşak ve ince telaffuzlarıyla kulağa okşayıcı bir tesir yapan elfâz-ı rakīka meydana getirir.

Belâgat anlayışında güzel yazma ve söylemenin birinci şartı, seçilen kelimenin ifade edilmek istenen şey ve mânaya yakışması, ona uygun düşmesidir. Bundan dolayıdır ki savaş, kavga, hakaret, tehdit, korku vb. durumlar ifade edilirken ses ve âhenk bakımından bu hallere uygun düşecek kelimeler kullanmaya dikkat edilir. Bunlar anlatılanı hissettirip göz önünde canlandırmayı sağlar. Bu husus gerçekleştirildiğinde cezâlet meydana gelmiş olur. Sevgi, merhamet, şefkat, güzellik, hayranlık gibi hallerin ifadesinde ise kulakta elfâz-ı cezeleden çok farklı tesir bırakan, ince ve yumuşak sesli kelimeler kullanılır.

Bir metnin baştan başa sadece elfâz-ı cezele veya elfâz-ı rakıkadan ibaret olması beklenemez. Esas olan, hal ve şartların gerektirdiği kelimeleri seçmek ve bunları yerli yerinde kullanmaktır.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu iki ifade tarzı da mevcuttur. Kıyamet gününden, cehennem azabından bahseden âyetlerde şiddet ifadesi olarak elfâz-ı cezele geçerken cennet, rahmet, lütuf ve mağfiret söz konusu olan âyetlerde de elfâz-ı rakīka yer almaktadır.

Elfâz-ı cezele ve rakīkadan birinin diğeri yerine kullanılması güzel olmayan bir tesir bırakır. Meselâ Nef‘î’nin, “Çalındı bâm-ı felekte nakkāre-i devlet /

Pür etti debdebe-i müjde gûş-i eyyâmı” beytinde “debdebe” yerine “zemzeme” kullanılsa mânada büyük bir değişiklik olmamakla beraber cezâlet kaybolur. Aynı şekilde Muallim Nâci’nin, “Zülfüne verdikçe nesîm ihtizâz / Üstüne titrer dil-i nâzikterim” beytinde de “nâzikterim” yerine “gam-perverim” denilebilirse de sözün rikkati kaybolur. Bu sebeple özellikle eski edebiyatta bu hususa büyük önem verildiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 17-19; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305, s. 39; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1308, s. 15-17; Tâhir’ülMevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 30-31.

Kâzım Yetiş

CEZAYİR

الجزائر

Kuzey Afrika’da müslüman ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Akdeniz kıyılarından Büyük Sahrâ’nın güney kesimlerine kadar sokulan geniş toprakları ile, Afrika kıtasının alan bakımından Sudan’dan sonra ve çok küçük bir farkla ikinci büyük ülkesidir. Kuzeyde Akdeniz, doğuda Tunus ve Libya, batıda Fas ve Batı Sahrâ, güneydoğuda Nijer, güneybatıda Mali ve Moritanya ile çevrili olan Cezayir’in yüzölçümü 2.381.741 km², nüfusu 21,9 milyondur (1985; 1990 tah. 28 milyon). Resmî adı

el-Cumhûriyyetü’l-Cezâiriyyetü’d-Dimukrâtiyyetü’ş-Şa‘biyye olan ülke Afrika Birliği, Arap Birliği, Bağlantısız Ülkeler, İslâm Konferansı ve Petrol İhraç Eden Ülkeler teşkilâtlarının üyesidir. İdarî bakımdan otuz bir ile (vilâyât), iller de toplam sayıları 200’e yaklaşan ilçelere (dâirât) ayrılmıştır; başşehri Akdeniz kıyısında Cezayir’dir.

Yakın zamana kadar tek partiye dayalı ve otoriter nitelikte sosyalist bir rejimle yönetilen Cezayir 1989’da siyasî alanda çok partili hayata, ekonomide de özel sektöre ve şahsî teşebbüse dayalı serbest ekonomi modeline geçti. 23 Şubat 1989 tarihli anayasa ile oluşturulan devlet yapısına göre yasama yetkisi 292 üyeli Millî Halk Meclisi’nde (Barleman), yürütme yetkisi, devletin başı olan ve genel seçimle beş yıllığına seçilen cumhurbaşkanında, yargı işleri ise bağımsız adalet organlarının elinde bulunmaktadır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Cezayir bugünkü sınırları içinde, fizikî ve beşerî özellikleri bakımından birbirinden tamamen farklı iki bölgeden meydana gelir: Kuzey Cezayir (asıl Cezayir), Güney Cezayir (Sahrâ Cezayiri). Coğrafyacıların Atlas ülkeleri adını verdikleri Mağrib bölgesinin orta kesiminde (Mağrib-i Vasat) yer alan Kuzey Cezayir, ülke yüzölçümünün ancak % 16'sına eşit bir yer kaplar (yaklaşık 381.000 km²). Fakat nüfusun % 96 kadarı, illerin yirmi altısı, tarıma elverişli toprakların hemen tamamı ve bütün büyük şehirler iklim bakımından yaşamaya çok daha elverişli olan bu bölgededir. Burada yer şekillerinin ana hatlarını, Avrupa'nın Alp dağlarıyla yaşıt, genç kıvrımlı yapıları Afrika eski kütlesine yabancı olan kuzeydeki Tel atlasları ile güneyde ona paralel olarak uzanan Sahrâ atlasları adı verilen dağ sıraları ve bunların arasındaki kurak, bozkırlarla kaplı, yer yer sığ tuzlu bataklıkların (şot) yayıldığı yüksek ovalar oluşturur. Bölgenin denize yakın kesimleri Akdeniz ikliminin etkisindedir (başşehir Cezayir'de temmuz ortalaması 24,5º C; ocak ortalaması 12,2º C). Yıllık yağış batıdan doğuya gidildikçe ve yükseldikçe artar (Vehran 253 mm., Cezayir 691 mm.). Bölgenin iç kesimlerinde Akdeniz ikliminin karasal tipi hâkimdir.

Her biri birer ülke kadar geniş beş ile ayrılmış olan Güney Cezayir yaklaşık 2 milyon km²'lik bir alana yayılır ve Büyük Sahrâ'nın önemli bir kısmını kaplar. Yer yer kumullu çöller (batı ve doğu ergleri) veya taşlık, rüzgârla süpürülmüş çıplak çöllerle (hamadalar) kaplı olan bu bölgede, jeolojik geçmişteki daha yağışlı devrelerin eseri olan bazı kuru vadiler görülür. Jeolojik bakımdan bölge, temeli oluşturan eski kütleden, yer yer bu billûrlu ve metamorfik eski kütleyi kesen volkanik maddelerden ve eski kütle üzerinde çökelmiş, özellikle doğu sınırı yakınlarında Hâsî Mes'ûd ve Acile yöresi ile daha kuzeydeki Hâsirremel yörelerinde çok zengin petrol ve doğal gaz yatakları içeren Mezozoik ve Tersiyer yaşında daha genç tortul örtü formasyonlarından oluşur. Hâkim reliyef şekillerini havzalar, platolar ve münferit dağlık kütleler meydana getirir. Ülkenin en yüksek (güneyde Hükkār kütlesinde 2918 m.) ve en alçak (kuzeydoğuda Melgīr şotu tabanı, -30 m.) yerleri de buradadır. Bölge bütünüyle şiddetli bir çöl ikliminin etkisindedir.

Demografi bakımından Cezayir'i çok hızlı bir nüfus artışı (her yıl ülke nüfusuna yaklaşık 800-900.000 kişi katılır), bu sebeple genç bir nüfus

yapısı (on beş yaşından küçüklerin oranı % 46), nüfusun ülke düzeyine çok dengesiz bir şekilde dağılmış olması (% 96 kadarı ülke topraklarının % 16'sını oluşturan Kuzey Cezayir'de yığılmıştır), bölgeler arasında nüfus yoğunluğu bakımından mevcut çok büyük farklılıklar (ortalama yoğunluk km² / 8,4, Cezayir'de 3048, Vehran'da 478, güneyde çöl bölgesindeki Tamanrasset ilinde ise ancak 0,1 kişi), din birliği (60.000 kadar hıristiyan dışında bütün nüfus müslümandır) gibi özellikler karakterize eder. Şehirli nüfus oranı son yıllarda giderek artmış olmakla birlikte yine de kırsal kesimde oturanlarınkinden düşüktür (1961'de % 31, 1987'de % 49). En büyük şehirler kuzeyde, özellikle kıyı kesiminde Cezayir (1,7 milyon), Vehran (663.000), Kostantîne (448.000) ve Annâbe'dir (Bûne, 306.000). En yaygın dil, aynı zamanda devletin resmî dili olan Arapça'dır. Halkın % 75 kadarı Arapça konuşur; Berberîce'nin çeşitli ağızlarını konuşanların oranı % 25 civarındadır.

Bağımsızlık hareketinin başından beri ihtilâlci sosyalizm ilkesini benimseyen ve bu dünya görüşünü iç ve dış siyasette uygulamaya çalışan Cezayir'de iktisadî ve sosyal alandaki bütün planlamalar ve dış ticaret, bütün büyük sanayi tesisleri, bankalar, kredi kurumları, ulaşım, iletişim araç ve gereçleri gibi ekonominin her sektörü tamamıyla devletin elindedir. Bağımsızlığı takip eden yıllarda yabancılara ait bütün şirketler, sanayi tesisleri, işletmeler ve tarım alanları millîleştirilmiştir. Devletin ilân edilen hedefi, ülkeyi sahip olduğu tabii zenginliklerden âzami ölçüde faydalanarak bir sanayi ülkesi haline getirmek suretiyle kalkındırmak ve halkın refah ve kültür seviyesini bu yolla yükseltmektir. Bu amaçla hazırlanan üç ile beş yıllık planların uygulanması sonucunda Cezayir'in ekonomik yapısında sömürge dönemine oranla önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Hızlı ve yaygın sanayileşme, faal nüfusta ücretlilerin oranının büyük ölçüde artması (% 76), orta sınıfın büyüyerek güçlenmesi ve tarım alanında duraklama bu değişikliklerin en önemlileridir. Bugün millî gelirin yaklaşık 1 / 3 kadarını, çok zengin hidrokarbon yataklarını değerlendiren ve bu yataklardan

elde edilen ürünleri işleyen özellikle petrol ve doğal gaz üretimi, petrol arıtımı, doğal gaz sıvılaştırması, yan ürünler üretimi gibi endüstriler sağlar. Bu gruptaki endüstri kollarının ülkenin döviz gelirlerindeki payı % 90'ı geçer. Petrol üretimi çeşitli faktörlere bağlı olarak yıldan yıla değişmekle beraber genelde yılda 45-50 milyon ton civarındadır (1988'de 53 milyon

ton). Doğal gaz rezervleri çok büyüktür. Bu bakımdan Cezayir Bağımsız Devletler Topluluğu (eski Sovyetler Birliği), İran ve Amerika Birleşik Devletleri'nden sonra dünyada dördüncü sırayı alır (1988'de 93 milyar m^3). Üretilen gazın bir kısmı, Akdeniz'i aşan 2500 km'lik bir boru hattı ile İtalya'ya ihraç edilir. Cezayir diğer bazı önemli yer altı kaynakları bakımından da zengin bir ülkedir. Bu kaynakların başlıcaları demir cevheri (üretim 3,6 milyon ton), kurşun (4,6 milyon ton), çinko (20 milyon ton), bakır (0,6 milyon ton), civa (0,8 milyon ton) ve fosfat (1 milyon ton) ile eski metamorfik ve billûrlu temelin meydana çıktığı Hükkar bölgesindeki uranyum yataklarıdır. Diğer endüstri kolları arasında en gelişmiş olanları çelik, çimento, gübre, dokuma ve besin endüstrileridir.

Faal nüfusun % 23 kadarı tarımla uğraşır. Sömürge dönemindeki oranı çok daha yüksek olan bu sektörün millî gelirdeki payı ancak % 6 civarındadır. Hemen tamamı kuzeyde toplanmış bulunan tarım toprakları ülke yüzölçümünün ancak % 13 kadarına eşit bir yer tutar. Son yıllardaki genişleme temayülü çeşitli tedbirlerle önlenmeye çalışılan güneydeki çöller ise vahalar dışında göçebe hayvancılık alanıdır. Ülkede birkaç defa toprak reformu yapılmış, bu arada Avrupalılar'ın terkettikleri tarım alanları mücahidîn kooperatiflerine veya tarım işçilerinin ortak olduğu işletmelere verilmiştir. Başlıca ürünler tahıl (buğday ve arpa), turunçgiller, üzüm, hurma ve çeşitli sebzelerdir. Bazı alanlarda ürün ülke ihtiyacının tamamını karşılamaya yetmez. Bu sebeple dışarıdan özellikle tahıl, yağlı maddeler ve şeker ithal edilir. Sömürge döneminde yılda 15 milyon hektolitreye kadar yükselmiş olan şarap üretiminde bağımsızlığı takip eden yıllarda önemli bir gerileme olmuştur.

Sınırları arasında yer yer 2000 kilometreyi aşkın bir mesafe bulunan ve büyük kısmı çöllerle kaplı olan ülkede en önemli meselelerden biri ulaşım ve iletişimdir. Toplam uzunluğu 80.000 kilometreyi bulan karayolları ile (bunun ancak 24.000 kilometresi asfalt kaplıdır) 4100 km'lik demiryolu bu çok geniş ülke için yeterli sayılmaz. Bu sebeple özellikle çöl bölgesinde hava taşımacılığından faydalanılır. 1986 yılında tarifeli sefer yapılan havaalanlarının sayısı yirmi iki idi. En büyük limanlar kuzeyde, eşya trafiğinin 3 / 4'ünü üstlenen Cezayir, Annâbe ve Vehran'dır. Deniz ticaret filosu ve Cezayir havayolları da tamamıyla devlet kuruluşlarıdır. Cezayir'in en çok ihracat yaptığı ülkeler Amerika Birleşik Devletleri, Fransa,

Almanya, İtalya ve İspanya, en çok mal aldığı ülkeler ise Fransa, Almanya, İtalya, Japonya ve Amerika Birleşik Devletleri'dir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Bernard, "L'Algérie", Géographie Universelle, Paris 1937, XI, 178-224; The Statesmen's Year-Book (1984-85), London 1985, s. 74-76; Countries of the World, Detroit 1986, I, 208-215; "Algérie (Al Djezair, Maghrib al Avsat)", RMM, LIII (1927), s. 91-98; "Algeria's Oil and Gas Reserves", The Muslim World League Journal, X / 5, Mekke 1983, s. 62-64; G. Yver, "Cezayir", İA, III, 132-133; J. Despois, "Algeria", EI² (İng.), I, 364-366; A. B. M., "Algeria", EBr., I, 620-622, 625-627; A. P(renant), "Algérie", EUn., I, 631-633, 648-652; Büyük Larousse, İstanbul 1986, IV, 2298-2299; D. ve M. Frémy, Quid 1991, Paris 1991, s. 866-871.

Sırrı Erinç

II. TARİH

1. İslâm Öncesi Dönem. Milâttan önce 1000 yıllarında Suriye sahillerinden gelen Fenikeli tüccarlar Cezayir'in Akdeniz kıyılarına yerleştiler ve milâttan önce 814'te bugün Tunus sınırları içerisinde bulunan Kartaca şehrini kurdular. Daha sonra Kartaca, onların burada kurdukları devletin hem adı hem de başşehri oldu. Milâttan önce 146 yılında Kartaca'yı ele geçiren Romalılar, milâttan sonra 40 yılına doğru bu bölgedeki hâkimiyetlerini kuvvetlendirdiler ve Cezayir "Mauretania Caesariensis" adıyla imparatorluğun bir eyaleti haline geldi. Bu dönemde kıyı bölgelerinde "Romanizasyon" ismiyle bilinen yoğun bir sömürgecilik ve zulüm siyaseti uygulanırken Cezayir'in iç kesimleri Roma hâkimiyetinin dışında kaldı. Kabile toplulukları halinde göçebe hayatı yaşayan yerli halka Libyalı deniliyordu. Kendilerini "Emâzîğ" (hür insanlar) olarak tanıtan bu

yerli halka sonraları “Berber” adı verilmiştir. Roma İmparatorluğu’nun çöküşünden sonra bölge sırasıyla Vandallar ve Bizans’ın hâkimiyeti altına girdi.

2. İslâmî Dönem (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar). VII. yüzyılın ortalarından itibaren Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh ile Abdullah b. Zübeyr’in emrinde Mağrib’i fethetmek üzere gelen müslüman Arap fâtihler, Berberî kabilelerinin ve Bizans’tan artakalan bazı toplulukların mukavemetiyle karşılaştılar. Bizans’a karşı bağımsızlığını ilân ederek Sübeytıla’yı başşehir yapan kumandanı öldürüp şehre girdiler ve 2.5 milyon dinar cizye alarak geri döndüler. Daha sonra Muâviye Mısır valisini göndererek sahildeki bazı yerlerin ele geçirilmesini sağladı. Ebü’l-Muhâcir Dînâr’dan sonra meşhur kumandan Ukbe b. Nâfi‘ el-Fihrî 50’de (670) ve 62’de (682) gerçekleştirdiği seferlerle İslâmiyet’in yayılması için uygun bir ortam hazırlamayı başardı. Ukbe’nin Berberî kumandanı Küseyle ile yapılan bir savaşta şehid düşmesinden sonra (63 / 682-83) bu görevi Züheyr b. Kays el-Belevî üstlendi. Onun ardından Hassân b. Nu‘mân el-Gassânî fetih hareketini devam ettirdi; ancak o da Berberî Melikesi Kâhine önünde hezimete uğradı ve askerini geri çekmek zorunda kaldı (77 / 696). Fakat bir süre sonra Berberî kabilelerinin de yardımıyla tekrar saldırıya geçerek Kartaca’yı ele geçirdi ve Kâhine’nin sonunu hazırladı (82 / 701). Böylece İslâmiyet Berberî kabileleri arasında yayılmaya başladı; ancak Emevîler’in yanlış siyasetleri yüzünden büyük çoğunluğu Hâricî mezhebini benimsedi ve Kayrevan’daki Emevî idarecilerinin zalimane vergi politikalarına isyan etti (740-774). Bu isyan sonunda Ebû Kurrâ es-Sufrî liderliğinde Tilimsân’da Benî İfren Emîrliği (757-765), Tâhert’te de Abdurrahman b. Rüstem tarafından Rüstemî Devleti kuruldu (777-909). Rüstemî Devleti müslüman Cezayir’de kurulan ilk bağımsız devlettir. Bu dönemde Batı Cezayir Fas’ta hüküm süren İdrîsîler’in (789-926), Doğu Cezayir ise Kayrevan’daki Ağlebîler’in (800-909) idaresine girdi. Her iki devlet de Bağdat’taki Abbâsî Halifeliği’ne bağlı idi.

Cezayir IX-X. yüzyıllarda Rüstemîler’in, Ağlebîler’in ve İdrîsîler’in idaresi altında ekonomi ve İslâmî kültür alanlarında büyük gelişmelere sahne oldu. Tubne (Tobna), Tâhert, Tilimsân, Mîle ve Bâgāye gibi birçok şehir, ticaret erbabının ve ilim tahsil etmek isteyen öğrencilerin akınına uğradı ve doğuya giden kafilelerin uğrak yeri oldu. Ebû Abdullah eş-Şîî, Rüstemîler ve

Ağlebîler'i bertaraf ederek Fâtımî Devleti'ni kurduktan sonra da aynı durum devam etti. İlk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî ve halefleri Afrika ve Orta Mağrib'i (Cezayir) hâkimiyetleri altına almayı başardılar. Halife Muiz-Lidînillah'ın Fâtımî başşehrini Mehdiye'den Kahire'ye nakletmesinden sonra (362 / 973) Sanhâce Berberîleri Mağrib ülkelerinde idareyi ele geçirerek Zîrîler (972-1148) ve Hammâdîler (1015-1152) devletlerini kurdular. Bu sırada Murâbıtlar da (1056-1147) Yûsuf b. Tâşfîn kumandasında Tilimsân'ı ele geçirdiler, Tenes ve Cezayir'e kadar Kuzey Afrika'yı hâkimiyetleri altına aldılar (454 / 1062). Daha sonra Muvahhidler'in (1130-1269) kurucusu Abdülmü'min b. Ali el-Kûmî, Hammâdî Devleti'ne son vererek Cezayir ve bütün Kuzey Afrika'yı zaptetti (548/1153).

Cezayir VI. (XII.) yüzyılda ekonomik ve kültürel kalkınmaya şahit olmuş, Tilimsân, Bicâye, Kostantîne, Annâbe, Tenes ve Vehran şehirleri birer ilim yuvası ve ticaret merkezi olmuştur. İtalyan tüccarlar Piza, Cenova ve Venedik'ten Avrupa mallarını buralara getiriyor, buradan da yün, deri ve hububat alıyorlardı. Muvahhidler'den sonra Doğu Cezayir Tunus'taki Hafsî Devleti'ne (1228-1574) tâbi oldu. Orta ve Batı Cezayir ise Tilimsân'da kurulan Abdülvâdîler'in (1235-1550) idaresine girdi. Tilimsân bu dönemde kültür ve ticaret merkezi olarak büyük bir gelişme göstermiştir.

Abdülvâdîler, Hafsîler ve Merînîler'in saldırıları sebebiyle XIV. yüzyıldan itibaren zayıflamaya başladı. Bedevî kabileler isyan ederek bazı yerleri ele geçirirken hıristiyan İspanyollar da sahilleri işgal ettiler. Abdülvâdîler ve Hafsîler'in hâkimiyeti sadece birkaç şehre münhasır kalınca Cezayir gibi birçok şehir bağımsızlığını ilân etti. Siyasî parçalanmanın ve kabileler arası çekişmelerin sürdüğü böyle bir ortamda İspanyollar da 1505-1513 arasında sahildeki önemli merkezleri ellerine geçirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr ve'l-mağrib, Kahire 1961; Ebû Ubeyd el-Bekrî, el-Muġrib fî ahbâri bilâdi İfrîkıyye ve'l-mağrib (el-Mesâlik ve'l-

memâlik’ten Mağrib’le ilgili bölümün ayrı basımı), Paris 1965; İdrîsî, Vasfü İfrîkıyye eş-Şimâliyye ve’s-Sahrâviyye, Cezayir 1957; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri düveli’l-maġrib, Kahire 1963; İbn Hammâd, Ahbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. M. Vonderheyden), Cezayir 1927; Abderî, er-Rihletü’l-magribiyye, Kosantîne 1964; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, Beyrut 1947-50, I-III; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1957-59; İbn Kunfüz, el-Fârisiyye fî mebâdiʾi’d-devleti’l-Hafsiyye (nşr. M. Neyfer – A. Türkî), Tunus 1968; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî ahbârı İfrîkıyye ve Tûnis, Tunus 1967; G. Marçais, Les arabes en Berbérie, Paris 1913; a.mlf., “Algeria”, EI² (İng.), I, 366-367; Ch. A. Julien, Histoire de l’Afrique du Nord, Paris 1931, I-II; L. Leschi, L’Algérie antique, Paris 1952; L. Balout, La Prehistoire de l’Afrique du Nord, Paris 1958; L. Golvin, Le Maghreb à l’époque des Zirides, Paris 1962; H. R. İdris, La Berbérie orientale sous les Zirides, Paris 1962; P. Boyer, La vie quotidienne à Alger à la veille de l’intervention française, Paris 1963; Ahmed Tevfik elMedenî, Harbü’s-selâsemiʾe sene beyne’l-Cezâʾir ve İsbânyâ, Cezayir 1968; a.mlf., Kitâbü’l-Cezâʾir, Cezayir 1984; J. C. Vatin, L’Algérie: politique, historique et société, Paris 1974; Celâl Yahyâ, el-Magribü’l-kebîr, Beyrut 1981, III, 21, 27, 49-53, 81151; IV, 211-275, 341-412; Nâsırüddin Saîdûnî, Dirâsât ve ebhâs, Cezayir 1984-88, I-II; a.mlf., “Ve Mehdî el-Bûabdelî”, el-Cezâʾir fi’t-târîh: el-ʿAhdü’l-ʿOs̱mânî, Cezayir 1984; a.mlf., en-Nizâmü’l-mâlî li’l-Cezâʾir evâhire’l-ʿahdi’l-ʿOs̱mânî, Cezayir 1985; A. Drina, Les états de l’occident musulman aux, XIII, XIV et XV siècles, Alger 1984; Nikola Ziyâde, ʿÂlemü’l-ʿArab, Cogrâfiyyetühû, târîhuhû ve mesâdiru servetih, Beyrut 1984, s. 35-50; Abdurrahman el-Cîlâlî, Târîhu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1986, I-IV; G. Yver, “Cezayir”, İA, III, 133-135.

Nâsırüddin Saîdûnî

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

3. Osmanlı Dönemi. Endülüs’teki müslümanlara karşı giriştikleri “yeniden fetih”i (reconquista) tamamlayarak bu siyaseti Kuzey Afrika’ya yaymak

isteyen İspanyollar’ın 1505’te Mersâ el-Kebîr, 1509’da Vehran (Oran), 1510’da Bicâye ve kısa bir süre sonra da Tilimsân’ı ele geçirdikleri sırada Ege ve Akdeniz’de korsanlık faaliyetlerinde bulunan Oruç ve Hızır reislerin Cezayir’e gelip İspanyollar’a karşı mücadeleye girişmeleri, Osmanlı nüfuzunun yerleşmesinin ilk adımını teşkil eder. Cerbe adasına yerleşen ve Yavuz Sultan Selim’in himayesi altına giren Barbaros kardeşler, Cezayir’den gelen bir heyetin İspanyollar’a karşı kendilerinden yardım istemesi üzerine Cezayir şehrini ve onun batısındaki Şerşel’i (Césarée) ele geçirdiler (1516). Şerşel ve Cezayir sultanı ilân edilen Oruç Reis, Tenes ve Tilimsân’ın zaptından sonra 1518’de Tilimsân’ı geri almak isteyen İspanyollar’la yaptığı savaşta şehid düştü. Onun yerine geçen Hızır Reis Osmanlılar’ın desteğini sağlamaya çalıştı ve adamlarından Hacı Hüseyin’i Cezayir halkının Ekim 1519 tarihli arîzasıyla Yavuz Sultan Selim’e göndererek yardım istedi. Yavuz Sultan Selim “Hayreddin” lakabıyla andığı Hızır’ı Cezayir hâkimi olarak tanıdığı gibi yeniçeri ve topçulardan oluşan 2000 kişilik yardımcı birlik, savaş malzemeleri ve gemi levazımatı da gönderdi; ayrıca Cezayir’e gönüllü olarak gideceklere yeniçerilik imtiyazı ve Anadolu’dan gerektiği kadar asker yazma izni verdi. Bu şekilde hutbenin padişah adına okunmaya başlandığı Cezayir Osmanlı nüfuzu altına girdi. Cezayir’e hâkim olduktan sonra burayı idarî bakımdan ikiye ayırıp doğu kısımlarını yerli emîrlerden Ahmed b. Kādî, batı kısımlarını Muhammed b. Ali’nin idaresine bırakan Barbaros Hayreddin, kışkırtma sonucu yerli halkın ayaklanması üzerine bir ara Cezayir şehrini bırakarak Cicelli’ye çekilmek zorunda kaldıysa da (1524) üç yıl sonra yine halkın isteğiyle geri döndü ve kendisine isyan eden Ahmed b. Kādî’yi yenip burayı geri aldı. 1530’da da Cezayir şehri önünde İspanyollar’ın kontrolündeki küçük bir adada yer alan Penon Kalesi’ni (Adakale) ele geçirdi. Ada ile kıyı arasına bir mendirek yaptırdı. Böylece gemileri için muhafazalı bir liman meydana getirdi. Bu arada İspanya’da büyük zulme mâruz kalan Endülüs müslümanlarından 70.000 kadarını gemileriyle Cezayir tarafına taşıyarak kurtardı. Cezayir bu dönemde ele geçirilen ganimetlerle zenginleşti ve Türkler’in Hindistan’ı veya Meksika’sı diye şöhret kazandı.

Kanûnî Sultan Süleyman’ın Barbaros Hayreddin’i İstanbul’a davet edip Cezayir beylerbeyi sıfatı ile onu Osmanlı donanmasının başına getirince Cezayir doğrudan doğruya bir Osmanlı beylerbeyiliği haline geldi (1534). Barbaros, Osmanlı donanması ile yaptığı ilk seferde Tunus’u ele geçirdiyse

de (1534) İmparator V. Karl'ın (Şarlken) gönderdiği donanma ve yerli halkın ihaneti yüzünden geri çekilmek zorunda kaldı. Fakat 1536'ya kadar Sâhil ve Tel bölgesi şehirlerinin çoğunu zaptetti. 1538'de Andrea Doria kumandasındaki Haçlı donanmasını Preveze'de yenilgiye uğratarak Orta Akdeniz'de Osmanlı üstünlüğünü sağlamış oldu. Bunun ardından bizzat

İmparator V. Karl'ın da katıldığı İspanya donanmasının Cezayir seferi tam bir hezimetle sonuçlandı (1541).

Barbaros İspanyollar'a karşı, Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan Fransa ile ortak deniz harekâtı da gerçekleştirdi. Onun ölümünden (1546) sonra gelen beylerbeyileri Vehran dışında bütün Cezayir'e hâkim oldular. Batıda Tilimsân fethedildi, Sâlih Reis zamanında İspanyollar'a yardım eden Fas hâkiminin topraklarına girildi (1553) ve Bicâye ele geçirildi (1555). Hüseyin ve Kılıç Ali paşalar döneminde Fas'ın merkezine kadar ilerleme kaydedildi. Ayrıca İspanyollar'ın Hafsî Devleti'ne yardım etmesine rağmen bütün Konstantine eyaleti Türk hâkimiyeti altına alındı.

1830'a kadar süren Cezayir'deki Osmanlı-Türk hâkimiyeti idarî bakımdan beylerbeyiler devri (1518-1587), paşalar devri (1587-1659), ağalar devri (1659-1671) ve dayılar devri (1671-1830) olmak üzere dört ana döneme ayrılır.

Türk hâkimiyetindeki Cezayir, Kuzey Afrika'da Garp ocakları adı verilen bir sistemin parçasıydı. Bu ocak, nüfusu 1520.000'i geçmeyen askerî bir aristokrasiyi teşkil ediyordu ve bir kısmı Aydın, İzmir, Manisa, Muğla gibi Batı Anadolu yörelerinden getirilen, çeşitli sebeplerle toprağını terkeden ve "çiftbozan" adı verilen köylü sınıfından gemicilerdi. Bunlar ocağa kaydedildikten sonra karada veya gemilerde görevlendirilir, maaş verilir, yalnız kendi liderlerine tâbi olur, ağalığa kadar yükselebilirlerdi. Ancak kontrolleri oldukça zordu. Askerî sınıfın esas kısmını ise İstanbul'dan gönderilen yeniçeriler meydana getirir ve bunların başında bir ağa bulunurdu. Ayrıca Türkler'den ve "mehâzin" denilen yerli kabilelerden süvari birlikleri vardı. Mehâzin sınıfı hazır asker ve kervan koruyucusu olup vergilerin tahsilinden, vergi veren kabileleri itaat altında tutmaktan sorumluydu.

Garp ocakları genel olarak yarı bağımsız bir yönetime sahipti; beylerbeyi ya da vali padişaha tâbi olmakla beraber bağımsız hareket edebiliyordu. Cezayir ise Garp ocakları içinde en güç kontrol edilebilen eyaletti. Hükümetin ve valilerin hükmü askerlere geçmiyordu. Barbaros'un üvey oğlu Hasan Paşa (1544-1552) denizcilerin yardımıyla bir süre otorite sağlayabildi. Beylerbeyiler devrinin son valisi olan Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa zamanında (1568-1587) başlangıçta İstanbul ve Cezayir arasındaki bağlar güçlendiyse de daha sonra zayıfladı.

1587'den itibaren Cezayir İstanbul tarafından üç yıllığına tayin edilen paşalar devrine girdi. Bunların zamanında padişahın otoritesi kabul edilmekle beraber bu otorite etkisiz bir haldeydi. Valilerin görevi birtakım protokolleri yerine getirmek ve sarayda oturmaktan ibaret kaldı. Otorite kurmak isteyen valiler sürgün edildi veya öldürüldü. Yalnız Hızır Paşa 1592'de yeniçerileri sindirmeye muvaffak oldu. 1634'te Cezayir'de 20.000 civarında yeniçeri vardı. Denizciler sahillerde oturur, yeniçerilere karışmaz, ayrı bir ocak halinde denizcilikle meşgul olurlardı. Bu dönemde idarî mekanizma çok iyi organize edildi. Resmî kayıtlar, sultanın fermanları, yapılan antlaşmaların metinleri, kazanılan ganimet ve ödüllerle alınan vergilere dair kayıtlar devlet arşivlerinde titizlikle korundu.

1645'te Vezîriâzam Sâlih Paşa'nın kardeşi İbrâhim Paşa Cezayir beylerbeyi tayin edilince Sultan İbrâhim huzura gelen dayı kaptanları, beylerbeyine itaat etmedikleri takdirde "cümlesini kırmak"la tehdit etti. Fakat yine de bir şey değişmedi. Bundan sonra azledilen üç vali Cezayir'de nezâret altında tutuldu. 1659'da vali tayin edilen Ali Paşa Cezayir'de bütün yetkilerini kullanmak isteyince Halil Ağa onu maiyetiyle beraber bir kalyonla İzmir'e gönderdi; böylece ağalar devri başladı. Zamanın sadrazamı Köprülü Mehmed Paşa buna çok sinirlenerek geri dönen valiyi idam ettirdi. Cezayir ağasına da bir mektup göndererek artık vali gönderilmeyeceğini bildirdi. Bundan böyle Cezayir gemileri Osmanlı sahillerine yanaşmayacak, levent ve zahire alamayacaktı. Cezayir ağası bunun üzerine korkarak İzmir'e gelip af dilediyse de affedilmedi. Köprülü'nün ölümünden sonra Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa sadrazam olunca af çıkardı ve İsmâil Ağa'yı Cezayir valisi tayin etti. Ancak Cezayir ağaları, İsmâil Ağa'yı padişahın temsilcisi sayarak işlere karıştırmadılar. İstanbul da artık bu durumu kabullendi. Bu dönemde idareyi bırakmak istemeyen ağaların öldürülmesi âdet oldu.

Sonuncusu Ali Ağa (1664-1671) olmak üzere son dört yeniçeri ağası bu şekilde öldürüldü.

Bundan sonra Tunus'ta olduğu gibi denizciler duruma hâkim oldular ve dayılar devri başladı. Önce dayının meclis tarafından hayatı boyunca başta bulunmak şartıyla seçilmesi kararlaştırıldı. İlk dört dayıyı denizciler bu şekilde seçti, fakat daha sonra ocak ağırlığını koyarak dayıyı seçmeye başladı. Dayılar geniş yetkilere sahiptiler. Kendilerine ordu, donanma, vergi, asayiş, adliye işlerinde beş üyeden oluşan bir dayı divanı yardımcı olurdu; buna "dîvân-ı guzât" denirdi. Divan üyeleri, malî işlere bakan hazineci, ordu kumandanı olan ordugâh ağası, denizcilik işlerinden sorumlu vekilharç, beytülmâlci ve vergi tahsiline memur "hocatü'l-havl"den müteşekkildi. Divan kâtipliklerini dört divan hocası yapmaktaydı. Şer'î işler ise biri Hanefî, diğeri Mâlikî mezhebine mensup iki müftü tarafından yürütülmekteydi.

Cezayir idarî bakımdan dörde bölünmüştü. Cezayir şehrinin merkez olduğu ve doğrudan vali veya dayı tarafından yönetilen birinci bölgenin adı Dârüssultan'dı. Dayı "solak" adı verilen muhafızlar tarafından korunur ve Cezayir'de Cenîne Sarayı'nda otururdu. Dayıların memuriyet aidatı, konsolos ve sancak beyi aidatı, hediyeler, müsâdere ve para cezaları, esir ticareti ve korsanlardan alınan hisselerden önemli miktarda gelirleri vardı. Azledilen veya öldürülen dayıların mallarına el konurdu. Cezayir şehrinde ahali Türkler, Endülüslüler, yahudiler, hıristiyanlar, Araplar ve Berberîler'den meydana geliyordu ve bu dönemde toplam 60.000 kadar nüfus vardı. Arapça yaygın dil olmakla beraber resmî dil Türkçe idi. XVI. yüzyıl sonlarında Cezayir'i ziyaret eden Avrupalılar, çok güzel evleri, sayısız cami, hamam ve imaretleriyle, yiyecek ve içecek bolluğuyla masallardaki gibi bir Doğu şehrini tasvir ederler. Diğer üç bölge "beylik" adı altında sancaklar halinde yönetilmekteydi. Bunlar Doğu (merkezi Konstantin), Tittari (merkezi Medea) ve Batı (merkezi Maskara, 1792'den sonra Oran) sancaklarıydı. Sancaklar kāidlik ve şeyhliklere ayrılmaktaydı. Dayılar tarafından büyük yetkilerle tayin edilen beyler, sancaklarında güvenliği sağlamak ve vergileri toplamakla görevliydiler. Beylikler kabilelerin birleşmesiyle oluşan "vatan"lardan meydana geliyordu. Vatanları kaid, kabileleri şeyh yönetirdi. Beyler yıllık vergilerini baharda dayıya gönderirlerdi. Üç yılda bir ise vergiyi bizzat götürürlerdi. Bu

uygulama beylerin dayılar tarafından kontrol edilmesini, gerekirse cezalandırılmasını sağlardı. Beyler, Anadolu'dan gelen "yoldaş"larla beraber karargâhlarında

halktan ayrı yaşarlar, otoriteyi sürdürmek için kabileler arasındaki düşmanlıklardan faydalanırlardı. Şehir merkezlerinde Hanefî, kırsal kesimde ve kabileler arasında Mâlikî fıkhı uygulanırdı. Tarikatlar ve zâviyeler kırsal kesimde önemli bir sosyal ve siyasî etkinliğe sahipti.

Garp ocakları içinde en büyük donanmaya sahip olan Cezayir'de eyalet gelirlerinin büyük bir kısmı korsanlık yoluyla sağlanırdı. Akdeniz dışında da faaliyet gösteren korsanlar, Cebelitârık Boğazı'nı geçip Kanarya adaları, İngiltere, İrlanda, Hollanda, Danimarka, hatta İzlanda adasına kadar uzandılar. Bundan dolayı Osmanlı Devleti ile ticaret antlaşması bulunan Fransa, Cezayir dayısıyla deniz ticareti güvenliği için Marsilya'da 21 Mart 1629 tarihinde ayrıca bir antlaşma yapmak zorunda kaldı. Bunu yedi yıl sonra İngiltere ve Hollanda takip etti. Cezayir sefer sırasında Osmanlı donanmasına gemi gönderir, üç yılda bir padişaha hediyeler takdim eder, karşılığında da gemi, gemi levazımı, top ve barut gibi şeyler alırdı. XVIII. yüzyıla doğru Fransız ve İngiliz donanmalarının güçlenmesi ve Akdeniz'i kontrol altına alması dolayısıyla Cezayirliler'in korsanlık faaliyeti baltalandı. Bu durumda gelir kaynaklarını ve önemini yitiren Cezayir'de nüfus da azalmaya başladı. Yüzyılın ikinci yarısında donanma küçüldü, yeniçerilerin sayısı ise 20.000'lerden 5000'e kadar düştü. Denizcilik gelirlerinin azalması sebebiyle vergilerin arttırılması isyanlara sebep oldu. 1671'den sonra başa geçen yirmi sekiz dayının yarısı halk ve asker tarafından öldürüldü.

Mart 1710'da Bektaş Dayı bir yeniçerinin ailesine saldırdığı için katledildi, yerine Sökeli Ali Çavuş dayı oldu. 1711'de Sarkan İbrâhim Paşa Cezayir beylerbeyi tayin edilince Sökeli Ali Çavuş onun karaya çıkmasına izin vermeyerek İstanbul'a geri gönderdi. Ayrıca Sultan III. Ahmed'e de bir mektup yazarak valilikle dayılığın ayrı olmasının mahzurlarını anlattı ve bu iki makamın birleştirilmesini istedi. Sökeli Ali Çavuş'un bu isteği kabul edildi ve kendisine beylerbeyi rütbesi verilerek paşa oldu. Bundan sonra Cezayir'e yazılan fermanlarda "Cezayir beylerbeyi ve dayısı" hitap şekline yer verilerek iki görevin bir kişide olduğu resmen belirtildi.

Osmanlı hükümeti, Akdeniz'de faaliyette bulunan ve gerektiğinde donanmasıyla yardıma gelen Cezayir ocağına sıkı bir merkeziyetçilik yerine daha serbest bir yönetim uygulamaktaydı. Esasen Cezayir kendi iradesiyle Osmanlı Devleti'ne bağlanmış bir eyaletti. Bu sebeple hükümet Cezayir ocağına baskı yapmak yerine onu gazâya teşvik ediyordu. Buna rağmen Cezayir dayılarının valileri kabul etmeme ve diğer ocaklarla çatışmaya girme, Avrupa devletleriyle gerek kendilerinin gerekse Osmanlı Devleti'nin yaptığı antlaşmalara riayet etmeme gibi kural tanımaz hareketleri Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmaktaydı. Bu da Bâbıâli'nin dış siyasetini büyük ölçüde etkiliyordu. Bu sebeple 1718'de yapılan Pasarofça Antlaşması'yla Osmanlı Devleti Avusturya ile Garp ocakları arasında barış için güvence vermek zorunda kaldı. Bununla beraber Cezayir ocağı gemileri bir Avusturya ticaret gemisine el koydular. Bâbıâli zararın tazmini için Cezayir'e iki Avusturya temsilcisiyle birlikte elçiler gönderdi. Fakat Cezayir Valisi ve Dayısı Abdi Paşa ne fermanı ne de heyeti kabul etti. Tunus ve Trablusgarp ise fermana itaat ederek Avusturya ile antlaşma imzaladı (1725). Abdi Paşa isyankâr tavrı sebebiyle azledilerek yerine Arslan Mustafa Paşa vali tayin edildi. Ancak Abdi Paşa valinin gemiden karaya çıkmasına müsaade etmeyince katli için fetva verildi. Öte yandan Cezayir'deki resmî görevlilere Cezayir'in önemi, devlet yardımları, Osmanlı sahillerinden serbestçe harp levazımatı ve asker tedarik ettikleri hatırlatılarak itaat etmeleri istendi; aksi takdirde Osmanlı topraklarından faydalanmalarının yasaklanacağı, düşmanlarından korunmayacakları ve cezalandırılacakları bildirildi (1729). Buna bağlı olarak İskenderiye, Rodos, Lefkoşe, Trablusşam, Kandiye, Hanya gibi Osmanlı liman ve şehirlerine fermanlar yollanıp Cezayir gemilerine kesinlikle bir şey vermemeleri emredildi. Fakat Patrona Halil İsyanı, Vezîriâzam Damad İbrâhim Paşa'nın öldürülmesi ve III. Ahmed'in tahttan indirilmesi gibi olaylar Cezayirliler'i kurtardı. Cezayir halkının bir heyet göndermesi üzerine Aralık 1731 tarihli bir fermanla affedildiler.

Abdi Paşa'nın ölümünden sonra Cezayirliler kendi beylerbeyilerini seçmeye ve bunu hükümete tasdik ettirmeye başladılar. Dayılar ülkenin iç ve dış siyasetinde kısmen serbestti. Savaş açabiliyor ve barış yapabiliyorlardı. 1787'de İspanya'ya elçi olarak gönderilen Vâsıf Efendi İspanya Sefâretnâmesi'nde, elçilikle İspanya'da bulunduğu sıralarda

Cezayirliler'in önemli miktarda para ve hediyeler karşılığında İspanyollar ile barış yaptıklarından bahseder. Napolyon'un 1789'da Mısır'a saldırması, Cezayir'in de Osmanlı Devleti'nin baskısıyla Fransa'ya savaş ilân etmesine sebep oldu. 1578'de mercan avlamak, vergi vermek ve kale inşa etmemek şartlarıyla Fransızlar'ın kurmalarına izin verilen Annâbe (Bone) yakınlarındaki Bastion ticaret merkezi bu olay sonucu işgal edildi. Fransız ticaret merkezi ancak 1817'de geri verildi.

Cezayir denizcilikte önemini kaybederken 1798 yılında Fransızlar'a karşı Ebûkir deniz savaşını kazanan İngilizler, 1805'te de Trafalgar deniz savaşında Fransızlar'ı yenerek Akdeniz'in en güçlü donanmasına sahip olduklarını ispat ettiler. Fransa'da koalisyon savaşları sonucu Napolyon Bonapart tehlikesi ortadan kaldırılınca 1815'te yapılan Viyana Kongresi'nde İngiltere'nin isteğiyle korsanlığın kaldırılmasına karar verildi. İngiltere bu kararı uygulamayı üstlendi. Bu bahane ile Avrupa devletleriyle anlaşarak Cezayir'e Lord Exmont kumandasında bir donanma gönderdi (1816). Hollanda filosunun da katıldığı bu donanma Cezayir şehrini topa tuttu, gemileri batırdı. Bunun üzerine Cezayir dayısı İngiltere ve Hollanda ile anlaşmak zorunda kaldı. Ellerindeki hıristiyan esirleri teslim etmeyi ve savaş tazminatı ödemeyi kabul etti.

Cezayir'in bu zayıf durumu, Osmanlı Devleti'nin 1828-1829'da Rusya ile yaptığı savaşı kaybetmesi, Yunan isyanlarından dolayı İngiltere ve Rusya ile müttefik olması gibi sebepler, Fransa'yı Cezayir'i ele geçirmek üzere harekete geçirdi. Açık denizlerde eski gücünü kaybeden ve İngiltere karşısında gerileyen Fransa, Cezayir'i ele geçirmek suretiyle Batı Akdeniz'de sömürge sahibi olacağı gibi İngiltere'ye karşı da Akdeniz'de üstünlüğü ele geçirecek, Akdeniz ticaretinden daha büyük pay alacaktı.

Bu siyasî ortamda Cezayir dayısı olan İzmirli Hüseyin Paşa Fransa'nın bu emelini yerine getirmesine âdeta zemin hazırladı. Direktuvar dönemi Fransız hükümeti Bacri ve Busnak adlı iki Cezayirli yahudi tüccardan 5 milyon frank borç para ve bir miktar hububat almıştı. Fransa krallık idaresine geçince bu borcu

tanımakla beraber ödemeyi durdurdu. Bunun üzerine Dayı Hüseyin Paşa, kendisine borcu olan ve tebaası durumunda bulunan bu tüccarların hakkını

almak için harekete geçti ve bazı Fransız gemilerine el koydu. Bu şekilde iki ülke arasında fiilî gerginlik başladı. 29 Nisan 1827 günü Dayı Hüseyin Paşa, borçları tartıştığı Fransız konsolosu Pierre Deval'in yüzüne elindeki yelpaze ile vurunca bunu hakaret sayan Fransa ile Cezayir arasındaki ilişkiler kesildi ve düşmanlığa dönüştü. Bu olayı bahane eden Fransa önceden planladığı harekâtı başlatarak 16 Haziran 1827'de Cezayir'e savaş ilân etti ve büyük bir donanma ile Cezayir sahillerini abluka altına aldı. Ağustos ayında ise Osmanlı Devleti'ne durumu bildiren ve dayıyı cezalandırmak için izin isteyen bir nota verildi. O sırada Yunan isyanıyla uğraşmakta olan Bâbıâli, İngiltere'nin de isteğiyle arabulucu olarak Tâhir Paşa'yı Fransızlar tarafına gönderdi. Fransızlar Tâhir Paşa'nın gemisine el koyarak paşayı Toulon'a götürdüler. Bâbıâli, Cezayir'in Fransızlar'a karşı tek başına savaşabilecek kadar güçlü olduğunu düşünüyor ve savaşa fiilen karışmak istemiyordu. Esasen Cezayir'e kuvvet gönderme imkânı da yoktu. 20 Ekim 1827'de İngiliz, Fransız ve Rus ortak donanması Navarin'de Osmanlı donanmasını yaktı, Fransa Mora'ya asker çıkardı. Ertesi yıl Osmanlı-Rus savaşı başladı.

Fransa bu avantajlı durumuna rağmen Cezayir'i hemen işgal edemedi. 1830'a gelindiğinde ciddi bir iç bunalım yaşayan Fransa hükümeti, kamuoyunun dikkatini dışarı çekmek ve prestij kazanmak için 14 Haziran 1830 tarihinde Cezayir'e General Bourmont kumandasında büyük bir donanma ve 37.000 kişilik yeni bir kuvvet gönderdi. Bu takviye kuvvetiyle Fransızlar Cezayir'e çıktılar ve 5 Temmuz 1830 günü Cezayir şehrini işgal ettiler. Fransızlar'ın ilk işi, yerli ahaliyi daha kolay idare edebilecekleri düşüncesiyle Türk unsurları ihraç etmek oldu. Bununla beraber Cezayir'in bütününü ele geçirmeleri, Emîr Abdülkadir kumandasındaki direnişçilerin yenilmesine kadar sürdü (1847). Osmanlı hükümeti işgali protesto etmekle yetindi. 1847'de Fransız işgalini tanıyarak Cezayir üzerindeki haklarının sona erdiğini ilân etti.

Cezayir'de Türk hâkimiyeti devrinin iç teşkilâtlanma açısından "karanlık" bir dönem olduğu ve Türkler'in genelde idareleri altına aldıkları yerleri geliştirme düşüncesine sahip olmadıkları şeklinde bazı araştırmacıların ileri sürdükleri iddialar (bk. EI^2 [İng.], I, 367-370), Osmanlı arşiv kaynaklarının yeterince incelenmediğini veya konuya maksatlı yaklaşıldığını göstermektedir. Zira ırkçılığa dayanan ve kendi kültürünü empoze eden

Fransız sistemiyle mahallî kültürlerin gelişmesine yardımcı olan ve yönetimi altındaki bölgelere idarî özerklik tanıyan Osmanlı sisteminin karşılaştırılması halinde Türk devrinin ne ölçüde âdil olduğu açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Cezayir'in Türk döneminde en müreffeh ve medenî asırlarını yaşadığını eldeki kaynaklar göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 202-207; a.mlf., İspanya Sefâretnâmesi, Fâtih Millet Ktp., nr. 818, 630 / 2, vr. 13ª; E. Plantet, Correspondance des Deys d'Algér avec la Cour de France, Paris 1889; A. Semih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, I, 65-221; II, 1-115; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 363-372; III / 2, s. 293-305; IV / 2, s. 247-258; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 122-124; Ercüment Kuran, Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti (1827-1847), İstanbul 1957, s. 3-12; a.mlf., "Fransa'nın Cezâyir'e Tecâvüzü, 1827", TD, sy. 3 (1953), s. 56; Abdurrahman Çaycı, Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911), Erzurum 1970, tür.yer.; W. Spencer, Algiers in the Age of the Corsairs, Oklohama 1976; A. C. Hess, The Forgotten Frontier: A History of the 16 th Century Ibero - African Frontier, Chicago 1978; J. M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1980, s. 159-201; Feridun Emecen, "Kanuni Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XI, 348-355; Rıfat Uçarol, "Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan 1839'a Kadar Osmanlı İmparatorluğu", a.e., XI, 387-391; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1989-90, I-II, bk. İndeks; Zakia Zahra et Naıma Bouhamchouche, "L'Arrivée des Ottomans en Algérie", Studies on Ottoman Diplomatic Historiy V. (ed. Selim Deringil – Sinan Kuneralp), İstanbul 1990, s. 17-25; G. Yver, "Cezayir", İA, III, 136-139; TA, X, 302-305; M. Emerit – M. Colombe, "Algeria", EI² (İng.), I, 367-370; Şerafettin Turan, "Barbaros Hayreddin Paşa", DİA, V, 65-67.

Kemal Kahraman

4. Sömürge Dönemi.

Fransız kuvvetlerinin Cezayir'de yerleşmeleri ve ülkenin tamamında hâkimiyet kurmaları kolay olmadı. Hem yerli halk hem de Osmanlı kuvvetleri uzun süre işgalcilere karşı direndiler. Dayı Hüseyin Paşa'nın teslim olmasından sonra ülkenin batısındaki kabileler Emîr Abdülkādir'in etrafında toplanıp onu sultan ilân ederken (1832) doğuda da Kostantîne Emîri Ahmed Bey mücadeleyi bırakmadı. 1830 Temmuzunun sonlarına doğru Fransa'da Kral X. Charles idaresinin çökmesi işgal sürecinin durmasına sebep oldu. Daha sonra yeni kral L. Philippe ilk yıllardaki kararsız tutumunu bırakarak burayı ele geçirmeye karar verdi ve Fransız Kuzey Afrika Genel Valiliği'ni kurdu (22 Temmuz 1834). 1840 yılına kadar "sınırlı işgal" politikası takip eden ve yalnız başlıca şehirlerle iktidar noktalarını ele geçiren Fransa'nın hâkimiyeti ülkenin daha çok kıyı kesiminde görülüyordu. Buraya tayin edilen ilk genel vali Mareşal Kont B. Clausel, Ahmed Bey ve Emîr Abdülkādir'le mücadele ettiyse de pek başarı kazanamadı. 1835'te Emîr Abdülkadir'in merkezi Maasker'i ele geçiren Fransız kuvvetleri Kostantîne'de Ahmed Bey'in karşısında mağlûp oldular (1836) ve büyük kayıplar verdiler. Arkasından da Emîr Abdülkādir, General Bugeaud kumandasındaki Fransız kuvvetlerini yenilgiye uğratarak antlaşmaya zorladı. Böylece Emîr Abdülkādir'in ülkenin batısıyla güneyindeki hâkimiyetini ve silâhlanmasını kabul ve teyit eden Tâfnâ Antlaşması imzalandı (30 Mayıs 1837). Fakat bu antlaşmadan sonra Fransızlar batıdaki kuvvetlerini doğuya naklederek Ahmed Bey'in denetiminde bulunan Kostantîne şehrini ele geçirdiler (13 Ekim 1837).

1839'da Emîr Abdülkādir, Tâfnâ Antlaşması'na aykırı olarak ülkeye çok sayıda asker getiren Fransızlar'a karşı cihad ilân etti. Ancak savaşın yeniden başlaması üzerine genel valiliğe getirilmiş olan General Bugeaud'nun kumandasındaki

Fransız kuvvetleri Abdülkādir'in elinde bulunan şehirleri işgale yöneldiler ve dört yıl içinde Medye, Milyâne, Şerşâl, Bûgar, Tilimsân, Tagdempt, Maasker, Saîde ve Zimâle'yi ele geçirdiler. Emîr Abdülkādir Fas Sultanı Abdurrahman'a sığınarak onun yardımını sağladıysa da İssi Savaşı'nda

Fransızlar'a yenilen (14 Ağustos 1844) Fas sultanı imzaladığı Tanca Antlaşması'yla (10 Eylül 1844) Emîr Abdülkādir'e yardım etmemeyi ve onu topraklarında barındırmamayı kabul etmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Emîr Abdülkādir gerilla savaşı başlattı. Bu arada Muhammed b. Abdullah adlı mahallî bir idareci de halkı ayaklandırdı, fakat işgal kuvvetleri karşısında başarılı olamadı. Fransızlar isyanı bastırdılar ve Emîr Abdülkādir ile Muhammed b. Abdullah'ı teslim olmaya mecbur ettiler (23 Aralık 1847). Ardından Ahmed Bey de teslim alınınca (1848) ülkenin büyük bölümü Fransız kuvvetlerinin denetimi altına girmiş oldu. Bu savaşlarda pek çok köy yok edilirken binlerce kişi çatışmalar sırasında öldürüldü, birçok insan da açlıktan öldü. Dağlık Kabîliye (Bilâdü'l-kabâil) bölgesinin 1853, 1854 ve 1857'deki seferler sonunda işgal edilmesiyle Fransa'nın Cezayir'i işgal hareketi büyük ölçüde tamamlandı. Fakat zaman zaman özellikle zâviye şeyhleri liderliğindeki ayaklanmalar devam etti.

Fransızlar halkın mukavemetini kırmak için askerî, siyasî, dinî, kültürel, ekonomik her baskıyı deneyerek Cezayir'in İslâm - Arap kimliğini ortadan kaldırmayı hedefleyen planlar uyguladılar ve her şeyden önce Hıristiyanlığı yaymaya, Arapça'nın yerine Fransızca'yı hâkim dil haline getirmeye çalıştılar. Halka ait mülkleri tasfiye etmeye, vakıflara ve kendilerine mukavemet eden kabilelerin topraklarına el koymaya başladılar. Bunların yanı sıra ülkenin en güzel yerlerine Avrupalılar'ı yerleştirerek sömürge yerleşim birimleri oluşturmaya gayret ettiler. İlk sömürge birimleri Cezayir şehri çevresinde kuruldu ve Bûfârîk'te resmî sömürge teşkilâtı organize edildi (1836). Avrupa'dan gelen göçmenlere yerli kabilelerin ellerinden alınan araziler bedava dağıtıldığı için her geçen gün Avrupalı nüfusu artış gösterdi. 1841-1850 arasında 115.000 hektar arazi dışarıdan gelenlere dağıtıldı. 1847'de ülkedeki Avrupalılar'ın sayısı 104.000 iken 1872'de 245.000'e, 1911 yılında da 752.000'e yükseldi. Aynı şekilde ellerindeki arazinin miktarı da 1860'ta 365.000, 1930'da ise 2.345.000 hektarı buldu.

Fransızlar 1830-1870 yılları arasında Cezayir'i, "Arap Büroları" denilen teşkilâtın icra ettiği baskı ve zulüm esasına dayanan bir askerî idare ile yönettiler. 1848 Fransız anayasasına göre Cezayir sömürgesi üç eyalete ayrıldı ve Paris'ten tayin edilen bir genel vali tarafından idare edildi. Arap Büroları, ülkeyi kumandanların veya bizzat III. Napolyon'un yayımladığı ve eski Roma senatosunun kararlarına özenilerek "Sénatus consulte" diye

adlandırılan fermanlarla yönetmek ve bu arada mülkiyeti tanzim etmek, müslüman halk için uygulanacak kanunî çerçeveyi sınırlamakla görevliydi. Bu uygulamanın temel hedefi kabileciliği ortadan kaldırıp Cezayir toplumunu parçalamak, böylece Avrupalılar'ın ülke ekonomisine hükmetmelerine imkân hazırlamaktı.

1870'te sivil idareye geçirilen Cezayir Paris'teki İçişleri Bakanlığı'na bağlandı. Askerî idarenin kalkmasının ardından Muhammed el-Mukrânî'nin liderliğinde toplanan 200'e yakın kabile, hemen hemen ülkenin tamamına yayılan bir ayaklanma başlattı (1871). Özellikle Rahmâniyye tarikatı mensuplarının önemli rol oynadıkları bu isyan hareketi yer yer devam ederken 1881'de de Sîdî Şeyh liderliğindeki kabileler ayaklandılar. Sömürge yönetimi bu ayaklanmaları ancak 1884'te, uyguladığı kanlı yöntemlerle binlerce kişiyi öldürerek bastırabildi. Yargı organlarının ilga edildiği, temel hak ve hürriyetlerin ortadan kaldırıldığı ve "yerli kanunu" (code de l'indigénat) denilen zulüm kanunlarının uygulandığı bu dönem 1919'a kadar devam etti. Bu süre içinde Fransızlar Cezayir'de tabakalara ayrılmış bir toplum ve ikili bir ekonomi modeli meydana getirerek ülkedeki çoğu Fransız kökenli Avrupalılar'ın lehine gelişecek bir yapı oluşturmaya çalıştılar. Cezayir bütçesine kendi çıkarları doğrultusunda hükmederek maliye ile ilgili heyetleri baskı altına aldılar ve tam yetkili yeni belediyeler kurdular. Cezayirliler'in karşı karşıya kaldığı ekonomik sıkıntı ve özellikle ağır vergi yükü binlerce kişiyi yurdundan etmiş, ya doğrudan göçe ya da iş bulmak için Fransa'ya gitmeye mecbur bırakmıştır; bu maksatla yurt dışına gidenlerin sayısı 1954 yılında 212.064'e ulaşmış bulunuyordu.

Sömürge yönetiminin uyguladığı siyasî, ekonomik ve sosyal baskı politikası küçük bir iş birlikçi azınlığın dışında Cezayirliler'in büyük kısmını fakirleştirerek ikinci sınıf vatandaş haline getirmiş ve bu durum I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden itibaren sömürge yönetimine karşı Cezayir millî hareketinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Cezayirli milliyetçilerin siyasî taleplerini dile getirmeye başlamaları I. Dünya Savaşı sonrasına rastlar. Emîr Abdülkādir'in torunu Emîr Hâlid önderliğinde 1920 yılında kurulan Jeune Afrique adlı milliyetçi ve reformcu teşkilâtın başlıca hedefi haklar ve vazifeler konusunda eşitliğin sağlanması, ülkenin İslâmî kimliğinin korunması, yerli halka seçimlere katılma ve Fransız parlamentosuna temsilci gönderme hakkının tanınması idi. Bu teşkilât Emîr

Hâlid'in üç yıl sonra yurt dışına sürülmesi sebebiyle faaliyetlerinde başarılı olamadı ve dağıldı; fakat bağımsızlık ve eşitlik düşüncesinin gelişmesinde etkili oldu. Bunun ardından Fransa'daki Cezayirli işçilerin 1926'da Mesâlî el-Hâc'ın başkanlığında kurdukları Necmetü şimâli İfrîkıyye de (Etoile Nord Africaine) benzer siyasî taleplerin dile getirilmesinde önemli rol oynadı; ancak o da uzun ömürlü olamadı ve 1929 yılında kapatıldı. Aynı yıl onun yerine el-İttihâdü'l-vatanî li-müslimî şimâli İfrîkıyye (l'Union Nationale des Musulmanes Nord - Africaines)

adıyla başka bir teşkilât kuruldu. Bu teşkilât 1937'de Hizbü'ş-şa'bi'l-Cezâirî'ye (Parti populaire Algérien) dönüştü. Fakat temel amacı Cezayir'in tam bağımsızlığı olan bu parti de pek fazla bir etkinlik gösteremeden II. Dünya Savaşı sırasında dağıldı. Aynı yıllarda, Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in (1931) kurucusu ve başkanı Abdülhamîd b. Bâdîs güçlü bir millî kültür hareketi başlatarak Cezayir'de bir millet oluşturmak ve müslüman halkı Avrupalılar'la eşit haklara sahip kılmak için mücadele etti; ancak bu hareket de İbn Bâdîs'in 1940'ta vefatı üzerine sonuçsuz kaldı. Daha ılımlı bir çizgide yer alan Ferhad Abbas, II. Dünya Savaşı yıllarındaki gelişmelerde önemli rol oynadı. Müslümanlara Fransız vatandaşlık hakkının verilmesini savunan Ferhad Abbas, yirmi sekiz müslüman temsilciyle birlikte imzaladığı el-Beyânü'l-Cezâirî (Manifeste Algérien: Cezayir Bildirisi) ile Cezayir'deki müslümanların Avrupalı azınlıkla eşitliğini ve hürriyetlerinin güvence altına alınmasını istedi. 1946'da İttihâdü ensâri'l-beyâni'l-Cezâirî'yi (Union Pour la Défense du Manifeste Algérien) kuran Ferhad Abbas ülkesinde demokratik hakların gelişmesinde etkili oldu.

II. Dünya Savaşı'nda önemli rol oynayan Cezayir, 8 Kasım 1942'de İngiliz-Amerikan kuvvetlerinin Kuzey Afrika çıkarmasına sahne oldu ve Cezayir şehri Fransa geçici hükümetinin merkezi haline geldi. 3 Haziran 1943'te kurulan Fransız Millî Kurtuluş Komitesi'nin de (Comité de la Libératione Nationale Française) yerleştiği Cezayir şehri 1944 sonuna kadar Fransa'nın başşehirliğini yaptı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Cezayirliler'in durumunda ciddi iyileştirmelerin yapılmaması, ekonominin kötüye gitmesi ve savaş yıllarında halkta uyanan bağımsızlık eğilimlerinin şiddetle bastırılmak istenmesi, kurtuluş mücadelesinin yavaş yavaş su yüzüne çıkmasında etkili

oldu. Nazi Almanyası'nın yenilmesini ve savaşın bitmesini Cezayir'de sömürgeciliğin de sona ermesi yolunda bir merhale olarak gören milliyetçilerin 5 Ağustos 1945'teki törenlerde Cezayir bayrağı taşımaları üzerine Fransızlar'ın silâhlı müdahalede bulunmaları, binlerce kişinin (Fransızlar'a göre 15.000, Arap kaynaklarına göre 45.000) ölümüne ve aralarında Mesâlî el-Hâc gibi önderlerin de bulunduğu kitlelerin tutuklanmasına yol açtı. Hiçbir sömürge idaresinin göstermeye cesaret edemediği bu korkunç vahşet, Cezayirliler'in sömürgecilere olan güvenini tamamen ortadan kaldırdı ve ilişkilerin had safhada gerginleşmesine sebep oldu. Bu olaylardan sonra pek çok Cezayirli tutuklanırken siyasî örgütler de kapatıldı. Ferhad Abbas ve diğer ileri gelenlerce imzalanan bildiriye olumlu cevap verilmemesi, halkın eşitliği ve hürriyeti konusunda herhangi bir ilerleme kaydedilmemesi Cezayir millî hareketinin giderek gelişmesinde etkili rol oynadı. 20 Eylül 1947 tarihinde Fransa'nın Cezayir için kabul ettiği yeni statü çerçevesinde bazı iyileştirmeler yapılmakla birlikte genel valinin her şeye hâkim konumunun devam etmesi ve Cezayirli yerli halka fazla bir yetki verilmemesi, bağımsızlık isteklerinin daha da canlı hale gelmesine sebep oldu. Bu statü ile müslümanlara Fransız vatandaşı olma hakkının tanınması, onlar için bir iyileştirme değil birtakım bahanelerle daha kolay hapse atılmalarına imkân veren bir uygulama oldu. Savaştan sonra Fransa'nın sömürgelerini elde tutması amacıyla oluşturulan Fransız Birliği'ne (L'Union Française) alınan Cezayir'de müslümanların ve Avrupalılar'ın ayrı ayrı temsil edildikleri bir meclis kurulduysa da bu meclis halkın bağımsızlık ve hürriyet isteklerine cevap vermekten çok uzaktı. Kasım 1946'da, o yıl genel afla hapisten çıkan Mesâlî el-Hâc'ın önderliğinde Hareketü'l-intisâr li'l-hürriyyeti'd-dimukrâtıyye (Mouvement Pour le Triomphe des Libertés Démocratiques: MTLD) adıyla bir örgüt kuruldu. Hizbü'ş-şa'bi'l-Cezâirî'nin bir bakıma devamı niteliğinde olan bu örgütün bünyesinde bir de el-Munazzamatü'l-hâssa (Organisation Spéciale) adlı gizli bir birim teşkil edildi ve bu örgütte yer alan Hüseyin Âyt Ahmed, Ahmed b. Bellâ ve Muhammed Haydar gibi kişiler kurtuluş mücadelesinde önemli rol oynayan isimler oldular.

1948-1952 yılları ayaklanmaya hazırlık dönemi oldu. Fransa'nın kendi arzusuyla Cezayir'den vazgeçmeyeceğini anlayan toplumun bütün kesimleri düşmana karşı güçlerini birleştirdiler. Hareketü'l-intisâr, silâhlı mücadeleyi başlatmak amacıyla Mart 1954'te el-Munazzamatü'l-hâssa'yı

lağvederek Munazzamatü'l-lecneti's-sevriyyeti li'l-vahde ve'l-amel (Comité Revolutionnaire d'Unité et d'Action: CRUA) adıyla yeni bir gizli teşkilât kurdu. Bu teşkilât ülkeyi altı askerî vilâyete bölerek her birine buradaki ayaklanmayı ve mücadeleyi yürütecek birer kumandan tayin etti. Hazırlıkların tamamlanmasından sonra 1 Kasım 1954 tarihinde silâhlı mücadele başlatıldı. Avres ve Kabîliye'de başlayan ve ülkeyi bağımsızlığa götürecek olan silâhlı kurtuluş mücadelesi kısa zamanda bütün ülkeye yayıldı. Sömürgecilere karşı kurtuluş savaşı veren bütün birlikler Ceyşü tahrîri'l-vatanî (L'Armée de Libération Nationale: ALN) adını alırken Munazzamatü'l-lecneti's-sevriyyeti li'l-vahde ve'l-amel de bu mücadelenin siyasî örgütü haline gelerek Cezayir'deki bütün vatanseverlerin yer aldığı Cebhetü't-tahrîri'l-vatanî'ye (Front de Libération Nationale: FLN) dönüştü.

Fransa, bağımsızlıklarına kavuşmak amacıyla silâha sarılmış olan Cezayirliler'in ayaklanmasını bastırmak için barbarca bir kıyım politikasına yönelerek görülmemiş askerî tedbirler aldı. Olağan üstü durumun ilân edilmesinden (28 Ağustos 1955) sonra buraya yüz binlerce asker yığdı. Ayaklanmayı bastırmak için Fransız donanması, hava ve kara kuvvetleri seferber edildi. Hatta bir NATO birliği dahi bu iş için kullanıldı. Cezayir'e silâh ve yardım gelmesini önlemek amacıyla Batı Akdeniz'de korsanlığı andıran bazı tedbirleri yürürlüğe koymakta tereddüt etmeyen Fransa hava trafiğini de denetliyordu. Fransız kuvvetleri şehir merkezlerinde kısmen duruma hâkim olmakla birlikte taşrada pek başarı gösteremediler ve siyasî, idarî, sosyal alanlarda yeni düzenlemeler yapmaya mecbur kaldılar. Ne var ki artık Cezayir halkını bağımsızlık dışında hiçbir şey tatmin etmiyordu. Bütün Batı ülkeleri Fransa'ya destek verirken Arap ülkeleri ile Asya - Afrika devletleri Cezayirliler'in yanında yer aldı. Kurtuluş savaşı sürerken 19 Eylül 1958'de Kahire'de toplanan Cezayirliler'in ileri gelenleri bağımsız Cezayir Cumhuriyeti'ni ilân ederek Ferhad Abbas'ın başkanlığında bir geçici hükümet kurdular. Kurtuluşa kadar yurt dışında kalan geçici hükümet önce Kahire'de, sonra Tunus'ta faaliyetlerini sürdürdü. Geçici hükümeti başta Arap ülkelerinin tamamı olmak üzere Asya ve Afrika devletlerinin birçoğu ile Doğu bloku tanırken Batı'dan tanıyan çıkmadı. NATO üyesi tek müslüman devlet olan Türkiye de Cezayir Cumhuriyeti geçici hükümetini savaşın son anlarına kadar tanımamış ve bu politikasıyla Cezayir'deki kurtuluş savaşını resmen en son destekleyen devletlerden biri olmuştur.

Birleşmiş Milletler'deki Cezayir görüşmelerinde de genel hatlarıyla Fransa'nın

lehine bir tutum takınmıştır. Ancak Türkiye, o yıllarda Kıbrıs konusunda izlediği politika ile kendi içinde çelişmemek için bir taraftan resmen Batı'dan yana tutum takınırken bir yandan da Cezayir'e askerî yardım sağlamıştır. 17 Kasım 1957'de Libya üzerinden Cezayir'e bir şilep dolusu silâh gönderilmiş, ayrıca Türk kamuoyu da Cezayirliler'in yanında yer almıştır.

1958'de Fransa'da iktidara gelen General Charles de Gaulle, Cezayir'i elde tutabilmek için Cezayirliler'e bazı yeni haklar verdiyse de Ceyşü tahrîri'l-vatanî'yi mücadeleden vazgeçirmeyi başaramadı. 16 Eylül 1959'da yaptığı bir konuşmada ise Cezayirliler'e kendi geleceklerine karar verme hakkının tanınacağını açıklaması heyecan yarattı ve milliyetçilerin yetersiz buldukları karara ülkedeki Avrupa kökenliler karşı çıktılar. 1960 yılında milletlerarası câmiadaki gelişmeler Fransa'nın aleyhine, Cezayirliler'in ise lehine oldu. Afrika'daki sömürgelerin birbiri ardından bağımsızlıklarını kazandıkları bu ortam içerisinde Cezayir'i elde tutamayacağını anlayan Fransa, milliyetçi liderlerle görüşmeleri başlatmaya hazır olduğunu açıkladı (14 Haziran 1960). Fransa'nın Melun şehrinde yapılan (Temmuz 1960) ilk görüşmelerde bir sonuca varılamaması Cezayir'de tekrar gösterilere ve yeni olayların çıkmasına sebep oldu. Bir yıl kadar sonra (20 Mayıs 1961) Fransa görüşmelere yeniden başlamak zorunda kaldı ve önce Evianles - Bains'de, arkasından da Lugrin'de çok tartışmalı geçen toplantılar yapıldı. Bu arada Millî Kurtuluş Cephesi'nde (Cebhetü't-tahrîri'l-vatanî) anlaşmazlıklar baş gösterdi ve bir sonuç alınamadan dağılan Trablus toplantısından (Ağustos 1961) sonra geçici hükümetin başına sosyalist eğilimli Yûsuf b. Hadde getirildi. Fransızlar'la yapılan görüşmeler 1962 başında tekrar Evianles-Bains'e kaydı ve 18 Mart 1962'de antlaşma ile sona erdi; ertesi gün de taraflar arasında ateşkes yürürlüğe girdi. Evianles - Bains antlaşmalarına göre yapılacak referandumda halkın onaylaması şartıyla Fransa Cezayir'in bağımsızlığını tanıyacaktı ve Messü'l-Kebîr'deki deniz üssü hariç üç yıl içinde kuvvetlerini geri çekecekti. İki devlet arasındaki ekonomik ve kültürel ilişkiler devam edecek, Fransa Cezayir'e üç yıl süreyle ekonomik yardımda bulunacaktı. Antlaşma ile Cezayir'deki Avrupalılar'a üç yıl içerisinde isterlerse bu ülkenin vatandaşı olma hakkı veriliyor, ayrıca

kültürel ve dinî hakları da güvence altına alınıyordu.

Cezayir'deki Avrupalılar'ın "aşırılar" denilen önemli bir kısmı Evianles-Bains antlaşmalarını kabul etmeyerek yer yer ayaklanıp (23 Mart 1962) çeşitli olaylar çıkardılarsa da bir neticeye varamadılar; sonuçta Fransa'ya ve İspanya'ya kaçmak zorunda kaldılar. Birkaç ay içerisinde Cezayir'i terkeden Avrupalılar'ın sayısı yarım milyonu geçti. 1 Temmuz 1962 tarihinde yapılan referandumda halkın % 91'i bağımsızlık lehinde oy kullandı ve böylece Cezayir, 1 milyonu aşkın müslümanın hayatına mal olan millî mücadele sonunda yeni bir devlet olarak milletlerarası câmiaya katıldı.

Bağımsızlığın ilân edilmesi üzerine iktidarı devralan Cezayir Cumhuriyeti geçici hükümeti içinde kısa sürede bölünmeler ve özellikle Yûsuf b. Hadde ile Ahmed b. Bellâ taraftarları arasında çatışmalar baş gösterdi. 20 Eylül'de toplanan kurucu meclis ilk Cezayir hükümetinin başkanlığına, 1956 yılından beri tutuklu olup Evianles-Bains antlaşmaları ile serbest bırakılan Ahmed b. Bellâ'yı, Millî Kurtuluş Cephesi'nin başına M. Haydar'ı ve Savunma bakanlığına da Genelkurmay Başkanı Albay Hüvârî Bûmedyen'i getirdi (29 Eylül 1962).

İdarede ve çeşitli kuruluşlarda görevli Avrupalı uzman personelin ülkeden ayrılması fabrikalarla atölyelerin kapanmasına, idarî mekanizmanın ve ekonominin ciddi sarsıntı geçirmesine sebep oldu. Kasım 1962'de bütün siyasî partilerin kapatılması ve her türlü örgütün kendisine bağlanmasıyla yeni bir şekil kazanan Millî Kurtuluş Cephesi, Cezayir'in tek meşrû partisi ve etkin siyasî gücü hüviyetiyle bağımsızlık mücadelesinde olduğu gibi bağımsızlık sonrasında da son derece önemli roller üstlendi. 13 Ekim 1963 tarihinde yapılan referandumla yeni anayasa kabul edilirken Ahmed b. Bellâ da beş yıl için devlet başkanlığına seçildi. Bu anayasa ile kurulan tek partiye dayalı sosyalist sistem tabii kaynakları, ulaştırma vasıtalarını ve önemli ekonomik kuruluşları devletleştirmekle işe başladı. Fakat sekiz yıl devam eden ve 1 milyondan fazla insanın ölümüne, 500.000 Cezayirli'nin Tunus ve Fas'a sığınmasına, 2 milyona yakın nüfusun evsiz kalmasına, pek çok kamu binasının ve ekonomik kuruluşun yıkılmasına yol açan kurtuluş savaşının yaralarını sarma zorlukları yaşanırken Ekim 1963'te sınır anlaşmazlığı yüzünden Fas ile çatışmanın patlak vermesi, yönetimi hem

içeride hem dışarıda çok güç durumda bıraktı. Artan ekonomik ve sosyal meselelerin yanı sıra iktidarı elinde tutan grubun arasında bölünme meydana gelmesi, Ahmed b. Bellâ'nın Savunma Bakanı Bûmedyen tarafından askerî bir darbe ile görevden uzaklaştırılması sonucunu doğurdu (19 Haziran 1965).

Bûmedyen önce 1963 anayasasını yürürlükten kaldırarak meclisin çalışmalarını askıya aldı (10 Temmuz) ve böylece anayasasız bir dönem başlamış oldu. Ülkeyi yirmi altı üyeli bir devrim konseyi ile yöneten Bûmedyen 1967 yılında bir darbe teşebbüsünü bastırdıktan sonra ülkenin tek yöneticisi durumuna geldi ve rejimi de tam otoriter şekle soktu. Ekonomiyi sosyalist esaslar üzerine oturtmaya çalışan Bûmedyen 1971'de bir sosyalist devrim yaptı ve Fransa ile ilişkilerin bozulması pahasına petrol sanayiini millîleştirdi. Ardından tarım devrimi başlatarak özel mülkiyeti ve ticareti kollektifleştirmeye çalıştı; fakat bu devrim halk arasında huzursuzluklara yol açtı. Tam bir keyfî yönetim kuran Bûmedyen bürokratik engeller, tek parti sisteminin donukluğu, ekonomik reformların başarısızlığa uğraması, tarihin zorladığı halktan gelen bir istek olmasına rağmen Araplaştırma projesinin uygulanmasındaki yetersizlikler sebebiyle başarı kazanamadı. Özellikle dindar çevreler tarafından dile getirilen çeşitli taleplere başta kayıtsız kalan Bûmedyen daha sonra bunları dikkate almaya mecbur oldu. 19 Haziran 1975 tarihinde yaptığı konuşmada yeni meclis için seçimlerin yapılacağına söz verdi. 22 Kasım 1976'da yapılan referandumla başkanın yetkilerini daha da artıran yeni bir anayasanın kabul edilmesinden sonra kısa aralıklarla kumar yasaklandı, hafta tatili cuma gününe çevrildi ve ardından seçimler yapıldı. Fakat bu tavizler toplumda Bûmedyen yönetiminin başarısızlığını gizlemeye ve halkın memnuniyetsizliğini örtmeye yetmedi. Dindar kesim onun sosyalist ilkelere dayalı rejimine karşı çıkmaya devam etti. Sovyet blokuyla yakın ilişkiler kuran ve Bağlantısızlar Hareketi'nin başlıca liderlerinden biri haline gelen Bûmedyen 27 Aralık 1978 günü öldü.

Devlet başkanlığına 7 Şubat 1979 tarihinde Şadlî b. Cedîd seçildi. Ülkenin içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal meseleleri halletmeye çalışan Şadlî b. Cedîd'e

petrol fiyatlarının yükselmesi yardım ettiyse de güçlükleri aşması mümkün olmadı. Özellikle 1986'dan itibaren giderek büyüyen ekonomik sıkıntıyı parti ve bürokratik düzenlemeler yoluyla çözmek istedi; fakat bu çabalar sosyal, ekonomik ve kültürel yıkımlara yol açtı. Esasında Bûmedyen'in çizgisini sürdürmek isteyen Şadlî b. Cedîd, iktidarının ilk yıllarında 1980'lerin başından itibaren hızlanan İslâmî akımlar karşısında tarafsız kalmakla birlikte 1982'de dindar muhalefeti ezmeye yöneldi ve önde gelenleri tutuklatarak harekete karşı baskı politikası uygulamaya başladı. Fakat bu durum Ekim 1988'de ülkenin büyük şehirlerinde halkın ayaklanmasına ve çıkan çatışmalarda yüzlerce kişinin ölmesine sebep oldu. Bu olaylar üzerine Şadlî b. Cedîd muhalefete büyük tavizler vermek zorunda kaldı ve öncelikle o güne kadar yürürlükte olan tek parti rejimine ve sosyalist ekonomiye son verdi. Ardından 1989 yılında bir dizi ekonomik ve siyasî reform yapıldı. 23 Şubat'ta sosyalizme ilişkin ifadelerden arındırılan ve siyasî çoğulculuğu öngören yeni anayasa, 2 Temmuz'da da çok partililiğe izin veren yeni siyasî örgütlenme kanunu ile seçim kanunu kabul edildi. Yeni kanunla din ve dil temeline dayalı programlara sahip partilerin kurulması yasaklanırken seçim kanunuyla da seçim bölgelerine % 10'luk bir baraj getirildi.

Çok partili hayata geçişi sağlayan kanunların kabulünden sonra ülkede çok sayıda siyasî parti doğmaya başladı ve Eylül 1989'da yapılacak olan mahallî seçimler Haziran 1990'a ertelendi. Şeriata dayalı bir İslâm devleti kurmayı amaçlayan Abbâs Medenî ve Ali Belhâc'ın önderlik ettiği İslâmî hareket, İslâmî Selâmet Cephesi (el-Cebhetü'l-İslâmiyye li'l-inkāz; Front Islamique du Salut: FIS) adı altında bir parti ile siyasî hayata katıldı. 1980'den beri ülke dışında bulunan Ahmed b. Bellâ ve Âyt Ahmed gibi eski siyasî liderlerin Cezayir'e dönmelerine izin verilmesiyle demokratikleşme yolunda önemli adımlar atıldı. 12 Haziran 1990 tarihinde ilk defa birden çok siyasî partinin katıldığı belediye ve il genel meclisi seçimleri yapıldı. Bazı partilerin hükümetin tavrını protesto etmek için katılmadıkları bu seçimlerde İslâmî Selâmet Cephesi oyların % 56'sını alarak büyük bir zafer kazandı ve kırk iki ilden yirmi sekizinin yönetimini elde etti. İslâmî Selâmet Cephesi'nin bu beklenmedik zaferi 1962'den beri iktidarı tek başına elinde tutan Millî Kurtuluş Cephesi içinde bölünmelere yol açarken Batı kamuoyunda da büyük bir şaşkınlığa sebep oldu. Mahallî seçimlerin ardından İslâmî Selâmet Cephesi lideri Abbâs Medenî, millî meclisin derhal

feshedilerek genel seçimlerin bir an önce yapılmasını istedi. Şadlî b. Cedîd önce muhalefetin bu isteklerine kayıtsız kaldıysa da çeşitli huzursuzlukların baş göstermesi üzerine genel seçimlerin 27 Haziran 1991 tarihinde yapılacağını açıkladı. Ancak ülkede giderek kötüleşen ekonomik ve sosyal şartlar altında iktidardaki Millî Kurtuluş Cephesi'nin seçimleri kaybedeceğine ve İslâmî Selâmet Cephesi'nin kazanacağına kesin gözüyle bakılırken genel seçimlerden bir ay önce, hükümetin baskılarını protesto etmek ve Şadlî b. Cedîd'in istifasını istemek amacıyla muhalefetin başlattığı genel grev ülkede büyük karışıklıklara yol açtı ve Batı'nın da desteğiyle duruma el koyan ordu seçimleri bilinmeyen bir tarihe ertelerken İslâmî Selâmet Cephesi'nin liderlerini tutukladı ve böylece ülkedeki demokratikleşme süreci ağır bir darbe aldı. Ülkede giderek daha da kötüleşen ekonomik ve sosyal şartların iyileştirilmesi için hiçbir önemli başarı gösteremeyen yönetim, muhalefetten gelen isteklere daha fazla kaygısız kalamayarak 26 Aralık 1991'de, ülke tarihinde ilk defa çok sayıda siyasî partinin katılımıyla genel seçimlerin birinci turunun yapılması kararını aldı. İktidardaki Millî Kurtuluş Cephesi, Âyt Ahmed'in liderliğindeki Sosyalist Güçler Cephesi (Front de Forces Socialistes) ve Abdülkādir Hasenî başkanlığındaki İslâmî Selâmet Cephesi'nin yanı sıra çok sayıda başka küçük partinin de katılmasıyla yapılan genel seçimlerin birinci turunda İslâmî Selâmet Cephesi büyük bir başarı göstererek oyların çoğunu aldı. Otuz yıldan beri iktidarda bulunan Millî Kurtuluş Cephesi'nin hiçbir varlık gösterememesi Batı'da büyük şaşkınlık yaratırken Sosyalist Güçler Cephesi bazı bölgelerde mevziî başarılar kazandı.

Seçimlerin birinci turundan İslâmî Selâmet Cephesi'nin zaferle çıkması ve 16 Ocak 1992'de yapılacak ikinci tur seçimler sonunda iktidarı ele almasının kesinlik kazanması, Cezayir'de Batı yanlısı laik çevrelerde ve Batı'da ciddi bir endişeye sebep oldu. Bu arada ikinci tur seçimlerin yapılıp yapılmayacağı tartışılmaya başlandı. Seçimlere dört gün kala Cumhurbaşkanı Şadlî b. Cedîd istifa etti ve yetkilerini yeni oluşturulan yüksek devlet komitesi üstlendi. Komitenin başkanlığına yirmi sekiz yıldır yurt dışında bulunan Muhammed Bûdıyâf getirildi. Bûdıyâf'ın başkanlığındaki yüksek devlet komitesi olağan üstü hal ilân ederek seçimleri iptal etti ve İslâmî Selâmet Cephesi taraftarlarını tutuklatmaya başladı. Abdülkadir Hasenî'nin de aralarında bulunduğu binlerce tutuklunun Sahrâ'daki toplama kamplarına kapatıldığı ve burada çok kötü

şartlarda bulunduğu haberleri alınmaktadır. Camilerde siyaset yapılmasını yasaklayan yüksek devlet komitesi, buralardaki İslâmî Selâmet Cephesi yanlısı imamların görevlerine son vererek kendi taraftarlarını görevlendirdi. Camilerin askerî kontrol altına alınmasını protesto eden halkın camilere gitmediği gözlendi. Diğer taraftan yüksek devlet komitesinin uygulamalarına ve seçimleri iptal etmesine karşı çıkan İslâmî Selâmet Cephesi yanlılarıyla hükümet kuvvetleri arasında ülkenin çeşitli şehirlerinde meydana gelen çatışmalarda 100'den fazla kişi hayatını kaybederken yüzlercesi de yaralandı. Cezayir'de açıkça İslâmî Selâmet Cephesi'ne karşı düzenlenmiş olduğu anlaşılan bu komplolara ne Batı ülkeleri ne de diğer İslâm ülkeleri yöneticileri bir tepki gösterdi. Sadece bazı İslâm ülkelerindeki birtakım cemaatler bu olayları protesto ederken Batı ülkelerinin Cezayir'deki demokratikleşme hareketi karşısında takındıkları tavrın bir çifte standart olduğu herkesçe görüldü.

Seçimlerdeki başarısızlığı sebebiyle Millî Kurtuluş Cephesi'nin yönetim kurulu istifa ederken yüksek devlet komitesi İslâmî Selâmet Cephesi'ni Mart 1992'de kapattığını açıkladı. Sahrâ'daki kamplarda tutuklu bulunanlardan bazısı serbest bırakılırken İslâmî Selamet Cephesi'nin ileri gelenleri idam talebiyle yargılanmaya başlandı (Haziran 1992). 16 Ocak 1992'den bu yana yüksek devlet komitesi başkanlığını yürüten M. Bûdıyâf'ın 29 Haziran 1992 tarihinde Annâbe şehrinde bir konuşma sırasında koruma subaylarından biri tarafından öldürülmesi ülkede siyasî istikrarsızlığı ve belirsizliği artıran temel gelişmelerden biri oldu. Kısa süren görevi sırasında devlet içindeki yolsuzluklara karşı yürüttüğü mücadelede hayatından olduğu öne sürülen Bûdıyâf'ın yerine, yüksek devlet komitesi üyesi Ali Kâfî başkanlığa getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

C. Th. Stanford, About Algeria, London 1912, s. 122-147; Ercüment Kuran, Cezayir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti (1827-1847), İstanbul 1957; De L'ALN à L'ANP, Alger 1974; Türkkaya Ataöv,

Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 142-170; Algeria A Country Study (ed. H. D. Nelson), Washington 1978, s. 27-69; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1980, s. 236-258, 316-341; Hocine Aït Ahmed, Mémories d'un Combattant L'Esprit d'in dependance 1942-1952, Paris 1983; Bessâm el-Aselî, el-Mücâhidûne'l-Cezâiriyyûn, Beyrut 1986; Rachid Tlemcani, State and Revolution in Algeria, Colorado 1986; N. C. Chatterji, History of Modern Middle East, New Delhi 1987, s. 182-199, 271-274, 511-518; "Algeria", The Middle East and Nord Africa 1988, London 1987, s. 269-278; "Algerie", Le Grand Robert des noms prapres, Paris 1987, I, 70-74; D.-M. Frémy, Quid 1991, Paris 1991, s. 866-871; A. Martel, "Note Sur L'Historiagraphie de L'Insurrection Algerienne de 1871", Les Cahiers de Tunisie, XXIV / 93-94 (1976), s. 69-84; "Algeria, Subjugation and Resistance", Arabia, sy. 7, London 1982, s. 8-19; H. Roberts, "Radikal İslamcılık ve Cezayir", Dünya ve İslam, sy. 1, İstanbul 1990, s. 65-92; Muhammed Amireş, "Cezayir'de İslamî Kurtuluş Cephesi (FIS) (1988-1991)", a.e., sy. 9 (1991), s. 75-84.

Davut Dursun

III. KÜLTÜR VE MEDENİYET

1. Dinî Hayat, Mezhepler, Tasavvuf ve Tarikatlar. Cezayir'in eski sakinleri (Berberîler) bazı tabiat varlıklarıyla öküz, keçi gibi bir kısım hayvanları kutsallaştırmışlar, onları ilâhî semboller kabul etmişler ve onlara kurbanlar kesmişlerdir. Milâttan önce 2000'li yılların sonunda Fenikeliler'in gelmesiyle onların dinî inançları yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra Filistin'den Afrika'ya doğru başlayan ilk göçlerle birlikte (m.ö. yaklaşık 588 yılında) Yahudilik ortaya çıktı. Yahudilik İslâm fetihleri başlayıncaya kadar bazı cemaatlere münhasır kaldı ve halk arasında daha çok putperestlik yaygınlaştı. I ve II. yüzyıllarda ise Hıristiyanlık yayılmaya başladı. Bununla birlikte Hıristiyanlık Cezayir'de, Romalılar döneminin sonlarından itibaren ve Vandallar'la Bizanslılar dönemlerinde, V - VII. yüzyıllarda mezhep savaşları sebebiyle, özellikle teslîs akîdesini reddeden Arius mezhebinin yayılmasıyla parçalanmaya devam etmiştir.

İslâm fetihleriyle birlikte o güne kadar putperest olarak kalmış birçok Berberî kabilesi İslâmiyet'e girdi ve aralarında Hâricî mezhebi yayıldı (670-750). Bu durum, Tâhert'i kendilerine merkez yapan Rüstemîler Devleti (777-909) hâkimiyeti altındaki bölgelerde İbâzıyye'nin yerleşmesine sebep oldu. Ağlebîler'le (800-909) olan mücadeleleri ve ardından Şiî - Fâtımî Devleti'nin (909-1171) kurulması ile İbâzıyye mezhebinin yayılması engellendi.

Diğer taraftan Ağlebîler döneminde İmam Sahnûn (ö. 240/855) ve öğrencilerinin gayretleriyle Mâlikî mezhebi yayıldı; Mu'tezile, Hanefî, Zâhirî ve Şâfiî mezheplerine karşı üstünlük sağlayarak bölgeye yerleşti. Mâlikî fakihlerinin nüfuzu XI. yüzyılın başlarından itibaren Hammâdîler ve Murâbıtlar döneminde oldukça güçlendi. Muvahhidler tarafından yürütülen ıslahat ve mehdîlik hareketi de Mâlikîler'in nüfuzunu etkilememiştir.

Fakihlerin gösterdikleri gayretlerin ve Endülüs'ten gelen âlimlerin Cezayir şehirlerinde yerleşmelerinin halk arasında dinî şuurun yaygınlaşmasında çok önemli etkileri vardır. Sahil kesimlerinin hıristiyan tehdidi altında bulunmasının ve Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî döneminde (1130-1163) hıristiyan ve yahudi cemaatlerin İslâm'a girmesinin de Cezayir İslâm birliğinin tamamlanmasında rolü olmuştur.

Dinî şuurun çok güçlü olduğu bu şartlar altında tasavvuf hareketi başlamış, şehir ve köylerde yayılmıştır. Bu hareketin başında büyük velî Ebû Medyen Şuayb bulunmaktadır (VI / XII. yüzyıl). Daha sonra zâviyeler (tekkeler) şeklinde kurumlaşan bu hareket özellikle köy halkının mânevî, sosyal ve ekonomik ihtiyacını karşılamıştır. Bu bölgelerde merkezî otorite zayıf olduğundan XV. yüzyılın sonlarında zâviyelerdeki şeyhlerin nüfuzu çok arttı. Sahil kesiminde İspanyollar'a karşı durmak ve kendilerini tehdit eden Hıristiyanlık tehlikesi karşısında kurtarıcı gözüyle baktıkları Türk idarecilerini desteklemek için halk onların etrafında toplandı. Bu sırada şehirlerde dinî hizmetler Mâlikî mezhebi mensuplarının yetkisi ve sorumluluğu altında idi. Bu mezhebe mensup âlimler ibadet, eğitim ve yargı ile ilgili bütün faaliyetleri yürütüyorlardı. Cezayir'de Türk hâkimiyetiyle beraber Hanefî mezhebinin güçlenmesiyle birçok hayır kurumu ve bunların gelirleri, Hanefî mescidlerine ait vakıflar Hanefî müftüler tarafından idare

edilmeye başlandı. Halkın Mâlikî olan büyük çoğunluğunun dinî işlerine ise yine Mâlikî müftüler bakıyordu. Yargı ve fetva işleri de Mâlikî müftülere bırakılmıştı.

Tarikat şeyhlerinin nüfuzunun artmasıyla birlikte özellikle dağlık ve çöl bölgelerinde zâviyeler faaliyet göstermeye başlamış, bu sayede halk Kur'an okumayı, Arapça dil bilgisinin bazı esaslarını ve fıkhî bilgileri öğrenmiştir. Bu durum zâviyelerin dinî ilimlerin okutulduğu kurumlar haline dönüşmesine yol açmış, bu kurumlar ise dinî hayatla ruhî hayatı bir arada yürütmüşlerdir.

Tarikatların önemi ve yayılma gücü müridlerinin sayısıyla ölçülürdü.

Müridlerin şeyhlere hediyeler takdim etme geleneği, zamanla bazı tarikat mensupları arasında çeşitli bid'atların ortaya çıkmasına ve ahlâka aykırı bazı davranışların hoşgörü ile karşılanmasına sebep olmuştur. Bazı tarikat mensupları, özellikle Fransız işgalinden (1830) sonra işi Fransız işgal idaresine yaranma, onlarla iş birliği yapma ve ıslahatçı fikirlere karşı çıkma noktasına kadar götürmüşlerdir. Ancak başta İmam Abdülhamîd b. Bâdîs, Tayyib el-Ukbî ve Beşîr el-İbrâhimî olmak üzere bütün ıslahatçılar onlara karşı çıkmışlardır.

Cezayir'de Osmanlı döneminin sonlarında ve Fransız işgali sırasında yirmiden fazla tarikat vardı. 1897'de Fransızlar, 349 zâviyeye bağlı 293.468 tarikat mensubunun bulunduğunu belirtmişlerdir. Daha çok Batı Cezayir'de yayılmış olan tarikatların bazıları şöyle sıralanabilir: 1. Kādiriyye. Batı Cezayir'deki Arap kabileleri arasında büyük bir nüfuza sahipti. Emîr Abdülkādir de aynı tarikata bağlıydı. 2. Derkāviyye. Mevlâ el-Arabî ed-Derkāvî (ö. 1823) tarafından kurulmuş olup Batı Cezayir'de yayılması, Türkler'e karşı mücadelesiyle tanınan Derkāvî'nin halifesi Abdülkādir b. Şerîf vasıtasıyla olmuştur. 3. Ticâniyye. Şeyh Ahmed et-Ticânî (ö. 1805) tarafından kurulmuş ve daha çok Sahrâ ve Sudan bölgelerinde yayılmıştır. 4. Tayyibiyye. Tayyib el-Vezzânî'nin (ö. 1668) kurduğu tarikat Vehran'ın bazı bölgelerinde nüfuz kazanmıştır. 5. Aleviyye. Müsteganim'de Şeyh Ahmed el-Alevî tarafından 1910 yılında kurulmuştur. Modern metotlarla faaliyet gösteren bir tarikat olup mensupları faaliyetlerini yayımladıkları el-Belâğu'l-Cezâ'irî adlı gazetede tanıtmışlardır.

Orta ve Doğu Cezayir'deki tarikatların başında ise Rahmâniyye gelmektedir. Bu tarikat Sîdî Muhammed b. Abdurrahman el-Kaştûlî (ö. 1794) tarafından kurulmuş olup özellikle dağlık bölgelerde yayılmıştır. Türk yöneticilerle iş birliği yapan tarikat 1851'den itibaren Fransız işgalcilerine karşı çıkmış, ancak Şeyh Haddâd'ın başında bulunduğu cihad hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine (1871) Fransız yönetimiyle iyi ilişkiler içine girmiştir.

Bunun dışında mahallî bir nüfuza sahip olan Îseviyye, Ammâriyye, Hansâliyye ve Senûsiyye tarikatlarını da zikretmek gerekir. Bu arada daha az nüfuzlu tarikatlar da vardı ki Kerzâziyye, Şeyhiyye, Zeyyâniyye, Arûsiyye, Nâsıriyye, Şa'biyye, Yûsufiyye, Medyeniyye ve Derdîriyye bunlar arasında yer almaktadır.

Dinî meseleler karşısındaki duyarlılık ve özellikle Ortadoğu'daki diğer İslâm ülkeleriyle gelişen kültürel münasebetler, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Cezayir'de bir ıslahat hareketinin doğmasına yol açmıştır. Söz konusu hareketin başında Abdülkādir el-Meccâvî (ö. 1914), Abdülhalîm b. Semâye (ö. 1933) ve İbnü'l-Mevhûb (ö. 1939) bulunmaktaydı. Bu hareket Abdülhamîd b. Bâdîs'in (ö. 1940) çalışmaları ve 1931'de kurulan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîne'l-Cezâiriyyîn ile daha çok gelişmiştir. Islahat hareketi, millî ve İslâmî öğretimin yaygınlaştırılması, sömürgeci güçlerle iş birliği yapan ve aynı zamanda halkı gerçek İslâm prensiplerinden uzaklaştıran tarikatçılarla mücadeleyi gaye edinmiştir. Bu hareket, Cezayir bağımsızlık mücadelesi (1954-1962) için de uygun bir zemin oluşmasında etkili olmuştur.

Bağımsızlığın elde edilmesinden sonra sosyalist - laik anlayış dinin toplum hayatındaki etkisini sınırlandırmıştır. Cem'iyyetü'l-ulemâ'nın ortadan kalkması, tarikat faaliyetlerine de son verilmiş olması Cezayir toplumunu ruhî ve fikrî bir boşluğa sürüklemiş, bu durum 1960'lı yıllarda Mâlik b. Nebî'nin (ö. 1973) yazılarıyla öncülük ettiği yeni bir İslâmî hareketin ortaya çıkmasını çabuklaştırmıştır. 1970'li ve 1980'li yıllarda büyük bir baskı altında gelişen bu hareket, Cezayir toplumundan büyük kalabalıkları bünyesine çekmeyi başardı. Daha sonra bu kalabalıklar mevcut yönetime karşı bir güç oluşturdular ve 1988 Ekim olaylarından sonra yönetim

tarafından tanınan birer siyasî teşkilât olarak ortaya çıktılar. Söz konusu teşkilâtların başında İslâmî Selâmet Cephesi yer almakta, başında da Abbas Medenî bulunmaktaydı. Diğer teşkilâtlar ise Hareketü'l-müctemai'l-İslâmiyye ile Hareketü'n-nehdati'l-İslâmiyye'dir.

2. Edebiyat. Cezayir'de İslâm'dan önce çoğu Latince birçok edebî eser ortaya konulmuştur. O dönemdeki edebiyatçıların en meşhurları II. Juba, Fronton, Aputé Saint Augustin'dir.

İslâmî dönemde kaleme alınan eserlerin ise çoğu dinî ilimler ve dille ilgilidir. Şiir, biyografi ve tarih en çok uğraşılan alanlar olmuştur. VIII - XIV. yüzyıllarda şiirde Bekir b. Hammâd, İbn Hânî, İbn Reşîķ el-Kayrevânî, İbn Muhriz, Vehrânî, İbn Hamîs el-Hacrî ve Şerîf Tilimsânî; biyografi ve tarihte Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî, İbn Hammâd es-Sanhâcî, Ahmed b. Ahmed el-Gubrînî ve İbn Kunfüz; fıkıh ve dil alanında ise Fakīh el-Vercelânî, Ebû Hâmid es-Sagīr, Ebû Mu'tî ez-Zevâvî, Abdüsselâm ez-Zevâvî ve İbn Merzûk el-Hatîb gibi meşhur simalar yetişmiştir. XV. yüzyıldan itibaren edebî eserlerde taklitçilik başlamış ve bu eserlerin çoğu dinî konularda şerh ve hâşiye yazmaktan ya da tarihî kayıtlardan ibaret kalmıştır. Bu dönemde yetişen meşhur edip ve bilginlerden bazıları şöyle sıralanabilir: Ahmed b. Mahlûf, Ebü'l-Fazl el-Mişdâlî, Abdurrahman es-Seâlîbî, İbn Abdülkerîm el-Megīlî es-Sünûsî, Ahmed el-Venşerîsî, Abdurrahman el-Ahdarî, Ebû Mehdî Îsâ, Ahmed b. Kāsım el-Bûnî, Abdülazîz es-Semînî, Tenesî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, İbn Meryem el-Medyûnî, Abdülkerîm b. Fekkûn, Hüseyin el-Vertalânî, İbn Ammâr el-Cezâirî, Abdürrezzâk b. Hammâdûş, Ebû Râs en-Nâsırî, İbn Sahnûn er-Râşidî ve Hamdân Hoca.

Cezayir edebiyatı XX. yüzyılın başında hem şekil hem de muhteva yönünden

yenilenmiş, seviyesi yükselmiş ve konuları çeşitlenmiştir. Araştırma ve edisyon kritikte Muhammed b. Ebû Şeneb; biyografide Ebü'l-Kāsım el-Hifnâvî; şiirde Muhammed el-Îd Âl-i Halîfe, Müfdî Zekeriyyâ ve Ramazan Hammûd; hitabet ve fıkra yazarlığında İbn Bâdîs, Muhammed Beşîr el-İbrâhimî, Sâdık Dendân, Ömer b. Kaddûr, Saîd ez-Zâhirî, Emîn el-Amûdî; tarihte Şeyh Mübârek el-Mîlî, Ahmed Tevfîk elMedenî, Ali Dübûz,

Abdurrahman el-Ceylâlî ve fıkıhta Şeyh Ettafeyyiş bu dönemin tanınmış simalarıdır.

Fransız eğitimi Fransızca yazılan bir Cezayir edebiyatı türü ortaya çıkarmıştır ki bunun en önemli özelliği derin bir duygusallığa sahip oluşudur. Ancak bu edebiyat orijinallikten uzak kalmış ve toplum üzerinde etkili olmamıştır. Daha çok hikâye ve roman tarzında kendini gösteren bu akımın öncüleri Mevlûd Ma‘merî, Muhammed Dîb, Kâtib Yâsîn, Mâlik Haddâd, Asiyâ Cebbâr ve Reşîd Meymûnî'dir.

3. Mimari. Eskiçağ'da mimaride Roma üslûbu hâkimdi. Bu dönemde yapılan zafer takları, mâbedler, tiyatrolar, çarşılar, hamamlar, surlar ve kiliseler mimaride ne kadar ileri gidildiğini göstermektedir.

İslâmî devirde ise İslâmî şehir üslûbu ağırlık kazanmıştır. Bu üslûbun belli başlı özellikleri, sokaklarının kıvrımlı olması ve binaların iç içe girmesidir. Cami, saray, han vb. yapılarda da gözlenen bu gelişme VIII-X. yüzyıllarda Tubne şehrinin tamiri, Tâhert, Sedrâte, Muhammediye (Mesîle), Kal‘atü Benî Hammâd şehirleri ile Vâdî Mîzâb'daki (Mzab) yerleşim merkezlerinin kurulmasıyla büyük ilerleme kaydetmiştir. İslâmî üslûp XI. yüzyılda Bicâye, Tenes, Vehran, Huneyn şehirlerinin kuruluşu, Cezayir, Tilimsân ve Konstantin'in gelişmesinde görülen Endülüs tesiriyle iyice kök salmıştır.

Kal‘atü Benî Hammâd, Bicâye ve Tilimsân'da mahallî geleneklerle Doğu Endülüs mimarisinin kaynaşması sonucunda ortaya çıkan İslâmî mimarinin en güzel örnekleri yer almaktadır. Kal‘atü Benî Hammâd'da Kasrü'l-Menâr, Bicâye'de Kasru Emîmûn ve Kasrü'n-Necm, Tilimsân'da el-Ubbâd, Sîdî el-Halvî, Sîdî Belhasan camileriyle Mansûre Minaresi ve Meşver Sarayı bunların belli başlılarıdır.

Eski Cezayir şehri (el-Kasaba) Akdeniz etkileriyle Şark (Türk) üslûbunun yanı sıra mahallî özellikleri de birleştiren uyumlu ve ince zevk mahsulü bir mimari tarzı yansıtmaktadır. Cezayir'e "Kireç şehri" lakabının verilmesine sebep olan beyaz badanalı, kafesli dar pencereli ve ahşap direkler üzerine oturtulmuş giriş katı ile bir üst kattan meydana gelen denize nâzır evler Cezayir'in geleneksel ev tarzının örnekleridir.

4. Mûsiki. Halk müziği, gerek seslendirilmesi gerekse nağmeleriyle Cezayir halkının zevkini, şehirde ve köydeki hayat tarzını yansıtmaktadır. Bedevî müziği, nağmeleri ve söyleniş tarzının sadeliğiyle bendir, gayda, davul ve kaval gibi basit aletlerle çalınan bestelenmiş halk şiirine dayanır. Bu tür manzumeleriyle meşhur olanlardan bazıları Şunlardır: Saîd el-Mendâsî, Ahdar b. Hallûf, Ahmed b. Şerîkî, İbn Sâyib, Mustafa b. İbrâhim ve Muhammed b. Kaytûn.

Sanat müziği olarak bilinen şehir müziği ise ince üslûbu, girift nağmeleri ve çeşitli seslendirmeleriyle apayrı bir özellik taşımakta ve Endülüs kaynaklı müveşşah* ve zecel türlerinin etkisinde kaldığı açıkça görülmektedir. Bu müzik türü daha çok ud, kanun, kemençe ve rebap gibi telli kaval, zurna ve gayda gibi nefesli aletlerle ve davul, sanc, def, târ, darbuka gibi ritm aletleriyle icra edilir.

5. Resim ve El Sanatları. Eskiçağ'dan kalma fresk ve gravürler, ilk Cezayir insanının toplum ve çevre yapısını tasvir ettiği ilk sanat levhalarıdır. İslâmî dönemde daha çok evleri, köşkleri, mescidleri ve mushafları süsleyen işlemeler ve nakışlar ön plana çıkmıştır. Modern resim ise Arap harflerinin bitkisel süslemeler ve geometrik şekillerle kaynaşmasından meydana gelmektedir. Cezayirli sanatkârların koruyup geliştirdikleri bu resim sanatı ahşap oymacılık ve mücevherler üzerine çeşitli nakışlarda da kullanılmaktadır.

Cezayir el sanatları mahallî görgü - bilgi ve yeteneklerle dış tesirlerin tercümanı durumundadır. Özellikle şehirlilerin elbiselerinde uygulama alanı bulan bu sanat daha çok altın, gümüş ve ipek ipliklerle işlenen desenleri ön plana çıkarmaktadır. Bu desenler bazı kadın elbiselerine büyük bir sanat değeri kazandırmıştır. Bazı Endülüs asıllı aileler özellikle kaftan, sadriye, kemer, şalvar ve yaka yapımında çok meşhur olmuşlardı. Gümüş üzerine mercan kakma, deri işleme, bakırcılık, ahşap işlemeciliği ve geleneksel silâhlar yapımı da önemli bir gelişme göstermektedir.

6. Eğitim - Öğretim ve İlmî Hayat. Cezayir'deki eğitim, İslâmî dönemin başlangıcından XX. yüzyılın sonuna kadar köylerde küçük mekteplerde ve zâviyelerde, şehirlerde ise mescidlerde ve medreselerde yürütülmekteydi. Buralarda Kur'an'ın ezberlenmesi yanında Arapça ile ilgili temel bilgiler ve

bazı fıkhî meseleler öğretilirdi. Bu kurumlar vakıfların gelirleriyle beslenirdi. Dağlık yörelerden, Sahrâ ve Vehran bölgelerindeki zâviyelerden büyük fakihler yetişmiştir. Bu zâviyeler içinde en çok şöhret bulanlar Sîdî Mansûr, Abdurrahman Yellûlî, Ali b. Şerîf, Meccâce ve Kaytana zâviyeleridir. Şehirlerdeki medreseler de fıkıhta ve Arapça'daki ilmî seviyeleriyle tanınmaktaydılar. Bu medreselerin en meşhurları Cezayir, Tilimsân, Mâzûne, Kostantîne ve Bicâye'deki medreselerdir.

Fransız işgaliyle birlikte Arapça öğretimi gerilemiş, fıkıh öğretimi ise ancak Kabâil (Kabîliye) ve Sahrâ gibi uzak bölgelerdeki bazı zâviyelerde yapılabilmiştir.

Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn ile Hizbü'ş-şa'b tarafından kurulan medreselerin sayısının azlığına ve işgal kuvvetlerinin bunlarla kıyasıya mücadele etmesine rağmen Arapça'nın öğretilmesinde ve Cezayir'in Arap-İslâm şahsiyetinin korunmasında çok büyük rolü olmuştur (1958 yılında mevcut kırk üç medresede 14.472 öğrenci okumaktaydı). Önceleri Fransızca olan resmî eğitim ve öğretim, bağımsızlığın kazanılmasından sonra Arapça-Fransızca şeklinde bir gelişme göstermiştir. Ancak eğitimin Arapçalaştırılması, lise bitirme imtihanlarının Arapça olarak yapıldığı son yıllara kadar ciddi bir ilerleme kaydetmemiştir.

Cezayir Üniversitesi Cezayir'deki yüksek öğretimin en önemli merkezi sayılmaktadır. 1881 yılında kurulan üniversite bugün edebiyat ve sosyal ilimlerde yüksek bir seviyeye ulaşmıştır; ayrıca çok zengin bir kütüphaneye sahiptir. Cezayir'de bulunan diğer üniversiteler de şunlardır: Câmiatü'l-Cezâiri't-tikniyye, Câmiatü Vehrân li'l-ulûmi'l-insâniyye, Câmiatü Vehrân li't-teknûlûciyâ, el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi-Kosantîne; ayrıca Kostantîne, Annâbe, Setîf, Bâtne, Tîzîuzû, Belîde, Tilimsân ve Belabbâs üniversiteleri. Bütün bunların yanı sıra yüksek okullar ve enstitüler de eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetlerinde bulunmaktadır.

Önemli kütüphanelerin başında yer alan el-Mektebetü'l-vataniyye el-Cezâiriyye, Cezayir şehrinde bulunmaktadır (kuruluşu 1835). Yaklaşık bir milyon cilt kitaba sahip olan bu kütüphanede 3000 civarında yazma eserin bulunduğu bir bölüm de vardır. Mektebetü câmiati'l-Cezâiri'l-merkeziyye 1881 yılında kurulmuş olup bünyesinde daha çok ilmî - edebî kaynak

eserler toplanmıştır. 1962'de bağımsızlığın kazanıldığı gün Fransızlar tarafından yakılan kütüphane daha sonra onarılmış ve kitap bakımından zenginleştirilmiştir. Cezayir'de bulunan diğer kütüphaneler ise Mektebetü dâri'l-arşîf el-merkezî ile el-Mektebetü'l-belediyye'dir. Ayrıca Kostantîne, Tilimsân ve Vehran şehirlerinde mahallî kütüphaneler bulunmaktadır. Bunların yanı sıra zâviyelerdeki kütüphanelerle bazı zengin ailelerin özel kütüphaneleri de bulunmaktadır ki buralarda işgal sırasında Fransızlar'ın imhasından kurtulmuş bazı değerli yazma eserler mevcuttur.

Cezayir Arşivi, Müessesetü'l-vesâiki'l-vataniyye'nin ihdas edilmesiyle 1971 yılında kurulmuş olup bir kısmı Osmanlı dönemine, diğer kısmı da Fransız işgali dönemine ait belgeleri ihtiva etmektedir. Burası Kostantîne ve Vehran'da bulunan bölgesel arşivlerle de bağıntılı olarak çalışmaktadır. 1971'de el-Merkezü'l-vatanî li'd-dirâsâti't-târîhiyye kurulmuş, ancak daha sonra Merkezü'l-bahsi'l-antrûbûlûcî ve'l-etnûgrâfî bünyesine katılmıştır. Ayrıca çok sayıda başka merkezler de bulunmaktadır. Bunların arasında en önemlisi Merkezü tatvîri mesâdiri't-tâka'dır.

Cezayir'de çok sayıda müze bulunmaktadır. Cezayir şehrindeki bu müzelerin en önemlileri şunlardır: Methaf mâ kable't-târîh ve'l-antrûbûlûciyâ, el-Methafü'l-vatanî li'l-fünûni'l-cemîle, el-Methafü'l-vatanî li'l-âdiyyât ve'l-âsâri'l-İslâmiyye, Methafü'l-fünûn ve't-takālîdi'ş-şa'biyye, Methafü'l-cihâd, Methafü'l-ceyşi'l-hadîsi't-tekvîn. Diğer bazı şehirlerde de çeşitli müzeler mevcut olup Tilimsân Müzesi önemli İslâmî eserler ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Menşûrâtü Vezâreti's-sekafeti'l-Cezâ ͗iriyye, el-mücevherât ve'l-huliy, el-fen, el- ͑imâre ve'l-metâhif, Cezâ ͗ir 1970-1977; İbn Kunfüz, el-Vefeyât, Beyrut 1971; İbn Zekrî, Evdahu'd-delâ ͗il ͑ alâ vücûbi ıslâhi'z-zevâyâ bi-bilâdi'l-kabâ ͗il, Cezayir 1953; İbn Meryem, el-Bustân fî zikri'l-evliyâ ͗ ve'l- ͑ ulemâ ͗ bi-Tilimsân, Cezayir 1908; Versilânî, Nüzhetü'l-enzâr fî fazli ͑ ilmi't-târîh ve'l-ahbâr, Cezayir 1908; Gubrînî, ͑ Unvânü'd-dirâye (nşr.

Muhammed b. Şeneb), Cezâyir 1910; A. Berbrugger, L'Algérie historique, Pittoresque et monumentale, Paris 1843; Daumas, La vie arabe et la société musulmane, Paris 1869; Gonzalez, Essai chronologique sur les musulmans célèbres de la ville d'Alger, Alger 1886; O. Dupont – X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Alger 1897; P. Audel, L'orfévrerie algérienne et tunisienne, Alger 1902; M. Ricard Bel, Le travail de la laine à Tlemcen, Alger 1913; L. Milliot v.dğr., L'oeuvre législative de la France en Algérie, Paris 1930; A. Berque, Art antique et art musulman en Algérie, Alger 1930; G. Esquer, Costume algérois, Alger 1931; A. Bel, La religion musulmane en Berbérie, Paris 1938; L. Golvin, Les arts populaires en Algérie, Alger 1951; G. H. Bousquet, L'Islam Maghrebin, Alger 1955; J. Déjeux, La Poésie algérienne de 1830 à nos jours, Paris 1963; A. Merad, Le réformisme musulman en Algérie, Paris 1967; Y. Turin, Affrontements culturels dans L'Algérie coloniale, Paris 1971; R. Bouroiuba, L'Art religieux musulman en Algérie, Alger 1974; M. B. Salhi, La Rahmania, Paris 1979; Sa'dullah, Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekafî, Cezayir 1981, I-II; J. Berque, L'Algérie, Terre d'art et d'histoire, Paris, ts.; Mahmûd Şît Hattâb, Kadetü fethi'l-magribi'l-ʿArabî, Beyrut 1404 / 1984, II, 157-253; Abdülalîm Abdurrahman Hıdır, el-İslâm ve'l-müslimûn fî İfrîkıyyeti'ş-şimâliyye, Cidde 1406 / 1986, s. 155-187.

Nâsırüddin Saîdûnî

CEZAYİR

الجزائر

Cezayir Cumhuriyeti'nin başşehri.

Kuruluşu ve Tarihi. Akdeniz kenarında, kıyıya parelel olarak uzanan Sâhil (Sahel) tepelerinin yamaçlarında yer alan şehir adını, körfezde eskiden var olan adalardan (cezâir) almıştır. Bugün bunlardan biri hariç diğerleri ya kara ile bağlanarak ya da liman yapımı sırasında ortadan kalkmıştır.

Cezayir şehrinin tarihi, Fenikeliler döneminde burada bulunan İkosim adındaki yerleşim yerine kadar geriye gider. Romalılar, Kuzey Afrika'daki Kartaca eyaleti sınırları içinde kalan bu yerin adını Latince'ye uydurarak Icosium şeklinde telaffuz etmişlerdir. V ve VI. yüzyıllarda Vandallar'ın Kuzey Afrika'yı işgalleri sırasında yıkılan Icosium'un Fenikeliler ve Romalılar dönemindeki özellikleri hakkında fazla bilgi yoktur. Bir ara piskoposluk merkezi de olmuş olan Icosium, muhtemelen deniz ulaşımında küçük bir öneme sahipti. Vandallar'dan sonra bölgeye yönelen İslâm fütuhatında önemli bir rol oynamayan şehir, ahalisi tarafından terkedilmiştir. Sanhâce'ye mensup Benî Mezgennâlar bölgeye gelip yerleşmişlerse de şehir X. yüzyılın ikinci yarısına kadar harabe halinde kalmıştır. Fâtımî Halifesi Mansûr, Sanhâcîler'den Zîrî b. Menâd'a (ö. 360 / 971) Mağrib valiliğini, göstermiş olduğu başarılar sebebiyle oğlu Bulukkîn b. Zîrî'ye de (ö. 373 / 984) yeni kurulmuş olan Cezâirü Benî Mezgennâ, Milyâne (Miliana) ve Medye (Médéa) şehirlerinin idaresini verdiğine göre (960) Cezayir şehri Zîrîler dönemine rastlayan X. yüzyılın ortalarında yeniden kurulmuş veya ihya edilmiştir. O sırada bölgede yaşayan Benî Mezgennâ kabilesinden dolayı yeni şehre Cezâirü Benî Mezgennâ adı verilmiştir. İslâm coğrafyacıları da şehri bu adla anmışlardır (İbn Havkal, s. 67).

Cezayir tabii güzelliği, iklimin yumuşaklığı ve limanın sağladığı rahatlıkla halkı kendisine çekebilmiştir. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları, Cezayir şehrinin güzel camileri, işlek imalâthaneleri ve ticarî faaliyetlerin yoğun olduğu

pazar yerleriyle geniş bir alana yayılmış, kalabalık nüfuslu bir yerleşim merkezi olduğunu, halkın su ihtiyacını kıyıdaki kuyulardan karşıladığını ve şehrin çevresindeki tepelerde tarım ve hayvancılıkla uğraşan

Berberî kabilelerin oturduğunu kaydederler (İdrîsî, s. 103; Géographie d'Aboulféda, s. 175; el-İstibsâr fî ʿacâʾibi'l-emsâr, s. 132).

XI-XVI. yüzyıllar arasında Orta Mağrib'de hâkimiyet kuran bütün hânedanların kısa sürelerle eline geçmiş olan Cezayir'de Hammâdîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Abdülvâdîler, Benî Gāniyeler, Hafsîler ve Merînîler çeşitli tarihlerde hüküm sürdüler. XIII. yüzyılın ikinci yarısında kısa bir dönem bağımsız halde kalan Cezayir'e, XIV. yüzyılda Miticeli Arap kabilesi Seâlibe, Sanhâcîler'i buradan çıkararak hâkim oldu. XV. yüzyıl karışıklıklar içinde geçti.

XV. yüzyılın sonlarına doğru Endülüs'ten çıkarılan müslümanların bir kısmının Cezayir'e gelip yerleşmesiyle şehrin nüfusu birden arttı (İA, III, 147). Giderek stratejik önem kazanan şehri hıristiyanlar ele geçirmek için harekete geçtiler. Kuzey Afrika'ya hâkim olmak isteyen Katolik krallar, XVI. yüzyılın başlarında sahil boyundaki kalelere saldırılarını yoğunlaştırdılar. Don Pedro Navarro, Vehran'ı (1509) ve Bicâye'yi (1510) işgal ettikten sonra Cezayir açıklarındaki Penon adasına yerleşerek burada bir kale inşa etti, yerleştirdiği bir grup askerle şehri tâciz etmeye ve deniz trafiğini kontrole başladı. Korsanlıkla geçinen Cezayir halkı için bu durum son derece olumsuz bir gelişme olmakla beraber İspanyollar'a karşı direnemeyeceklerini anladıklarından boyun eğdiler ve imzalanan bir antlaşmaya göre İspanya kralına vergi vermeyi, korsanlık yapmamayı, hıristiyan esirleri serbest bırakmayı, limanları İspanyollar'ın düşmanlarına kapatmayı kabul ettiler (1510).

Her geçen gün artan İspanyollar'ın zulmüne karşı koymak isteyen Cezayir halkı, 1513'ten beri Cicelli'nin hâkimi olan Oruç Reis'ten yardım istemeye karar verdi. Cezayir Emîri Şeyh Selîm et-Tûmî'nin muhalefetine rağmen parlak bir törenle Cezayir'e giren Oruç Reis idareyi ele aldı (1516); fakat Penon adasını zaptedememesi ve Türkler'in şehre yerleşmeleri bazı Berberî grupların tepkisine yol açtı. Kaleye yerleşen Oruç Reis kuvvetlerine yapılan saldırılara sert şekilde karşılık verildi. Bunların müttefiki İspanyollar'ın

denizden hücumları da püskürtüldü. Don Diego de Verra (1516) ile Don Ugo de Moncada (1519) kuvvetleri Oruç Reis karşısında başarı sağlayamadılar. Oruç Reis'ten sonra yerine geçen Hızır Reis (Barbaros Hayreddin Paşa) Penon'u fethedip İspanyollar'ı buradan çıkardı (1529). Şehirde bulunan kaleyi yıktırarak taşlarıyla mendirek yaptırdı. Buranın Osmanlı Devleti sınırlarına dahil edilmesiyle Hayreddin Paşa'ya beylerbeyilik verildi ve Cezayir şehri de yeni oluşturulan beylerbeyiliğin merkezi oldu. Cezayir'in müslümanların elinde bulunmasını hıristiyanlar için tehlikeli gören Mukaddes Roma-Germen İmparatoru V. Karl (Charles Quint), 1541'de Andrea Doria kumandasında bir ordu ile şehre saldırdı, fakat başarı sağlayamadı ve geri dönmeye mecbur oldu.

Cezayir'de 1516 yılında başlayan ve 1830'a kadar devam eden Türk hâkimiyeti döneminde şehir yeniden imar edilerek bölgenin en önemli merkezlerinden biri haline getirildi. Surların içerisinde küçük bir kasaba olan şehrin XVI. yüzyıl başlarında beş, XVII. yüzyılda dokuz kapısı mevcuttu. Oruç Reis surları devamlı tahkim ettirerek savunma amacıyla muhtelif istihkâmlar inşa ettirmişti. Düzenli şekilde akan bir içme suyundan yoksun olan şehirde Türk yöneticiler vakıflar sayesinde su şebekeleri kurmuş ve Sâhil bölgesindeki su kaynaklarını şehre getirerek çeşmeler yoluyla dağıtmışlardır. Hasan Paşa 1550'de Telemly, Arap Ahmed Paşa da 1573'te Birtrariya ve 1611'de Hama su kemerlerini inşa ettirmişlerdir. Diğer taraftan çevredeki tepelerden şehre inen sular için kanallar ve sarnıçlar yapılmıştır. 1840'ta Cezayir'de ortalama 70 m^3 kapasiteli 1100 sarnıç vardı.

Osmanlı yönetiminde mahallî bir merkez haline gelen Cezayir'de nüfusun giderek artması üzerine şehir surların dışına taştı. XVI. yüzyılın sonlarında şehirde 12.000 ev bulunuyordu. Kale içinde sıkışık halde bulunan evler kıyıya doğru kademe halinde iniyordu. Etraftaki tepelerde genellikle zenginlerin oturduğu köşkler vardı. Mitice ve Sâhil bölgesindeki çiftliklerde köleler çalıştırılıyordu. XVII. yüzyılda şehirde on büyük cami, iki sinagog ve iki kilisenin bulunduğu, şehrin çeşmeler ve hamamlarla imar edildiği bilinmektedir. Hayreddin Paşa'nın oğlu Hasan Paşa şehrin imarına büyük önem vermiş, hamamlar, çeşmeler, su kemerleri, hastahaneler ve kışlalar inşa ettirmiştir. Ancak çeşitli tarihlerde meydana gelen depremler ve salgın hastalıklar şehrin gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. 1654'teki veba

salgınında nüfusun üçte biri ölmüş, 1712’deki depremde de ahalinin çoğu şehri terkederek kırlara çekilmiştir.

XVII. yüzyılın başlarında 100.000’e ulaşan Cezayir şehrinin nüfusu XVIII. yüzyılın sonlarına doğru 50.000’e kadar düştü. Bu nüfusun 6000’i kuloğlanı, 3000’i Türk levanten, 7000’i yahudi, 2000’i köleler ve hıristiyanlar, 32.000’i de Mağribliler’den oluşuyordu. Cezayir’in nüfusu zaman içinde azalıp çoğalmıştır. Osmanlı hâkimiyetinin son bulduğu 1830’da şehrin nüfusu 30.000’e inmişti. Bunun 4000’ini Türkler, 18.000’ini Mağribliler, 2000’ini zenciler, geri kalanını da yahudiler oluşturuyordu. Şehrin ticarî hayatı yahudilerle Endülüs’ten gelen müslümanların elindeydi. Yerli halkın başlıca meşgalesi ise korsanlıktı.

Osmanlı döneminde şehirde muhtelif halk grupları ve küçük zanaat erbabı, “emîn” adı verilen kişilerin başkanlık ettiği loncalar meydana getirmişlerdi. Emînler “şeyhülbeled”e bağlı idiler. Şehrin pazar, temizlik, güvenlik, su, vakıflar gibi işlerine bakan özel görevliler vardı.

1830’da şehirde mevcut on iki büyük caminin en ünlüsü, XI. yüzyılda Murâbıtlar döneminde inşa edilmiş olan el-Câmiu’l-kebîr idi. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine mensup müftü ve kadılar bu camide otururlar ve davalara burada bakarlardı. Osmanlılar döneminde inşa edilen el-Mescidü’l-cedîd (1660) de önemli camilerdendi. Fransızlar’ın işgali arefesinde şehirde on iki büyük camiden başka 109 küçük cami, otuz iki mescid ve beş zâviye bulunuyordu. Anılan iki camiden başka Câmiu Sefîr (1534), Câmiu Ali Biçinî (1623), Mescidü Sîdî Abdurrahman (1696), Mescidü Dây (1819) bugüne ulaşan önemli yapılardır. Çeşitli yüksek öğrenim kurumları, millî arşiv ve müzeler yanında ülkenin en büyük üniversitesi olan Câmiatü’l-Cezâir ve yaklaşık bir milyon cilt kitabın bulunduğu millî kütüphane (el-Mektebetü’l-vataniyyetü’l-Cezâiriyye) de bu şehirdedir.

Cezayir’in 1830 yılında Fransızlar tarafından işgal edilmesi şehrin tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Fransızlar’ın buraya hâkim olmalarından sonra yerlilerin bir bölümü şehri terkederken dışarıdan Avrupalılar’ın akını başladı. 1830’da 600 civarında olan Avrupalı sayısı 1845’te 42.000’e yükseldi. Büyük değişikliğe uğrayan Cezayir’in merkezi tamamen yıkıldı.

Şehrin pazarları, önemli camileri, idarî yapıları ile malî binaları içine alan merkezin Türk - Mağribî özelliği ortadan kaldırıldı ve yerine Avrupaî tarzda askerî ve idarî yapılar inşa edildi. Askerî bir garnizon şehrine dönüşen Cezayir XIX. yüzyılın sonlarına doğru gelişerek büyük bir şarap pazarı, sömürge merkezi ve önemli bir liman haline geldi.

Sömürge döneminde Avrupa'dan ve taşradan yoğun şekilde gelenlerle artan nüfus 1911 yılında 162.000 ve 1921'de 207.000 iken 1936'da 264.000'e yükseldi. Buna paralel olarak şehir giderek sahil boyunca ve çevredeki tepelere doğru genişledi. Ticarî faaliyetlerin artması üzerine liman tesisleri de genişletildi. Çoğu Fransız olan Avrupalı nüfusun artmasıyla müslümanlar azınlığa düştüler. 1930'larda şehrin nüfusunun ancak % 30'u müslümanlardan ibaretti.

II. Dünya Savaşı'nda müttefik kuvvetlerin karargâhı olan Cezayir, Ağustos 1944'e kadar özgür Fransa hükümetinin geçici başşehirliğini de yaptı. Savaştan sonra hürriyet ve bağımsızlık yanlısı gösteri, hareket ve teşkilâtlanmalara sahne olan Cezayir, 1954'te Fransa'ya karşı başlatılan kurtuluş savaşında önemli rol oynadı. Ülkenin bağımsızlığa kavuşmasından (1962) sonra Cezayir Cumhuriyeti'nin başşehri olarak kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü'l-ʿarz, s. 67, 76-77; İdrisî, Description de l'Afrique et de l'Espagne (trc. R. Dozy – M. J. de Goeje), Leiden 1968, s. 103; el-İstibsâr fî ʿacâʾibi'l-emsâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 132; Géographie d'Aboulféda, s. 175; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, II, 37-40; Aziz Samih, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, s. 74-76, 89, 104-106, 111-113; J. M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge 1975, tür.yer.; V. de Paradis, Tunis et Alger au XVIIIe Siècle, Paris 1983, s. 107-265; Ahmed Tevfik elMedenî, Kitâbü'l-Cezâʾir, Cezayir 1984, s. 206-216; A. Raymond, Grandes villes arabes à l'époque Ottoman, Paris 1985, s. 163-167, 180; I. M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1989, s. 680-697; Ertuğrul Önalp, "Cervantes'in Türklere Esir Düşmesi ve

Esaretinin Eserlere Yansıması", Osmanlı Tarih Araştırmaları Mecmuası, sy. 3, Ankara 1992, s. 305-309; G. Yver, "Cezayir", İA, III, 146-151; R. Le Tourneau, "al-Djazāʾir", EI² (Fr.), II, 533.

Davut Dursun

Bugünkü Cezayir.

Cezayir'in 1962 yılında bağımsızlığına kavuşmasından günümüze kadar olan dönemde Cezayir şehrinin gelişiminde, yüksek orandaki nüfus artışı ve taşradan buraya yönelen iç göç dikkati çeker. Bu dönemde körfez çevresinden dışarıya taşan şehir Sâhil tepeciklerinin dört bir yanına ve bilhassa Mitice'nin zengin tarım topraklarına yayıldı. Sonuçta Cezayir, bugün anakent ve çevre belediyelerle nüfuzu 1,7 milyona ulaşan bir şehir haline geldi.

Şehrin yapısı, tarihî gelişimi ve kurulduğu yerin topografik durumu ile yakından ilgilidir. Eski tarihî merkez olan Kasbe, çok kalabalık ve iyice küçülmüş bir alan olup yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Burası özellikle çok popüler ve çok yoğun Vâdikurîş mahallesiyle birlikte 110.000 nüfusu barındırmaktadır. Kasbe'de hem körfez yönünde hem de Sâhil yamaçları üzerinde sömürge dönemi Cezayir'inin mahalleleri yayılır. Kuzeydeki Bâbülvâd (110.000 nüfus), Hama, Hüseyin Dây ve Harrâş mahalleleri (180.000) karma semtlerdir. Burada oturmaya ayrılmış yerler, doğum oranı yüksek halk gruplarınca yoğun şekilde işgal edilmiştir. Son otuz yıl içindeki şehirleşme bütün yönlere nüfuz etmiştir. Harrâş'ın doğusunda blok halindeki inşaatlardan önce oluşan büyük semtler körfez boyunca gelişerek Mitice ovası üzerinde yayılmışlardır. Sâhil platosu 1970'ten beri tamamıyla yeni inşaatlarla dolmuşken Haydare güzel bir mahalle olarak kalmıştır. Kube ve Becâre, yaklaşık 200.000 nüfusun üst üste yaşadığı yerlerdir. Diğer taraftan Mitice doğuya doğru gelişirken batıdaki küçük tepecikler ve güneydeki Sâhil yamaçları kalabalık topluluklarca işgal edilmiştir.

Cezayir şehri ülkenin en büyük ekonomik metropolüdür. Endüstri sektöründe çalışan iş gücünün % 30'u buradadır. 40.000 kişinin istihdam edildiği küçük ve orta ölçekli endüstri, yer yer rahatsız edici bir biçimde şehrin dokusuyla bütünleşmiştir. Yeni endüstri faaliyetleri ya şehir dokusunun kenarlarında, ya Ruybe Regāye'deki büyük endüstri bölgesinde, ya da son derece basit şekilde projelendirilmiş orta kırsal alanda toplanmıştır. Millî kuruluşların çok sayıda sosyal konutu da buradadır. Petrol dışında yıllık 5,5 milyon ton yük kapasiteli limanı ülkenin ticarî faaliyetleri için hayatî öneme sahiptir. Buranın hinterlandı Sahrâ'ya kadar uzanmaktadır. Cezayir'de çeşitli faaliyetlerin yoğunlaşması, iş gücünün etkili biçimde toplanmasına sebep olmuştur. Ülkede yönetimdeki görevlilerin % 20'si, hizmetlerdekilerin % 25'i, tıp alanındakilerin % 42'si, ayrıca telefonların % 45'i bu şehirdedir.

Yöneticiler 1969-1983 arasında şehirleşme planlarını uygulamaya koyarak şehrin plansız gelişmesini denetim altına almaya çalıştılar. Bu konudaki iki ayrı teşebbüste de başarı sağlanamadı. Cezayir nüfusunun düzenlenmesiyle genel ve yönlendirme konularındaki plan 1975'te kabul edildi. Bu plan, Cezayir'in genişlemesinin bir bölge çerçevesinde organize edilmesini ve yeni merkezler kurularak başşehre yeniden biçim verilmesini öngörüyordu. Fakat gerekli malzemenin ve alt yapının yokluğu sebebiyle bu plan uygulanamadı ve 1979'da bundan resmen vazgeçildi. 1980'de önceki projenin yerine konulan bir başka proje de başarısız oldu.

Konut problemi de büyük boyutlara ulaşmıştır. Binalar eski ve yetersizdir. Yöneticiler 1980'li yıllarda 50.000 konut inşa etmek üzere geniş bir programı uygulamaya koyarak krizi atlatmayı denediler. Başşehrin kenarında Şerâje'den Harrâş'a kadar uzanan şehirleşme alanı bu amaç için ayrıldı. Kamu imkânlarını aşan ve pahalı olan bu teşebbüs zamanında bitirilemediğinden nüfusun yoksul kesimi şehrin kenarına itilmiş ve siteler halinde şahsî inşaatlar yoğunlaşmıştır. Yöneticiler faaliyetlerini eski şehir dokusunun yeniden oluşturulmasına yöneltmişlerdir. Örnek olarak Sâhil'in yükseklikleri üzerinde tamamlanan Riyâzülfeth gösterilebilir. Bu faaliyet, körfez kıyısından altta kalan Hama mahallesinin düzenlenmesiyle birlikte yürütülmektedir. Burada kamuya ayrılmış olan 18 hektarlık bir alan üzerinde yeni millet meclisi binası, kongre sarayı, milletlerarası otel gibi yapılar inşa edilmiştir. Böylece ülkenin yeni siyasî merkezi tamamlanmıştır.

Bu arada gecekonduların ortadan kaldırılması için de çalışmalar yapılmaktadır. Buna karşılık Kasbe'nin tarihî ve kültürel bir merkez haline getirilmesi için başlatılan iyileştirme çalışmaları başarılı olmadı.

Şehirde ulaşım şebekesinin düzenlenmesi son yıllara kalmış olup bu alandaki önemli faaliyetleri iki büyük arter oluşturur; bunlardan biri kıyı boyunca uzanan otoyol, diğeri Sâhil'in yükseklikleri üzerindeki yol genişletme çalışmasıdır. İkisi arasındaki zorunlu içiçe geçişler ve birleşmeler havaalanına ve çevreye girişi kolaylaştırmıştır. Buna karşılık yığılma sebebiyle içerideki trafik akışının zorlukları, alanın baskıları ve yolların yetersizliği sebebiyle büyük sıkıntılar mevcuttur. Buna çözüm olacak metro inşa projesi ise ertelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Lespes, Alger: Etude de géographie et d'histoire urbaines. Collection du Centenaire de l'Algérie (1830-1930), Paris 1930; Comedor, Développement de l'agglomération algéroise, Alger 1970; a.mlf., Plan d'orientation général pour le développement et l'aménagement de l'agglomération d'Alger, Alger 1976; F. Benattia, Alger, agrégat ou cite, l'intégration citadine de 1919 à 1979, Alger 1980; Cneru, El. Djazair 1981: Données et perspectives, Alger 1983; D. Lesbet, La Casbah d'Alger, gestion urbaine et vide social, Alger 1985; G. Mutin, "Aménagement et développement d'Alger", Bulletin de la Société Languedocienne de Géographie, Montpellier 1986, s. 298-318; J. J. Deluz, L'Urbanisme et l'architecture d'Alger, aperçu critique, Alger 1988.

Georges Mutın

CEZÂYİR-i BAHR-i SEFÎD

جزاير بحر سفيد

Osmanlı idarî teşkilâtında XVI. yüzyılda kurulan bir eyalet.

Osmanlılar'ın Ege denizine açılarak adaları ele geçirmeye başlamaları idarî bazı meseleleri de beraberinde getirmişti. Çünkü Limni, Midilli, Eğriboz gibi yüzölçümü büyük adaların alınmasından sonra Rodos ve İstanköy'ün de ilhakı ile hâkimiyet sahası oldukça genişlemişti. O zamana kadar Gelibolu sancak beyi veya derya beyleri tarafından idare edilen donanmanın başına Barbaros Hayreddin Paşa'nın getirilmesinden sonra yeni bir idarî düzenleme yapıldı. 1533 yılında Cezayir Beylerbeyiliği kuruldu. Bu makam hem Kuzey Afrika hem de Ege adalarının idaresini içine alıyordu. Buraların gelir kaynakları kaptanpaşa sıfatı ile Hayreddin Paşa'ya bırakılmıştı. Onun ölümünden sonra muhtemelen Cezâyir-i Garb ile Cezâyir-i Bahr-i Sefîd tabirleri ayrı ayrı kullanılmaya başlandı.

XVI. yüzyıl başlarına ait Osmanlı idarî teşkilâtını gösteren listelerde adı geçmemekle birlikte buranın Gelibolu merkez olmak üzere bir eyalet halinde teşkilâtlanması 1533'ten sonra oldu. 1568-1574 tarihli listelerde Cezâyir-i Bahr-i Sefîd veya Kaptanpaşa eyaletinin yedi idarî birime ayrıldığı görülmektedir. Bunlar Gelibolu, Eğriboz, Karlı - ili, İnebahtı, Rodos, Midilli, Sakız ve Cezâyir-i Mağrib'den ibaretti. Daha sonraki listelere göre Cezâyir-i Mağrib, Midilli ve Sakız eyalet içinde gösterilmezken buraya Mizistre, Koca - eli, Biga, İzmir ve civarını ihtiva eden Sığla sancakları bağlanmıştı. XVII. yüzyıl ortalarına ait listelerde ise Koca - eli yer almıyor, buna karşılık Sakız, Nakşa ve Mehdiye eyalete dahil bulunuyordu. Bu listelere göre eyaletin on sancağı has*, üçü ise sâlyâne*liydi. Sâlyâneliler Sakız, Nakşa ve Mehdiye idi.

Eyaletin merkezi Gelibolu'ydu. Buradan elde edilen gelirlerin bir kısmı kaptanpaşaya aitti. Bunun yanında Eğriboz ve Midilli adalarının gelirleri ve ayrıca Sakız adasının ödediği yıllık peşin vergi de buraya gönderilirdi. 1537-1540 yılları arasında cereyan eden Venedik Savaşı'ndan sonra Ege

adalarının büyük bir kısmı ele geçirildi ve bu durum 20 Kasım 1540 tarihli muahede ile tasdik edildi. Sakız adası da 1566 yılında Cenova Cumhuriyeti'ne bağlı idarenin elinden alınarak eyalete bağlanmıştı. Yalnız Tine adası 1715 yılına kadar alınamadı. Adaların her birisinin gelir durumu ve nüfusu için tahrir*ler yapıldı.

Adaların idaresinde zaman zaman zorluk çekildi. Kaçma ve saklanma imkânlarının elverişli olması sebebiyle korsanlar rahatlıkla faaliyetlerini sürdürdüler. Girit Harbi sırasında (1645-1669) bu yörede dört önemli deniz savaşı oldu. Venedik Cumhuriyeti donanmasını bu sularda yoğunlaştırdı. Ancak Türkler'in asker ve malzeme sevki hiçbir zaman durmadı. Türk denizciler başarısızlıklardan yılmayıp her savaş sonunda durumu lehlerine çevirdiler. Bu başarılarını Mora savaşları sırasında da gösterdiler, Girit adası civarında kalan son üç üssü ve Tine adasını da elde ettiler. Bazı devletlerden cesaret alan deniz korsan ve

haydutları da Sakız gibi zengin gelir kaynaklı adalara baskınlar yaptılar. Osmanlı Devleti idarî yönden kolaylık sağlamak için bazı düzenlemelerde bulundu.

Gelibolu XIX. yüzyıla kadar merkez olma özelliğini korudu. Tanzimat'tan sonra ise sürekli yeni düzenlemelere sahne oldu. Bu sırada Biga merkez olmak üzere Rodos, Midilli, Sakız ve İstanköy adaları eyalete dahil bulunuyordu. Ayrıca bir ara Kıbrıs adası da eyalete bağlandı, Biga sancağı da Hüdâvendigâr'a nakledildi. Eyalet, 1876'da Sakız ve Rodos en önemli merkez olmak üzere Bozcaada, Limni, Midilli, İmroz, İstanköy ve Meis'ten meydana geliyordu. Bu adalar genellikle gemilerin iaşesini temin bakımından büyük faydalar sağlamakta ve bir deniz menzili görevi üstlenmekteydiler. Sakız adasında kurulan gemi tamir merkezinde çeşitli boydaki gemiler kalafata çekiliyordu. Sonradan Oniki Ada diye adlandırılan Rodos ve civarındakiler ise stratejik önem taşıyorlardı.

Osmanlılar diğer yerlerdeki sürgün siyasetini bu adalarda uygulamadıkları gibi yerli Ortodoks halkı dinî âyinlerinde serbest bıraktılar, kilise ve manastırlarına da dokunmadılar. Batı kaynaklarında yer alan, adaların tenhalaştırıldığı iddiasına karşılık belirli bir koruma siyasetinin uygulandığı, tetkike açılan arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır. Adaların büyük bir

çoğunluğunda kadılar görev yaparlardı. İskelelerde ise âmil veya eminler bulunurdu. Bunlar iskelelere uğrayan gemilerin vergi vermeden kaçmalarını engellemeye çalışırlar ve gümrük vergilerini toplarlardı. Ayrıca buralardaki kaleler her zaman güçlü tutulur, asker ve muhafız bakımından desteklenirdi. Türkçe bilmeyenler için tercümanlar hizmete hazır bulunurdu. Ticaret hacmi geniş ada ve iskelelerde konsolos bulundurmak isteyen Batı ülkeleri için Osmanlı Devleti izin vermekte güçlük çıkarmazdı.

XIX. yüzyılda adalarda çoğalan nüfusun beslenmesi için buraların mahsulü yetersiz kalınca ada sâkinlerinin büyük bir kısmı Anadolu topraklarına göç etti. Yunan bağımsızlık hareketi adalarda etkili olmadı. Mahallî bir iki hadise dışında Ortodokslar arasında, Katolik mezhebine mensup Avrupalı korsanlara karşı kendilerini koruyan Osmanlı Devleti'nden herhangi bir ayrılma hareketi görülmedi. Adalar ahalisi, Anadolu içlerinden gelen tahıl vb. ziraat ürünlerinin Avrupa pazarlarına satılmasında aracılık yaparak zenginleştiler. Çoğu Barok ve Aydınlanma dönemlerinde Avrupa üniversitelerine gidip tahsil gördüler. İstanbul'a gelenlerin sayısı ise azdı. Sakız adasından gelip İstanbul'a yerleşenler ada ürünlerini tanıttılar. Ada menşeli Ortodokslar İstanbul folklorunda özel bir yer tutmaktadır. Katolik mezhebini benimseyenler arasında İzmir'e yerleşmeyi seçenlerin sayısı da bir hayli fazlaydı. Akdeniz ticaret tarihinde özel bir yer tutan esir ticareti bu adalarda oldukça canlı idi.

1908'de Rodos, Midilli, Sakız ve Limni'yi içine alan Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, Balkan Harbi mağlûbiyeti ve arkasından gelen I. Dünya Savaşı bozgunu üzerine dağıldı. Bu sırada Oniki Ada ile Çanakkale Boğazı önlerinde bulunan İmroz (Gökçeada) ve Bozcaada Osmanlılar'ın elinden çıkmıştı. Lozan Barış Konferansı'nda çetin görüşmelere sebep olan bu adalar daha sonra Türkiye'ye bırakıldı. İçinde yaşayan Ortodoks mezhebine mensup ahali ise mübadele dışında tutuldu.

BİBLİYOGRAFYA

Salnâme-i Vilâyet-i Bahr-i Sefîd (1287); Salnâme, Cezâir-i Bahr-i Sefîd Vilâyetine Mahsûsdur (1310); Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagut – Fevzi Kurtoğlu), Ankara 1935; Lutfî Paşa, Âsafnâme, İstanbul 1326, s. 21; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 20-21; Süleyman Fâik, Rehberi Deryâ, Kısm-ı Evvel: Sevâhilde Cezâyir-i Bahr-i Sefîd'in Ta'rifatını Havidir, İstanbul 1299; L. Bonelli, "Il trattato turco-veneto del 1540", Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910, III, 332-363; Uzunçarşılı, Merkez - Bahriye, s. 420-422; Apostolos E. Vacalopoulos, The Greek Nation 1453-1669, New Jersey 1977, s. 70-99; W. Brice v.dğr., The Aegean Sea-chart of Mehmed Reis Ibn Menemenli A. D. 1590/1, Manchester 1977; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 133-149; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 103, 116, 127, 133, 138; Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdarî Taksimatı (h. 1041 / m. 1631-32) Tarihli Bir İdarî Taksimat Defteri", Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Erzurum 1962, s. 201-232; a.mlf., "Rodos ve 12 Ada'nın Türk Hâkimiyetinden Çıkışı", TTK Belleten, XXIX / 113 (1965), s. 77-119; Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus", a.e., XV / 60 (1951), s. 617-628; İlhan Şahin, "Tîmâr Sistemi Hakkında Bir Risâle", TD, XXXII (1979), s. 921; Mahmut H. Şakiroğlu, "II. Selim'in Venedik Cumhuriyeti'ne Verdiği 1567 ve 1573 Tarihli Ahidnâmeler", Erdem, II / 5, Ankara 1986, s. 527-553; İsmet Parmaksızoğlu, "Kaptan Paşa", İA, VI, 206-210; C. F. Beckingham, "Djazāʾir-i Bahr-i Safıd", EI² (İng.), II, 521-522; Halil İnalcık, "Eyalet", a.e., II, 722-723; S. Özbaran, "Kapudan Pasha", a.e., IV, 571-572.

Mahmut H. Şakiroğlu

CEZAYİRLİ GAZİ HASAN PAŞA

(ö. 1204 / 1790)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı ve sadrazamı.

“Palabıyık” lakabı ile de anılır. Aslen Kafkasyalı olduğu tahmin edilmektedir. Küçük yaşta İran sınırında esir alınarak Hacı Osman Ağa adlı Tekirdağlı bir tüccara satıldı ve onun çocukları ile birlikte yetişti. Bir müddet sonra âzat edildi ve ticaret maksadıyla Tekirdağ’dan uzaklaştı. Osmanlı - Rus ve Avusturya savaşının devam ettiği 1738’de Yeniçeri Ocağı’na kaydoldu ve bazı muharebelere katılarak Belgrad’ın kuşatılması sırasında gayret ve cesaretini ispatladı. Daha sonra Tekirdağ’a dönerek eski efendisinin kızı ile evlendi.

Hasan Paşa, yiğitlerinin şöhretini duyduğu Cezayir’e gitmek için yola çıktığında, gemisini yabancı bir gemiye rampa ederek ele geçirdi ve bu gemiyle Cezayir’e vardı. Cesareti Cezayir dayı*sı tarafından takdir edildiğinden, zaptettiği gemi kendisine bırakıldığı gibi, işletmek üzere bir kahvehane ve bir süre sonra Tilimsân sancak beyiliği verildi. Fakat şöhretiyle birlikte muhalifleri de artınca Cezayir’de fazla tutunamadı, İspanya ve Napoli üzerinden İstanbul’a geldi. Bu

sırada Cezayir beylerbeyinin, Tilimsân hazinesinden para alarak kaçtığını İstanbul’a bildirmesinden dolayı bir süre tutuklanarak malları müsadere edildiyse de bunun bir iftira olduğunun anlaşılması üzerine serbest bırakıldı.

1761 Nisanında kalyon kaptanı olarak Osmanlı donanmasına giren Hasan Paşa 1762’de riyâle, 1766’da patrona ve bir yıl sonra da kapudane rütbesine kadar yükseldi. Ertesi yıl başlayan Osmanlı-Rus savaşı (1768-1774) sebebiyle Rus donanması İngilizler’in yardımı ile Ege denizine kadar gelerek Osmanlı donanması ile mücadeleye girmiş, ancak hiçbir taraf kesin bir galibiyet elde edememişti. Fakat Koyun Adaları mevkiinde cereyan eden ikinci muharebe Hasan Paşa ile Rus Amirali Spiridof’u karşı karşıya getirdi. Burada meydana gelen şiddetli çarpışmalar sonunda her ikisinin

kalyonları battı. Bu sırada yaralanıp denize atlayan Hasan Paşa gönderilen bir kayık ile kurtarıldı. Daha sonra her iki taraf muharebeye ara verdi, fakat manevraya müsait olmayan Çeşme Limanı'na giren Osmanlı donanması Ruslar'ın gönderdiği ateş gemileriyle 6 Temmuz 1770'te imha edildi. Bunun üzerine Çanakkale Boğazı'na kadar gelerek durumu hükümete bildiren Hasan Paşa beylerbeyi rütbesiyle mükâfatlandırıldı.

Ruslar Çeşme faciasından sonra 10 Temmuz 1770'te Limni adasını işgale ve kaleyi tazyike başlayınca Hasan Paşa derhal teşebbüse geçilmesini istedi. Bunun üzerine 3000 kişiyle yardıma gidilmesi kararlaştırıldıysa da gereken kuvvet sağlanamadı. Buna rağmen kendisi bir fedai kafilesiyle harekete geçerek gizlice adaya çıktı ve düşmek üzere olan kaleyi kurtardığı gibi zayiat verdirmek suretiyle Ruslar'ı adadan uzaklaştırmayı başardı. Bu teşebbüsünden dolayı 1770 Kasımında gazi unvanı verildiği gibi vezirlik rütbesiyle de kaptan-ı deryâ tayin edildi; bu arada Boğaz seraskerliği de kendisine verildi. Fakat III. Mustafa'nın ölümü üzerine kaptan-ı deryâlıktan uzaklaştırıldı ve 1773 Aralığında Anadolu valiliği pâyesiyle Rusçuk seraskerliğine tayin edildi.

Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasından sonra ikinci defa kaptan-ı deryâlığa getirilen Hasan Paşa, on beş yıl gibi uzun bir süre bu mevkide kalmasının yanı sıra Sultan I. Abdülhamid üzerindeki tesiri sebebiyle devlet idaresinde de nüfuz sahibi oldu. Bu memuriyeti sırasında, uzun yıllar devam eden muharebeler yüzünden zayıflayan devlet otoritesini iade için 1776'da Suriye'de Şeyh Tâhir Ömer'i te'dib ederek asayişi sağlarken 1779'da Mora'daki Arnavutlar'ı da itaat altına aldı. Bu hizmetinden dolayı 1779 Kasımında Mora kendisine muhassıllık olarak verildi. Daha sonra Fransızlar'ın da teşvikiyle Mısır'ın istiklâli için faaliyetlerde bulunan Murad ve İbrâhim beylere karşı Haziran 1786'da harekete geçti ve bir buçuk yıl zarfında onları birçok defa mağlûp etti. Fakat Rusya ve Avusturya savaşının çıkması üzerine âsi beyleri ortadan kaldıramadan İstanbul'a çağırıldı.

1787 Ağustosunda Osmanlı Devleti ile Rusya ve Avusturya arasında başlayan muharebelerde Rus cephesine memur edilen Hasan Paşa muhasara altına alınan Özi Kalesi'ne yardım maksadıyla harekete geçtiyse de olumlu bir sonuç elde edemedi. Ayrıca maiyetindeki donanma ciddi bir şekilde

zayiat verdi. Buna karşılık Ağustos 1788'de yapılan Yılan Adası Muharebesi'nde Rus donanmasını mağlûp etmekle birlikte Özi'nin düşmesine engel olamadı. Ruslar'ın Özi Kalesi'ni ele geçirmesi Hasan Paşa'nın itibarını sarsarken İstanbul'daki muhaliflerinin aleyhteki faaliyetlerine de zemin hazırladı. Ancak azline dair yapılan bazı teşebbüslere rağmen Sadrazam Koca Yûsuf Paşa sayesinde mevkiini muhafaza etti. Fakat Özi'nin düşmesi üzerine I. Abdülhamid üzüntüsünden vefat edince yerine geçen III. Selim, Hasan Paşa'yı Anadolu valiliği ve İsmâil Kalesi seraskerliğiyle görevlendirerek 20 Nisan 1789'da kaptan-ı deryâlıktan uzaklaştırdı. Bu azlin, III. Selim şehzade iken onu tahta çıkarmak maksadıyla Sadrazam Halil Hamid Paşa tarafından 1785'te girişilen teşebbüsü Hasan Paşa'nın I. Abdülhamid'e ihbar etmesinden ileri geldiği iddia edilmekteyse de kendisinin kısa bir süre sonra sadârete tayini bu iddianın doğruluğu konusunda şüphe uyandırmaktadır.

Serasker olarak Ruslar'ı İsmâil Kalesi önünde mağlûp eden ve kaleyi muhasaradan kurtaran Hasan Paşa, Fokşan ve Boza bozgunları (1 Ağustos ve 22 Eylül 1789) üzerine azledilen Kethüdâ (Cenaze) Hasan Paşa'nın yerine 3 Aralık 1789'da sadrazam ve serdâr-ı ekrem tayin edildi. Gazi Hasan Paşa İsmâil Kalesi'nden ordu merkezi olan Şumnu karargâhına gelir gelmez önce inzibatı temin için, Akkirman Kalesi'ni savaşmadan Ruslar'a veren Tayfur Paşa'yı idam ettirdi ve savaşlarda ihmali görülenleri şiddetle cezalandırdı. Çünkü III. Selim gizlice gönderdiği bir yazı ile harbin cereyanı üzerinde tam bir serbestliğe sahip olduğunu ve kendisine hiçbir şekilde müdahale edilmeyeceğini bildirmişti. Üç ay yirmi sekiz gün süren sadrazamlığı sürekli cephede geçen Hasan Paşa, denizde ve karada pek çok başarı elde etmekle birlikte tedhiş derecesine varan şiddetinden dolayı çok tenkit edilmiştir. 14 Receb 1204'te (30 Mart 1790) Şumnu'da seksen yaşını geçmiş olarak vefat etti ve aynı yerde yaptırmış olduğu Bektaşî Tekkesi'ne defnedildi.

Devlete sadık, gayretli ve sözünü esirgemeyen bir kişi olan Cezayirli Gazi Hasan Paşa, Çeşme faciasından sonra mahvolan Osmanlı donanmasını yeniden teşkil ederken bütün masraflarını kendisi karşılayarak Tersane meydanında yaptırdığı kışla ile kalyoncu neferlerini de itaat altına almıştır. I. Abdülhamid'in güvenini kazanmış, ayrıca Kapı Kethüdâsı Koca Yûsuf Paşa'yı sadrazam tayin ettirmek suretiyle nüfuzunu biraz daha arttırmıştır.

Tahminlerin aksine vefatından sonra ancak 4000 kese kadar servetinin olduğu anlaşılmıştır. Hanımına ait Öküz Limanı'ndaki yalıdan başka Kasımpaşa'da bir konağı olan Hasan Paşa

mal varlığını devlet işleri ve hayır eserleri için harcamıştır. Tersane'deki Kalyoncu Kışlası ve Camii'nden başka Vize'de cami, hamam ve çeşmelerle Çanakkale ve Şumnu'da tekke; bugün Truva harabelerinin bulunduğu yerde bir hisar; Midilli, İstanköy, Sakız, Limni ve Rodos gibi yerlerde de çeşmeler inşa ettirmiştir.

I. Abdülhamid devri âlimlerinden Çâkerî-i Yemenî, Hasan Paşa'nın savaşları ve bazı isyanları bastırmasıyla ilgili olarak Gazavât-ı Gazi Hasan Paşa adıyla bir eser kaleme almıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 10.747, 11.754; Çâkerî, Gazavât-ı Gazi Hasan Paşa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2419/1; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1285, s. 104; Cevdet, Târih, IV, 47-51, 253-254, 274-279; Sicill-i Osmânî, II, 159-160; Fevzi Kurtoğlu, 1768-1774 Türk-Rus Harbinde Akdeniz Harekâtı ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa, İstanbul 1942; TCYK, s. 141-142; Danişmend, Kronoloji, IV, 48-51, 67-70, 486-488, 582-583, 600; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, s. 29, 53, 55, 59, 60, 150; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Cezayirli Gazi Hasan Paşa'ya Dair", TM, VII – VIII / 1 (1942), s. 17-40; a.mlf., "Hasan Paşa", İA, V / 1, s. 319-323; Manfred Korfmann, "Troy: Topography and Navigation", Troy and The Trojan War (Ed. Machteld J. Mellink), Bryn Mawr 1986, s. 3-4; J. H. Mordtman – [E. Kuran], "Djezāʾirli Ghazı Hasan Pasha", EI² (İng.), II, 533-534.

Mahir Aydın

CEZAYİRLİ HÜSEYİN PAŞA

(ö. 1765-1838)

Son Cezayir dayısı ve beylerbeyi.

Denizli'de doğdu, aslen Aydınlıdır. Kardeşiyle Cezayir'e gidip önce balıkçılık yaptı, sonra Cezayir askerî ocağına girdi. Burada kısa zamanda nüfuz ve şöhret kazanarak "hâcetü'l-hayl" (haraların ve atların nâzırı) mevkiine yükseldi. Dayı Ali Paşa valiliğinin altıncı ayında vebadan ölünce Cezayir Ocağı tarafından dayılığa getirildi (1818). İstanbul'dan kendisine beylerbeyilik fermanıyla kılıç ve kaftan gönderildi. İyilik sever ve âdil bir kimse olarak tanınan Hüseyin Paşa işe genel af ilân etmekle başladı ve selefinin aldığı bazı şiddetli tedbirleri kaldırdı. Bununla beraber iki defa yeniçerilerin suikastine mâruz kaldı. Hayatını emniyete almak için bir muhafız kıtasının himayesinde müstahkem bir saray olan Kasba'ya çekildi.

Hüseyin Paşa'nın dayı olduğu dönemde Cezayir eyaletinde birtakım karışıklıklar mevcuttu, şark ve garp vilâyetlerinde bazı kabileler Türkler'e karşı isyan halindeydiler. Türk hâkimiyetini yeniden kurmaya çalışan Hüseyin Paşa, Kostantîne ve Oran beylerinin yardımı ve Arap Ağası Yahyâ Ağa'nın askerî maharet ve kabiliyeti sayesinde isyanları bastırdı. 1826'da şark, 1828'de garp toprakları huzur ve sükûna kavuştu. Bir taraftan da 1821-1827 yılları arasında Mora isyanı dolayısıyla Yunanlılar'a karşı savaşan Osmanlı Devleti safında yer aldı. Bir donanma göndererek devlete olan bağlılığını gösterdi. Fakat 1827'de Navarin'de Osmanlı donanması ile birlikte Cezayir donanması da Batılı büyük devletler tarafından yakıldı.

Öte yandan Avrupalılar'a karşı sert bir siyaset güden Hüseyin Paşa, Aix-la-Chapelle Kongresi'nde korsanlığın ilgasına dair verilen karara katılmadı. Buna karşı Fransız ve İngilizler 1819'da ortaklaşa bir deniz gösterisi yaptılarsa da herhangi bir sonuç alamadılar. İngiliz konsolosunun sınır dışı edilmesi üzerine durum daha da gerginleşti. İngiltere'nin istediği tazminat konusunda yapılan ve bir sonuç elde edilemeyen görüşmelerden sonra İngiliz donanması 12-29 Temmuz 1824 tarihleri arasında Cezayir şehrini

topa tuttu. Ancak şehirde önemli hasar meydana gelmedi; bu husus Cezayirliler'in Avrupa devletlerine karşı mücadele azmini daha da arttırdı.

Cezayir beyliğiyle Fransa arasında Directoire devrinden beri süregelen bir alacak davası vardı. O zamanki Cezayir dayısı Fransa'ya borç olarak bir miktar hububat ve para vermiş ve alacağını iki yahudi tüccara (Busnach ve Bacri) havale etmişti. Hüseyin Paşa Bacri'den, mercan rüsûmundan dolayı Cezayir hükümetine birikmiş borcunu istediğinde, o da Fransa'dan alacaklarını ileri sürerek, dayıya Fransa kralına mektup yazdırdı. Hüseyin Paşa'nın Fransa kralına gönderdiği üç mektuba cevap gelmedi. Bu durum Fransa'nın Cezayir konsolosu Deval ile Hüseyin Paşa arasında ihtilâfa sebep oldu. 29 Nisan 1827'de bir bayram arefesinde yaptıkları görüşme sırasında Deval'in verdiği cevaba çok hiddetlenen Hüseyin Paşa'nın elindeki yelpaze ile Deval'e vurması hadisesi büyütülerek Fransa'ya hakaret sayıldı. Aslında bu bir bahaneydi; esas sebep Fransa'nın Cezayir'deki iktisadî menfaatlerini arttırmak arzusuydu. Bunun üzerine Fransa Cezayir'i abluka altına aldı (1827-1830). Hüseyin Paşa muhtemelen İngiltere'nin desteğine güvenerek hiçbir anlaşmaya yanaşmadı ve teklifleri reddetti. Müzakere flaması taşıdığı halde 30 Temmuz 1829'da Provence gemisinin Cezayir bataryaları tarafından topa tutulmasını bilmezlikten geldi.

Hüseyin Paşa'nın hareketi Fransa'nın İstanbul büyükelçisi tarafından Bâbıâli'ye bildirildiği gibi anlaşmazlığın halli için Fransız hükümeti Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'dan arabuluculuk yapmasını istedi. Bunun üzerine Bâbıâli önce eski Cezayir müftüsü Halil Efendi'yi İzmir'den İstanbul'a çağırıp arabuluculuk tâlimatı ile Cezayir'e gönderdi. İngiliz elçisi ise Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın bazı kabilelerle Cezayir'e hücum etmek üzere olduğunu bildirerek Bâbıâli'yi telâşlandırdı. Fransa elçisi merkezden özel bir memur gönderilmesinde ısrar edince bu defa Tâhir Paşa görevlendirildi. Fakat Hüseyin Paşa'nın sert tutumu dolayısıyla Fransa siyasetini değiştirdi ve 31 Ocak 1830'da Cezayir seferine karar vererek donanma hazırlığına girişti. Bu sırada Tâhir Paşa beş maddelik bir tâlimatla Marsilya'ya vardıysa da hiçbir sonuç alamadan geri dönmek zorunda kaldı. Fransız donanması 14 Haziran 1830'da Sîdî Ferrûh'a asker çıkardı. Sadece kendi kuvvetlerine dayanmak durumunda kalan ve daha önce öldürttüğü en iyi kumandanı Yahyâ Ağa'dan mahrum bulunan Hüseyin Paşa uzun süre mukavemet

edemedi. Damadı olan kumandanı İbrâhim Ağa da başarı gösteremedi. İmparator Kalesi'nin 4 Temmuz'da zaptı üzerine Fransız General Bourmont'un şartlarını kabul etmek zorunda kaldı (5 Temmuz 1830).

İşgal anlaşmasının 2 ve 3. maddelerine göre Hüseyin Paşa şahsî mallarını muhafaza edebilecek ve istediği yere gidebilecekti. Buna rağmen Malta'ya gitmesi önlendiği için Napoli'ye götürülmesini istedi ve 9 Ağustos 1830'da oraya vardı. Kısa süre sonra Livorno'ya geçti. Buradan Cezayir ile devamlı ilişki içinde bulunan yahudi tüccarları vasıtasıyla Cezayir'de Fransızlar'dan hoşnut olmayanlar ve kabile reisleriyle temas kurmaya çalıştı, fakat umduğu sonucu alamadı. 1831'de maaş tahsisi ve emlâkinin iadesi için Paris'e gitti. Paris'te itibar gördüyse de tasarılarından haberdar olan Fransız hükümetinden bir şey elde edemedi. Livorno'ya dönünce tahriklerini yine sürdürdü. Daha sonra sıkı bir gözetim altında olduğunu hissederek buradan İskenderiye'ye gitti ve orada öldü.

Hüseyin Paşa sert ve inatçı olmakla beraber kan dökücü değildi. Hamdân Hoca onun iyi ahlâklı ve bilgili olduğunu yazarken Ali Rızâ Paşa kendisini cahil ve son derece mağrur biri olarak tanıtmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 242, 246; BA, Dosya Usûlü İradeler, nr. 78; Hariciye Hazîne-i Evrakı, Mesâil-i Siyasiyye, dosya: 708; Hamdan ben - Othman Khoja, Aperçu historique et statistique sur la Régence d'Alger (trc. Hasuna Degis), Paris 1833, s. 160-197; Lutfî, Târih, II, 183, 284 vd.; Ali Rızâ Paşa, Mir'âtü'l-Cezâyir (trc. Ali Şevki), İstanbul 1293, s. 53 vd.; H. de Grammont, Histoire d'Alger sous la domination Turque (1516-1580), Paris 1887, s. 382-408; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1958; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie - Algérie - Maroc, Paris 1931, s. 574-583; a.mlf., Histoire de l'Algérie contemporaine, Paris 1964, s. 21-58; Aziz Samih, Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1937, II, 94-111; Cavit Baysun, "Cezayir Meselesi ve Reşid Paşa'nın Paris Elçiliği", TTK Bildiriler, III (1948), s. 375-379; Ercüment Kuran, Cezayir'in Fransızlar Tarafından

İşgali Karşısında Osmanlı Siyaseti, İstanbul 1957, s. 11 vd.; a.mlf., “Fransa’nın Cezayir’e Tecavüzü (1827)”, TD, III / 5-6 (1953), s. 53-62; Esat Daybelge, Eski Cezayir ve Dünkü Avrupa Zihniyeti, İstanbul 1961, s. 24-33; G. Yver – Tayyib Gökbilgin, “Hüseyin”, İA, V / 1, s. 642-643; R. Le Tourneau, “al-Husayn”, EI² (İng.), III, 606-607.

Atilla Çetin

CEZBE

الجذبة

Allah’ın kulu kendine çekip yaklaştırması anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “çekmek” anlamına gelen cezbe, tasavvufta “Hakk’ın kulu kendine çekmesi ve âniden yüce huzuruna yükseltmesi” demektir. Cezbe, Allah’ın sevdiği kulunun kalbinden perdeyi kaldırıp çalışma ve gayreti olmadan onu yakīn* nuru ile birden bire mânevî makamlara yükseltmesidir. Allah’ın kuluna bir ihsanı olan cezbe, kulda istikamet ve ibadet arzusu doğurarak ona belâ ve musibetlere sabretme gücü kazandırır. Cezbe sırasında kul ruhuyla hakikatin kaynağına ulaşır, Allah’ın dışında her şeyi unutarak kendinden geçer ve kulluğundan habersiz hale gelir; vecd ve istiğrak haline girer. Sûfîler, “Allah dilediğini kendisine çeker” (eş-Şûrâ 42 / 13) meâlindeki âyeti ve bazı kaynaklarda hadis olarak zikredilen, “Allah’ın kula olan cezbesi, iki cihan halkının amellerine denktir” anlamındaki sözü cezbeye delil sayarlar. Sülemî bu sözün Ebü’l-Kāsım İbrâhim en-Nasrâbâdî’ye (ö. 367 / 977) ait olduğunu belirtmiştir (Tabakāt, s. 488).

Hakk’ın kulu kendine çekmesi cezbe, bu cezbeyle kulun Allah’a yönelmesi aşktır. Nitekim mutasavvıflara göre Hz. Peygamber’i öldürmeye giden Hz. Ömer’in, eniştesinin evinde duyduğu Kur’an sesiyle imana gelmesi, aynı şekilde avda iken üç defa ardarda, “Sen bunun için mi yaratıldın?” diye seslenildiğini duyarak sultanlığı bırakan İbrâhim b. Edhem’in tövbe edip tasavvuf yoluna girmesi “Allah tarafına çekilme” (cezbe) sonucunda gerçekleşmiştir. Böyle bir cezbeye tutulanları Allah iç hallerini göstererek nefis ve dünyadan uzaklaştırır, kendisine yaklaştırır. Bu anlamıyla cezbe, peygamberlere ve velilere ait Hak vergisi bir kabiliyettir. Yûnus Emre, “Cezbe-i aşk olmayınca neylesin şeyhim beni” derken buna işaret etmiştir.

Tasavvufta cezbe sülûk* ve amel ile bir arada düşünülür, sülûke bağlı olmayan cezbe makbul sayılmaz. Sülûk görmemiş olanlar, cezbeleri güçlü de olsa, vecd halinde bulunduklarından kalp makamını aşıp kalbin sahibine yani Allah’a eremedikleri için irşad ehliyetine sahip olamazlar. Çünkü

irşada lâyık olabilmek ancak sülûk yolundan geçmekle mümkündür. Nitekim İmâm-ı Rabbânî cezbeyi, sülûk görmeyenlerin ve sülûkünü tamamlamış bulunanların cezbesi olmak üzere ikiye ayırır. Sülûk görmeyenlerde ruh nefsin etkisinden kurtulamadığı için bunların cezbesi kalbîdir, ruhî değildir. Böyleleri ruhlar âlemini müşahede ettikleri halde Hakk'ı müşahede ettiklerini zannederler. Sülûklerini tamamlayıp ruhları nefislerinin etkisinden kurtulmuş kimselerin cezbesi ise ruhîdir, bunlar Hakk'ı müşahede ederler. Bundan dolayı sülûk görerek kemal mertebesine erenlerde vahdeti vücûd*a dair sözlere rastlanmaz. İmâm-ı Rabbânî'nin ifadesine göre cezbe ehli sülûk gördükten sonra vahdeti vücûda dair daha önce kendilerinden sâdır olan sözlerden tövbe etmişlerdir.

Sohbet, zikir ve semâ meclislerinde kalbinde meydana gelen vâridâta (bk. VÂRİD) dayanamayarak kendinden geçen, gayri ihtiyarî sıçrayıp nâra atan kimselerin davranışlarına da cezbe adı verilmektedir. Türkçe'deki "cezbelenmek, cezbeye gelmek" gibi deyimler bu tür cezbe için kullanılır. Buna karşılık ilk tasavvufî kaynaklarda bu cezbeye vecd adı verilir ve zikir, semâ gibi konularla birlikte anlatılır. Asıl cezbe ile vecdin dışa yansıması anlamındaki cezbe bazı bakımlardan farklılık arzeder. İlk sûfîlerden itibaren mutasavvıfların bir kısmı bu son anlamdaki cezbeyi ve bundan kaynaklanan taşkın hareketleri muteber saymamışlardır. Nitekim ilk kaynaklarda vecd bahsi münasebetiyle Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili olarak anlatılan bir menkıbe bunu teyit etmektedir. Cüneyd, sohbet esnasında cezbeye gelerek nâra atan bir genci, "Böyle yapacaksan bir daha benim meclisime gelme" diyerek uyarmış, bunun üzerine genç titrediği ve damarları şişip gerildiği halde cezbesine hâkim olmaya çalışmıştır; ancak sonunda cezbesi dayanılmaz bir hal almış, kendine hâkim olamayarak bir nâra atmış ve ruhunu teslim etmiştir.

Melâmet fikrini benimseyen ilk sûfîlerle Cüneyd ve İmâm-ı Rabbânî gibi bazı mutasavvıflar bu tür cezbeyi önemsemedikleri halde Bayramî Melâmîleri, özellikle Hamzavîler buna büyük değer verir ve sülûkün esası sayarlar. Diğer tarikatlar cezbeyi benimsemekle birlikte bu tür hal ve hareketlerin riyaya sebebiyet vermemesi için gizli tutulmasını isterler. Nitekim Mevlevîler bu gibilere, "Kanını içine akıt", Rifâîler ise, "Yan fakat tütme" uyarısında bulunurlar. Tasavvuf tarihinde bu iki anlayışın

temsilcileri her devirde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 381-384, 445; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 167-168; Kūtü’l-kulûb, I, 8488; Sülemî, Tabakāt, s. 188, 488; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 648, 746-748; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 291-301; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 621; a.mlf., Meşrebü’l-ervâh, s. 113; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Kahire 1973, s. 50, 117; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Kiyah), Tahran 1365 hş., s. 225, 345, 372; Azîz Nesefî, İnsân-ı Kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 102; a.mlf., Zübdetü’l-hakāyık (trc. Ayıntâbî Hâfız Mehmed Efendi), İstanbul 1291, s. 98-99; Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye, s. 39; Lisânüddin, Ravzatü’t-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 147; Câmî, Nefehât, s. 386, 479; İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât, İstanbul 1976, I, 315-320; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1288, s. 36-49; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü’s-seniyye, Kahire 1303, s. 4, 7-8; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1977, s. 71; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 105.

Hasan Kâmil Yılmaz

CEZERE

(bk. SÂLİH CEZERE)

CEZERÎ, İsmâil b. Rezzâz

إسماعيل بن رزاز الجزري

Bedîüzzamân Ebü'l-İzz İsmâîl b. er-Rezzâz el-Cezerî (ö. XII-XIII. Yüzyıl)

Mekanik alanında eser veren bir İslâm bilgini.

Hayatı hakkında, kitabının girişindeki kısa açıklamanın dışında bilgi yoktur. 1181-1206 yılları arasında Âmid'de (Diyarbakır) Artuklu hânedanının himayesinde bulunduğunu söyleyen Cezerî, 1205'te tamamladığı Kitâb fî maʿrifeti'l-hiyeli'l-hendesiyye (el-Câmiʿ beyne'l-ʿilmi ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî sınâʿati'l-hiyel) adlı ünlü eserini Emîr Nâsırüddin Mahmud'un isteği üzerine kaleme almıştır.

Kitap altı kısma ayrılmış olup ilk dört kısım onar, son iki kısım da beşer bölümden meydana gelmektedir. Bu kısımlar su saatleri ve kandil saatleri, ziyafetlerde kullanılan kaplar ve sürahiler, el yıkama ve kan alma için kullanılan kaplar, çeşmeler ve mekanik yollarla hareket eden (otomatik) müzik aletleri, su pompalayan makineler, muhtelif aletler üzerinedir. Kitapta her aletin şekli renkli mürekkeplerle çizilmiş ve çalışması ayrıntılı olarak izah edilmiştir; bu ayrıntılar da çeşitli renklerle gösterilmiştir. Ayrıca şekillerde Arap harfleri kullanılarak bazı parçalar işaretlenmiş ve metinde bunlara göndermeler yapılarak açıklamaların anlaşılması kolaylaştırılmıştır. Bazı nüshalarda ise bu harflerin ebced* değerleri göz önüne alınmış, bazılarında da henüz açıklanamayan gizli bir harf sistemi kullanılmıştır. Metinde aletlerin genel açıklaması verildikten sonra imal sırasına göre parçaların teker teker yapımı anlatılarak bunların montaj usulü açıklanmış ve en sonra da o aletin çalışması hakkında bilgi verilmiştir. Bütün bu özelliklerin dışında kitabın bazı nüshalarında sanat tarihçilerinin ilgisini çekecek düzeyde süslemeler vardır.

Eserin bazı bölümleri ilk defa E. Wiedemann ve F. Hauser tarafından Almanca'ya çevrilerek 1908-1921 yılları arasında muhtelif dergilerde makaleler halinde yayımlanmıştır (makalelerin listesi için bk. Der Islam, XI

[1921], 214). Bu çalışmadan elli yıl kadar sonra 1974'te Donald R. Hill kitabın İngilizce'ye tam tercümesini yapmış ve eseri açıklamalı notlarla birlikte tek bir cilt halinde neşretmiştir (The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, Dordrecht 1974). Araştırmacılar kitabın mevcut on dört nüshasından (tavsifleri için bk. Ahmed Yûsuf elHasan, MTUA, s. 60-62) Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde bulunan (Graves 27) ve "Bodleian nüshası" olarak adlandırılan metni esas almışlardır. Daha sonra Ahmed Yûsuf elHasan, Bodleian nüshasından başka İstanbul'da bulunan üç nüshayı da (TSMK, III. Ahmed, nr. 3472, Hazine, nr. 414; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3606) esas alarak daha otantik bir metin meydana getirmiş ve bu çalışmasını söz konusu İstanbul nüshalarında görülen el-Câmiʿ beyne'l-ʿilmi ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî sınâʿati'l-hiyel adıyla yayımlamıştır (Halep 1979).

Eserin yakın zamanlara kadar bilinmeyen iki nüshadaki çizimlerde bazı boyut tutarsızlıkları ve aletlerin yerleştirilişindeki karmaşık noktalar birer kusur gibi görünürse de metinle beraber dikkate alındığında bunun aşıldığı ve Cezerî'nin gayesine ulaştığı söylenebilir. Gerçekten kitapta anlatılan su saatlerinden biri 1976'da Dünya İslâm Festivali için Londra Bilim Müzesi'nde, diğeri de 1/2 ölçeğinde İstanbul Teknik Üniversitesi'nde yeniden yapılmış ve çalıştırılmıştır. İstanbul nüshaları Bodleian nüshasından daha iyi olduğu için Ahmed Yûsuf elHasan neşrinin önceki yayınlarda karanlık kalmış bazı noktalara ışık tutacağı tabiidir. Bu çalışmalarla bilim dünyasına tanıtılan Cezerî ve kitabı hakkında çeşitli yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak bunlardan önce kitabının mukaddimesinde yer alan Cezerî'nin şu görüşleri dikkate alınmalıdır: "Benden çok evvel gelen âlimlerin kitaplarını ve onları takip edenlerin çalışmalarını gözden geçirdim... Nihayet nakillerden kurtuldum, başkalarının yaptıklarından sıyrıldım ve problemlere kendi gözümle bakabildim... Uygulamaya dönüştürülemeyen her teknik ilmin doğru ile yanlış arasında muallakta kaldığını gördüm". Cezerî, kendisinin Helenistik çağdan XIII. yüzyıla kadar uzanan bir mühendislik geleneğinin İslâm dünyasındaki bir devamı olduğunun bilincindedir. İslâm dünyasında Mûsâoğulları (bk. BENÎ MÛSÂ) ile başlayan bu gelenek Cezerî'de zirveye ulaşmıştır. Cezerî kendi yaptığı âbidevî su saatinin Pseudo-Archimedes'in yaptığı su saatine dayandığını söyler. Kitabının dördüncü kısmında çeşmeler üzerindeki çalışmaları sırasında Mûsâoğulları'ndan ve ayrıca

Bizanslı Apollonios'un otomatik müzik aletleri üzerine yazdığı eserden de bahseder. Bu arada kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen aletleri de zikretmiştir. Cezerî esas itibariyle bir mûcit değil bir mühendistir ve görevinin kendinden öncekilerin yapmış oldukları aletleri mükemmelleştirmek olduğu kanaatindedir. Bu noktadan bakıldığında eserinde teori ile pratiğin eşit ağırlıkta olduğu, hatta bazı yazarlara göre aletleri yapmak için gerekli pratik bilgi ve kuralların ağır bastığı hissedilir. Gerçekten de o, çalışmasının pratik hayatta işe yarar bilgiler türünden olduğunu özellikle belirtir.

Su ve kandil saatleri Cezerî'nin gücünü ifade eden karmaşık aletlerdir. Su terfi makineleri ekonomik yönden daha önemli olmakla beraber kitapta bunlara saatler kadar önem verilmemiştir. Metal döküm tekniğine ait bilgiler ileri bir mühendislik seviyesini ifade etmektedir. Cezerî'nin aletleri yer çekimi kuvvetiyle çalışır ve bu kuvvet düşürülen bir ağırlık, boşalan bir kaptaki şamandıra veya batan bir cisimle elde edilir. Cezerî, kullandığı makine parçalarını ve imal usullerini de en ince ayrıntılarına kadar tanımlamıştır. Büyük bir kısmı bugünkü Avrupa mühendislik terminolojisine giren makine parçaları üzerine yaptığı çalışmaların en önemlileri şunlardır: Konik vanalar, kapalı kum kutularında pirinç ve bakır döküm, tekerleklerin balansı, ahşap şablon kullanılması, aletlerin

kâğıttan maketlerinin yapılması, su akıtan savakların ayar edilmesi, çarpılmayı en aza indirmek için ahşabın tabakalar halinde kullanılması, gerçek anlamda emme borusunun kullanılması, suyunu belli bir zaman aralığı ile boşaltan kaplar ve daire sektörü dişliler. Bunlardan bir kısmının yüzyıllar sonra Avrupa'da âdeta yeniden keşfedildiği bilinen tarihî bir gerçektir. Meselâ kapalı kum kutuları ile döküm Avrupa'da 1500 yıllarında başlamıştır. Konik vanalardan ilk söz eden Leonardo da Vinci'dir. Su saatinde seviye kontrol cihazına benzer ve buhar kazanlarında kullanılacak bir aletin patenti İngiltere'de 1784 yılında alınmıştır.

Cezerî'nin makinelerinden sadece biri, su çarkı ile işleyen tulumba modern mühendisliğin gelişmesine doğrudan doğruya katkıda bulunmuştur. Bu makine, a) çift etki ilkesinin uygulanması, b) dönme hareketinin ileri-geri harekete çevrilmesi, c) emme borusunun bilinen ilk kullanılışı olmasından dolayı çok önemlidir. Dolayısıyla buhar makinesinin ve emme basma

tulumbanın ilk örneği sayılabilir. Söz konusu makinede akan suyun çevirdiği çark düşey düzlemde bir dişliyi, bu dişli de yatay düzlemdeki diğer bir dişliyi döndürmektedir. Yatay dişlinin çevresine yakın bir yerde düşey bir pim bulunmaktadır. Bu pime ortası yarık ve diğer ucu yine bir pimle sabitleştirilmiş bir çubuk geçirilmiş ve bu çubuğa da tulumbaların piston kolları bağlanmıştır. Yatay dişli dönünce yarık çubuk açısal bir hareket yapmakta, piston kolları da ileri geri gidip gelerek tulumbaları çalıştırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., I, 902-903; Sarton, Introduction, II, 632-633; D. R. Hill, “Medieval Arabic Mechanical Technology”, Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1976, II, 222-237; a.mlf., “Notice of an Important al-Jazarī Manuscript”, MTUA, II/2 (1978), s. 291-314; a.mlf., “al-Jazarī”, DSB, XV, 253-255; a.mlf., “al-Djazarī”, EI² Suppl. (İng.), s. 266-267; Ahmed Yûsuf elHasan, “el-Câmiʿ beyne’l-ʿilmi ve’l-ʿameli’n-nâfiʿ fî sınâʿati’l-hiyel”, Ebhâsü’l-müʾtemeri’s-seneviyyi’s-sânî li’l-cemʿiyyeti’s-Sûriyye li-târîhi’l-ʿulûm, Haleb 1979, s. 99-103; a.mlf., “The Arabic Text of al-Jazarī’s: a Compondium on the Theory and Practice of the Mechanical Arts”, MTUA, I/1 (1977), s. 47-64; Kâzım Çeçen, “The Great Islamic Scientist al-Jazari (in 6 Century h.)”, International Conference on Science in İslâmic Polity, İslamâbâd 1983, II, 28-35; a.mlf., “12. Asırda Diyarbakır’da Büyük Bir Türk Mühendisi: el-Cezerî”, İnsan ve Kâinat, sy. 13, İstanbul 1986, s. 47-51.

Sadettin Ökten

CEZERÎ, Muhammed b. İbrâhim

محمد بن إبراهيم الجزري

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Bekr el-Cezerî ed-Dımaşkī (ö. 739/1338)

Havâdisü'z-zamân adlı eseriyle meşhur tarihçi.

10 Rebîülevvel 658'de (24 Şubat 1260) Dımaşk'ta doğdu. Dımaşk, Kahire ve İskenderiye'de Fahreddin Ali el-Buhârî, İbrâhim b. Ahmed b. Kâmil el-Vâsıtî, İbnü'l-Mücâvir, Şerefeddin Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Şerîf Tâceddin elIrâkī ve Şehâbeddin el-Eberkūhî gibi birçok hocadan ders aldı. 12 Rebîülevvel 739'da (28 Eylül 1338) Dımaşk'ta öldü ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi. Cezerî büyük bir tarihçi, iyi bir hatip, ciddi, dürüst ve dindar bir insandı.

Cezerî'nin günümüze kadar gelen ve tam adı Havâdisü'z-zamân ve enbâ˒ühû ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a˓yân min ebnâ˒ihî olan eseri Târîhu'l-Cezerî olarak da bilinir. Umumi bir İslâm tarihi olan eserde olaylar hicretten itibaren kronolojik bir sırayla anlatılmakta ve her yılın sonunda o yıl vefat edenlerin hayatları hakkında bilgi verilmektedir. Vefeyât siyasî olaylardan daha çok yer işgal eder.

Mizzî, Zehebî, Birzâlî ve Yûnînî gibi birçok tarihçi kaynaklarının güvenilirliği ve o dönemde yazılan hiçbir eserde bulunmayan bilgileri ihtiva etmesi sebebiyle Târîhu'l-Cezerî'den istifade etmiş ve geniş iktibaslarda bulunmuşlardır. Bununla beraber bazı araştırmacılar da Cezerî'nin eserinde yakın dostu Birzâlî'den bizzat duyduğu birçok olaya yer vermesini göz önüne alarak Birzâlî'nin eseri el-Muktefâ'yı Havâdisü'z-zamân'ın kaynağı olarak gösterirler. Zehebî diğer tarihçilerin aksine bu eserde gerçeklerin hayal ürünü bazı olaylarla (el-acâib ve'l-garâib) karıştırılmış olduğu kanaatindedir. Cezerî 677 (1278-79) yılından itibaren olayları kendi müşahedelerine dayanarak yazmıştır. Eserin zamanımıza intikal eden kısımlarının yazma nüshaları Köprülü (nr. 1037; fotokopisi Dârü'l-kütübi'l-

Mısriyye'de, Tarih, nr. 995), Rabat (Evkaf, nr. 194), Gotha (nr. 1559, 1560, 1561) kütüphaneleriyle Bibliothèque Nationale'de (nr. 6739; fotokopisi el-Hizânetü't-Teymûriyye'de, Tarih, nr. 2159) bulunmaktadır. Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüsha 726-739 (1326-1339) yılları arasındaki olayları ve Alemüddin el-Birzâlî'nin müellif hakkında yazdığı oldukça geniş bir biyografiyi ihtiva etmektedir. Eserin Zehebî tarafından yapılan seçmeleri ihtiva eden kısmı (el-Muhtâr min Târîhi'l-Cezerî) 593-698 (1196-1299) yıllarına ait olup Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1147). Paris Bibliothèque Nationale'deki nüshanın bir kısmı Lübnan'da yayımlanmıştır (Zahle 1342). Bu

nüshayı daha sonra Sauvaget La Chronique de Damas d'al-Gazari (années 689-698) adıyla neşretmiştir (Paris 1949). Ulrich Haarmann da Havâdisü'z-zamân'ın Memlük tarihiyle ilgili 686-687 (1287-1288) yıllarına ait olayları ihtiva eden kısmını yayımlamıştır (Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit, Frieburg 1969).

BİBLİYOGRAFYA

Cezerî, Havâdisü'z-zamân, Köprülü Ktp., nr. 1037; Zehebî, el-Muhtâr min târîhi'l-Cezerî, Köprülü Ktp., nr. 1147; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Zeylü Tezkireti'l-huffâz, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 22; a.mlf., et-Tenbîh ve'l-îkāz, Dımaşk 1347, s. 8-9; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 186; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, II, 471; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 301; Muhammed b. Refî' es-Sülemî, Târîhu ʿulemâʾi Bağdâd, Bağdad 1357/1938, s. 212-213; Brockelmann, GAL Suppl., II, 45; Cl. Cahen, La Syrie du Nord à l'Zpoque des Croisades et la Principauté Franque d'Antioche, Paris 1940, s. 80; a.mlf., "Chroniques des derniers Fatimides", BIFAO (1937), s. 8-9; a.mlf., "Addenda Sur al-Djazarī", IOS, IV (1974), s. 144-147; Donald Presgrave Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 53-57; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müerrihîne'd-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 145-146; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-mahtûtati'l-ʿArabiyye, Beyrut 1400/1980, II, 24; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 298; Abbas el-Azzâvî, "Şemsüddîn

İbnü’l-Cezerî ve Târîhuh”, MMİADm., XIX/1-2 (1944), s. 524-530; Ulrich Haarmann, “L’Edition de la Chronique mamelouke Syrienne de Šams ad-Dīn Muhammad al-Ğazarī”, B É O, XXVII (1974), s. 195-203.

A. S. Bazmee Ansarî

CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed

(bk. İBNÜ'l-CEZERÎ)

CEZERÎ KASIM PAŞA

(bk. KASIM PAŞA, Cezerî)

CEZERÎ KASIM PAŞA CAMİİ

İstanbul Eyüp'te XVI. yüzyıl başlarına ait cami.

Akarçeşme Camii olarak da anılan bu cami Eyüp semtinde Nişancı mahallesinde, Zalmahmutpaşa caddesiyle Akarçeşme sokağı köşesindedir. Bânisi nişancılık, defterdarlık ve vezirlik görevlerinde bulunmuş Cezerî lakabıyla tanınan Kasım Paşa'dır. Ölüm tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler verilmekte, bu da muhtemelen, aynı dönemde yaşamış Koca, Evliya ve Güzelce lakapları ile anılan diğer Kasım paşalarla karıştırılmasından ileri gelmektedir. Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn'inde Cezerî Kasım Paşa'nın 890'da (1485) vefat ettiğini bildirirse de Selânik'te kendi adını taşıyan Kāsımiyye Camii'nin 898'de (1492-93) kiliseden camiye çevrildiği bilinmektedir. Hadîkatü'l-cevâmi' adlı eserinde ise aynı müellif Cezerî Kasım Paşa Camii'nin inşa tarihini 921 (1515) olarak göstermiştir. Cami ilk yapıldığında yanında ahşap bir medrese ile fevkanî bir sıbyan mektebi vardı. Caminin cümle kapısı üstündeki kitâbe 1238 (1822-23) tarihli olduğuna göre bunun bir tamirde konulduğu anlaşılmaktadır. Avludaki şadırvan da 1266 (1849-50) yılında Hatice Sultan'ın kethüdâsı Mehmed Efendi tarafından yaptırılmıştır.

Cezerî Kasım Paşa Camii bir avlu içinde inşa edilmiş kare planlı bir binadır. Dört sütuna dayanan kemerlere oturmuş üç kubbeli üç bölümden ibaret son cemaat yerini takip eden, dıştan 11,20x11,20 m. ölçüsündeki harim, geçişi pandantiflerle sağlanmış 8,80 m. çapında tek kubbe ile örtülüdür. Duvarların yapımında tuğla ve kesme taş kullanılmıştır. Biçim ve ölçüleri bakımından Sultanahmet'teki Fîruz Ağa, Fâtih'teki İskender Paşa camilerine benzeyen bu ibadet yerinde cümle kapısı esas eksen üzerinde yani ortada olmayıp son cemaat yerinin en sağdaki bölümü karşısındadır. Minaresi ise taştandır ve şerefe çıkması istiridye kabuğu biçiminde bir süslemeye sahiptir.

Camide dikkate değer husus, mihrabın içine ve minberin sol tarafına kaplanmış olan çinilerdir. Bunlardan biri, Osmanlı dönemi Türk çini sanatında başlı başına bir grup teşkil eden ve sayıları pek fazla olmayan

Kâbe tasvirli panodur. Mihrabın solundaki pencere üstünde yer alan bu pano, kitâbesine göre İznikli Mehmed oğlu Osman tarafından 1138 Recebinde (Mart 1726) vakfedilmiştir. Her biri 25 İ 25 cm. ölçüsünde altı çiniden meydana gelen panoda, çiçekli bir çerçeve içinde oldukça gerçekçi üslûpta bir Kâbe tasviri yer alır. Kâbe tasvirinde çevredeki binaların da gösterilmiş olması ve belirli bir perspektifin bulunuşu, bu tasvirin önceki örneklere nisbetle daha ileri bir resim anlayışıyla meydana getirildiğini belli eder. Ayrıca mihrabın mukarnasları ortasına 22 Receb 1138 (26 Mart 1726) tarihini taşıyan tek bir çini yerleştirilmiş, aşağı bölmeler ise bu tarihe nazaran daha eskiye ait görünen çinilerle kaplanmıştır.

Cezerî Kasım Paşa'nın İstanbul Cağaloğlu'nda dört yol ağzının bir köşesinde bir camii daha vardı. En son şeklini 1283'te (1866-67) alan bu ibadet yeri, 1957'de hiçbir gerekçe gösterilmeksizin yıktırılıp ortadan kaldırılmış ve arsası uzun yıllar boş durduktan sonra yerine Türkiye Diyanet Vakfı tarafından eskisi gibi ahşap çatılı ve fevkanî yeni bir cami inşa edilmiştir.

Cezerî Kasım Paşa'nın Bursa'da bir medresesi ve hamamı olduktan başka bir süre vali olarak kaldığı Selânik'te de hayratı bulunduğu söylenmektedir. Gerçekten bu şehirde Türk hâkimiyetinin sona erdiği 1912'ye kadar kiliseden çevrilmiş büyük bir Kāsımiyye Camii vardı. Aslında Hagios Demetrios Bazilikası olan yapı, kitâbesine göre 898'de (1492-93) Sultan II. Bayezid vakfı olarak camiye çevrilmiş, 1918 yangınında tamamen yanmış, kısmen yıkılmış ve yirmi yıl kadar süren bir tamir ve ihyadan sonra yeniden kilise olarak açılmıştır. Bu caminin gerçek bânisinin kim olduğu, eski vakıf kayıtları üzerinde yapılacak bir araştırmadan sonra anlaşılabilir. Cengiz Orhonlu'nun

tesbitine göre Kasım Paşa'nın Kırım'da Kefe'de de bir camii vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 79; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi', I, 280-281 (Cağaloğlu'ndaki diğer cami için bk. s. 79-80); Sicill-i Osmânî, IV, 47; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 48-49; a.e.: Nos mosquées de Stamboul (trc. E. Mamboury), İstanbul 1934, s. 70-71, res. 20'de caminin eski bir fotoğrafı vardır; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 147; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 433-435; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 100, nr. 152; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 39; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 432-434; A. Gabriel, "Les Mosquées de Constantinople", Syria, VII, Paris 1926, s. 370; K. Erdmann, "Ka'bah Fliesen", Ars Orientalis, III, Washington 1959, s. 193-197; Sabih Erken, "Türk Çiniciliğinde Kâbe Tasvirleri", VD, IX (1971), s. 314-315, rs. 30; Hakkı Göktürk, "Cezerî Kasım Paşa Camii", İst.A, VII, 3539; C. Orhonlu, "Kāsım Pasha", EI² (İng.), IV, 722.

Semavi Eyice

CEZERİYYE

(bk. el-MUKADDİMETÜ'l-CEZERİYYE)

CEZÎME b. ÂMİR (Benî Cezîme b. Âmir)

بنو جذيمة بن عامر

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Cezîme b. Âmir b. Abdümenât b. Kinâne'nin soyundan gelen bu kabile, Hz. Peygamber zamanında Mekke'nin güneyinde Yelemlem civarında Gumeysâ denilen yerde ikamet ediyordu.

Hz. Peygamber Mekke'nin fethinden sonra çevredeki kabileleri İslâm'a davet maksadıyla seriyyeler göndermeye başladı. Bu arada Hâlid b. Velîd'i de ensar, muhacir, Benî Süleym ve Benî Müdlic'e mensup askerlerden oluşan 350 kişilik bir seriyyenin başında Cezîme kabilesine gönderdi (Şevval 8/Şubat 630). Hâlid b. Velîd Gumeysâ'ya varınca Cezîme kabilesinin silâhlanmış olduğunu gördü. İslâmiyet'in Arap kabileleri arasında hızla yayıldığını söyleyerek onlardan silâhlarını bırakıp müslüman olmalarını istedi. Bir kısmı silâhlarını bırakmak istediği halde bazıları buna şiddetle karşı çıktılar. Ancak aralarında geçen kısa bir tartışmadan sonra silâhlarını bıraktılar ve "Dinimizi değiştirdik" anlamında "sabe'nâ" (صبأنا) dediler. Fakat Hâlid b. Velîd onların bu sözlerinden müslüman olduklarına kani olmadı. Sert ve disiplinli bir kumandan olan Hâlid b. Velîd, onların vaktiyle İslâm düşmanlarıyla iş birliği yaptıklarını da hatırlayarak kendilerini esir aldı ve askerler arasında dağıttı, ertesi sabah da öldürülmelerini emretti. Bunun üzerine Süleymoğulları ellerindeki otuz kadar esiri öldürdüler. Fakat başta Abdullah b. Ömer ve Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim olmak üzere ensar ve muhacirler bu emre karşı çıktılar; İslâmiyet'i kabul ettiklerini söyleyerek onları serbest bıraktılar. Hatta bazı sahâbîler Hâlid b. Velîd'i, Câhiliye döneminde Yemen'e yaptığı bir seferden dönerken Cezîme kabilesi tarafından öldürülen amcası Fâkih b. Mugıre'nin intikamını almak için esirleri öldürtmekle itham ettiler.

Bu haber Medine'ye ulaşınca Hz. Peygamber çok üzüldü; Hâlid b. Velîd'i

onların müslüman olup olmadıklarını tesbit hususunda acele etmekle suçladı ve, “Allahım, ben Hâlid’in yaptıklarından berîyim!” diyerek onun bu davranışını tasvip etmediğini belirtti. Bununla birlikte Hâlid’in onları, müslüman olduklarını açıkça ifade etmedikleri için müşrik kalmakta direndiklerini sanarak öldürttüğünü ve ictihadında yanıldığını kabul etti. Kabile mensuplarını Câhiliye döneminden kalma bir intikam hissiyle öldürmediğine yemin eden Hâlid’i acele etmesinden dolayı kınamakla beraber cezalandırmadı ve kumandanlık görevinden de azletmedi. Ayrıca Hz. Ali’yi Cezîme kabilesine gönderip öldürülenlerin diyetlerini ödetti ve uğradıkları zararı fazlasıyla tazmin etti.

Hâlid b. Velîd, kabile mensuplarının hiçbir te’vile yer bırakmayacak bir şekilde açıkça “Müslüman olduk” (أسلمنا) demelerini istediği halde onlar Buhârî’deki hadisten de anlaşılacağı üzere (“Megazî”, 60, “Ahkâm”, 35) bunu net olarak ifade edemediler veya bazıları kasten “sabe’nâ” dediler. Hâlid ise bunu yeterli görmedi. Nitekim Hz. Ömer müslüman olduğu zaman Cemîl b. Ma‘mer el-Cumahî’nin Kâbe önünde toplanmış olan halka hitaben, “Ömer din değiştirdi” (ألا إن عمر قد صبأ) diye bağırması üzerine Hz. Ömer itiraz ederek, “Hayır, yalan söylüyor, ben müslüman oldum” (أسلمت) demişti ki (İbn Hişâm, I, 348-349) bu olay kelimenin Araplar arasında aynı mânada kullanılmadığını ve Hz. Ömer’in de bu kelimeyi Hâlid b. Velîd’in anladığı şekilde yorumladığını göstermektedir.

Caetani’nin bu olayı istismar ederek Hâlid’i İslâmiyet’i henüz samimi olarak benimsememekle ve onu savaş için değil İslâm’a davet için gönderen Hz. Peygamber’i de açık tâlimat vermemesinden dolayı suça iştirak etmekle itham etmesi (İslâm Tarihi, V, 387), Weir’in de Hâlid’in bu hareketini “hâinâne bir darbe” olarak nitelemesi (İA, III, 152) doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Megāzî”, 60, “Ahkâm”, 35; Vâkıdî, el-Megāzî, III, 875-884; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 348-349; IV, 428-436; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 147-148; Belâzürî, Ensâb, I, 381-382; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), III, 66-69; Yâkūt,

Muʿcemü'l-büldân, IV, 214; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 312-316; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XIV, 327-328; Diyarbekrî, Târîhu'l-hamîs, II, 97-99; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, V, 386-395; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 307, 513; W. Montgomery Watt, Muhammad at Madina, New York 1981, s. 70, 84, 257; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 176; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 380-395; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 1990, s. 184-204; T. H. Weir, "Cezîme", İA, III, 152; L. Veccia Vaglieri, "Djadhīma b. Āmir", EI² (İng.), II, 365-366.

Abdülkerim Özaydın

CEZÎME el-EBRAŞ

جذيمة الأبرش

Ebû Mâlik Cezîme b. Mâlik b. Fehm el-Ebraş (el-Vazzâh) et-Tenûhî el-Ezdî (ö. 268 [?])

Irak'ta hüküm süren Tenûhî Devleti'nin üçüncü hükümdarı.

Milâttan sonra 30 yıllarında hükümdar olduğu bazı kaynaklarda zikredilmekte ise de milâdî III. asırda yaşadığı anlaşılmaktadır. Aşağı Fırat bölgesindeki Tenûhî Devleti'nin en güçlü hükümdarı olmuş, Hîre ve Enbâr ile yöredeki şehirleri kısa sürede idaresine almıştı. İleri görüşlü, kararlı ve cesur bir kral olup

çevredeki bölgeleri vergiye bağlamıştı. İslâm öncesi Arap tarihinin önemli bir şahsiyeti olduğu ve kendisiyle ilgili rivayetlerin efsanevî unsurlar taşıdığı görülen Cezîme, o sıralarda Suriye'de hüküm süren Tedmür (Palmyra) Krallığı'na saldırarak melikini öldürdü ve onun yerine geçen kızı Zebbâ ile evlenip iki hükümdarlığı birleştirmek istedi. Babasının intikamını almak için bunu fırsat bilen Zebbâ evlilik teklifini kabul etti ve bir müddet sonra az bir kuvvetle ülkesine gelen Cezîme'yi tuzağa düşürerek öldürttü.

Alaca (baras) hastalığına yakalanmış olduğu için el-Ebraş veya el-Vazzâh (الوضّاح) lakabı ile anılan Cezîme'nin kendisine başkalarından farklılık sağladığını söyleyerek hastalığı ile övündüğü rivayet edilir. Son derece kibirli olduğu için işret arkadaşlığına kimseyi lâyık görmez, sadece ed-Dayzenân denilen iki putu yanına alarak eğlenir, kendisi bir kadeh içince birer kadeh de bu putlara dökerdi.

Hükümdarlığının 60 veya 120 yıla yakın sürdüğü söylenen ve oldukça uzun yaşadığı anlaşılan Cezîme el-Ebraş'ın kehanetle de uğraştığı, hatta peygamberlik iddiasında bulunduğu rivayet edilir. Araplar arasında mancınığı ilk defa onun bulduğu, pabuç ve mumu ilk defa onun kullandığı söylenir. Maceralı hayatından birçok unsur Arap şiiri ve darbımesellerine

yansımıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, V, 167; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 108, 554, 580, 618, 641, 645-646; Ya'kūbî, Târîh, I, 208-209; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştikāk, s. 378, 543; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), III, 181-194; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 18; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 259-261; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülûgu'l-ereb, II, 175, 177-182, 338; Cevad Ali, el-Mufassal, III, 104-106, 167-168, 178-183; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 114; Fr. Buhl, "Cezîme al-Abraş", İA, III, 152; İ. Kawar, "Djadhīma al-Abrash", EI² (Fr.), II, 375.

Ahmet Önkal

CEZÎRE

الجزيرة

İslâm coğrafyacıları tarafından Yukarı Mezopotamya’ya verilen ad.

Cezîretü Asûr, İklîmü Asûr da denilen bu bölge Dicle’nin doğusunda kalan Meyyâfârikın (Silvan), Erzen, Siirt, Zap havzası ve Fırat’ın batısındaki Adıyaman bölgesini de içine alır. İbn Havkal (Sûretü’l-arż, s. 204) ile İzzeddin b. Şeddâd’ın (el-Aʿlâku’l-hatîre, III/1, 4-7) aksine Makdisî Musul’u, hatta Tikrît’i bu bölgeye dahil eder (Ahsenü’t-tekāsîm, s. 136-151). İslâm tarihçilerine ve Tevrat’a göre Nûh’un gemisi bu bölgede toprağa oturmuş, yeryüzünde ilk şehirler bu bölgede meydana gelmiş, İbrâhim peygamber bu bölgeden Filistin’e gitmiştir. Tevrat’a göre cennet bu bölgededir. Bazı hadislere göre bölgeyi sulayan nehirlerden Fırat cennet ırmaklarındandır.

el-Cezîre çok yüksek olmayan bir bölge olup Fırat-Diyarbekir arasındaki Karacadağ, Mardin ve Cizre arasındaki Tûr Abdîn, Belih ve Habur ırmakları arasındaki Cebeliabdülazîz, Habur ile Dicle arasındaki Sincar dağı, Musul’un güneyindeki Cebelimekhûl bu bölgede yer alır. Bu dağlardan çıkan akarsular arasında Fırat’a karışan Belih ile Habur, yöredeki Harran ve Re’sül‘ayn’dan (Ceylanpınar) çıkar. Habur’a katılan Hirmas çayının kaynağı ise Tûr Abdîn bölgesindedir. Sincar dağından Sarsar ırmağı doğar ve çölde kaybolur.

el-Cezîre’nin batısında Suriye, kuzeybatısında Gaziantep, Maraş ve Malatya yer alır. Bölgenin doğusunda Doğu Anadolu, güneyinde Irak bulunur. el-Cezîre İslâm’dan önce ve İslâm tarihinin başlarında bu bölgeye yerleşen Arap kabilelerine göre “Diyârımudar”, “Diyârırebîa” ve “Diyârıbekr” olmak üzere üç tarihî bölgeye ayrılmıştır. Eskiçağ’da bölgede Araplar yaşıyordu. Nusaybin İranlılar tarafından Arvastân, Ermeniler tarafından Bes Arabâyâ diye adlandırılıyordu. İslâm tarihinin başlarında bu bölgede Araplar’dan başka Ârâmîler de vardı. Abbâsîler devrinden itibaren bölgeye Türkler de gelmeye başlamışlar, Selçuklular’dan sonra bölgede birçok Türk

devleti kurulmuştur. Haçlı seferleri sırasında bu bölgede oturan Türk kabileleri büyük bir askerî potansiyel teşkil ediyorlardı.

el-Cezîre Anadolu-Irak-Suriye bölgelerini birbirine bağlaması itibariyle büyük bir tarihî ve stratejik öneme sahiptir. Bugün bölgenin kuzey yarısı Türkiye, güney yarısı ise Suriye ve Irak topraklarında bulunmaktadır. Bağdat demiryolu buradan geçer, burası aynı zamanda Münbit Hilâl'in orta kısmını teşkil eder. el-Cezîre'nin Diyârımudar kısmında Urfa, Harran, Rakka (Suriye), Samsat, Re'sül'ayn; Diyârırebîa kısmında Musul, Nusaybin, Sincar (Irak), Dârâ, Cizre; Diyârıbekr kısmında Âmid (Diyarbakır), Mardin, Meyyâfârikın, Hasankeyf gibi önemli merkezler yer alır. Bu bölgeye İslâm'dan önce sırasıyla Bâbilliler, Asurlular, Hititler, Persler, Büyük İskender, Selefkiler, Romalılar, Bizans ve Sâsânîler sahip olmuşlardır. el-Cezîre bölgesi IIIVI. yüzyıllarda Romalılar'la Sâsânîler arasındaki mücadelelere sahne olmuştur. İslâmiyet ortaya çıktığı sırada bölge önce Sâsânîler'in, sonra Bizanslılar'ın eline geçmişti. Bizans Re'sül'ayn'dan Tûr Abdîn'e kadarki sahayı, Sâsânîler ise Nusaybin ile Tûr Abdîn'in güneyindeki bölgeyi ellerinde tutuyorlardı. Sınır Nusaybin ile Dârâ arasından geçiyordu. Suriye ve Irak'ın müslümanlar tarafından fethedilmesi üzerine bölgedeki Bizans ve Sâsânî kuvvetlerinin devlet merkezleriyle irtibatı azalmıştı. Bu sırada 17 (638) yılında Hz. Ömer ile Suriye'deki kumandanlar arasında Câbiye'de yapılan toplantıdan sonra Suriye ve Mısır bölgelerinin emniyetini sağlamak için el-Cezîre bölgesinin fethine karar verildi. 18 (639) yılında Hz. Ömer Suriye Valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a bir mektup yazarak el-Cezîre bölgesinin fethine girişilmesini emretti. O da İyâz b. Ganm'i 5000 veya 6000 kişilik bir kuvvetin başında el-Cezîre bölgesine gönderdi. İyâz Rakka'dan bölgenin fethine başladı. 18-19 (639-640) yıllarında batı kısımlarını zaptetti. Musul ve Dicle'nin doğusundaki yerler ise 20 (641) yılında Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin de bulunduğu Irak ordusu tarafından fethedildi. İyâz b. Ganm 20 (641) yılında vefat edince Humus-Kınnesrîn-el-Cezîre valiliğine Habîb b. Mesleme, ondan sonra da Umeyr b. Sa'd tayin edildi. 26 (647) yılında Muâviye Suriye-el-Cezîre valisi oldu. Muâviye Humus-Kınnesrîn ve el-Cezîre'ye Habîb b. Mesleme'yi tayin etti. Daha sonra el-Cezîre'yi onun elinden alarak Dahhâk b. Kays el-Fihrî'ye verdi. Dahhâk Hz. Osman'ın öldürülmesine (35/656) kadar bu görevde kaldı. Hz. Ali halife olunca el-Cezîre'ye Mâlik el-Eşter'i tayin etti. Fakat Dahhâk Mâlik'e karşı geldi ve Muâviye'nin

yardımıyla onu Musul'a püskürttü. Bu dönemde bölgede meydana gelen en önemli iki olay Sıffîn Savaşı ve Hz. Ali'nin öldürülmesidir. Muâviye halife olunca Suriye ve el-Cezîre'ye Nu'mân b. Beşîr'i vali tayin etti. Onun valiliği Muâviye'nin ölümüne (60/680) kadar devam etmiştir.

Emevîler devrinde el-Cezîre Suriyeliler'le Iraklılar arasındaki mücadelelere sahne oldu. Kaysîler tarafından desteklenen Süleyman b. Surad, Re'sül'ayn yakınındaki bir savaşta Ubeydullah b. Ziyâd'ın bir kumandanı tarafından

öldürüldü (65/685). Bir yıl sonra Muhtâr es-Sakafî'nin kumandanı İbrâhim b. Mâlik el-Eşter Suriyeliler'i mağlûp edince Nusaybin, Dârâ ve Sincar'ı ele geçirdi. Abdülmelik 691'de Deyrülcâselik'te Mus'ab b. Zübeyr'i yenmeden önce el-Cezîre bölgesini itaati altına aldı. Bu sıralarda Kayslılar ile Tağlibliler arasında da savaşlar cereyan ediyordu. Haccâc zamanında ve daha sonraki dönemde bu bölgede pek çok Hâricî isyanları oldu. Emevîler'in sonlarında Hâricî isyanları çok tehlikeli bir hal aldı.

Nu'mân b. Beşîr'den sonra Emevîler devrinde Harran ve el-Cezîre bölgesinin önemi çok arttı. Doğu Anadolu ve Azerbaycan'ın idareleri de el-Cezîre valilerine verildi ve hânedan mensupları buraya vali tayin edildi. Bu valiler arasında Muhammed b. Mervân ile Mesleme b. Abdülmelik'i özellikle zikretmek gerekir. Son Emevî Halifesi II. Mervân da halife olmadan önce Harran'da valilik yapmıştır. Halife olunca burasını devletin merkezi yapmış, buradaki Büyük Cami'yi (Firdevs Camii) genişlettiği gibi büyük bir de saray yaptırmıştır.

el-Cezîre Emevî Devleti'ne sadık bölgelerin başında geliyordu. Bu sebeple Abbâsîler'e mukavemet göstermiş, II. Mervân bölgeden topladığı kuvvetler sayesinde Abbâsîler'le Zap Suyu Savaşı'nı yapmıştır. Ardından burada Ebû Ca'fer el-Mansûr'un amcası Abdullah b. Ali isyan etmiştir. Bu sırada bilhassa Hârûnürreşîd devrinde Rakka'nın önemi artmış, burası Abbâsîler'in yazlık merkezi olmuştur. Mehdî'nin halifeliği devrinden (775-785) itibaren bölgede Hâricî isyanları yeniden başlamıştır. Me'mûn devrinde patlak veren Nasr b. Şebes isyanı ise bütün el-Cezîre bölgesine yayılmış ve Abdullah b. Tâhir tarafından güçlükle bastırılmıştır (824).

Abbâsîler devrinde el-Cezîre bölgesi her yaz Bizans'a yapılan seferlere üs

vazifesi görmüş, bu sebeple bölge Emevîler devrindeki önemini korumuştur. Bu devirde bölgede yoğun bir nüfus vardı. Ticaret ve ziraat gelişmişti. Bölge genellikle Suriye ile beraber tek bir vilâyet halinde idare ediliyordu. Bazan Musul ve Doğu Anadolu'nun bir kısım vilâyetleri de bu bölgeye bağlanıyordu. Bu devirdeki el-Cezîre valilerinin en önemlileri arasında Tâhir b. Hüseyin, oğlu Abdullah b. Tâhir ve Büyük Boğa zikredilebilir.

IX. yüzyılın ikinci yarısında bölge bir ara Mısır'daki Tolunoğulları'nın idaresi altına girdi. Burada bazan Abbâsîler'e, bazan Tolunoğulları'na bağlı olan İshak b. Kundacık, Muhammed b. Ebü's-Sâc gibi valiler hüküm sürdüler. 892 yılında bölge son olarak Bağdat'a bağlandı. Bundan biraz sonra bölgede Hamdânîler ortaya çıktı. 293 (906) yılında bu aileden Ebü'l-Heycâ Musul valisi oldu. Nâsırüddevle unvanını alan oğlu Hasan ise 357 (968) yılına kadar Diyârırebîa ve Diyârımudar bölgelerini idare etti. Yine bu hükümdar devrinde kardeşi Seyfüddevle Ali 944 yılından itibaren Hamdânîler'in Halep kolunu kurdu. Bu beylik zaman zaman el-Cezîre'nin bir kısmını da idaresi altında tuttu. 367 (977-78) yılında bölge Büveyhîler'den Adudüddevle tarafından zaptedildi. Bu sırada Diyarbekir'de Mervânîler, Musul'da Ukaylîler, Harran'da Nümeyrîler gibi yerli hânedanlar ortaya çıkmıştı. Ukaylîler'den Kırvaş b. Mukallid ile Harran'daki Nümeyrîler 401 (1010-11) yılında Fâtımîler'in hâkimiyetini tanıdılar. Aynı sıralarda Bizans yeniden yükseliş devrine girdi. Urfa, Samsat gibi el-Cezîre'nin önemli merkezleri Bizanslılar'ın eline geçti. İbn Havkal ve Makdisî adı geçen yerli bedevî hânedanların hâkimiyeti ve Bizans'ın baskısı sonucu el-Cezîre bölgesinin eski zenginliğini kaybettiğini söylerler (Sûretü'l-arż, s. 204-230; Ahsenü't-tekāsîm, s. 136-151).

el-Cezîre bölgesi oldukça zengin, mümbit, akarsuları ve otlakları bol bir bölgedir. Doğu Anadolu, Cebeliabdülaziz, Sincar ile Rakka arasındaki saha, bilhassa Harran-Re'sül'ayn bölgesi çok verimli bir ziraat bölgesidir. Bölge hububatı, atları, koyunları ve çeşitli ürünleriyle Abbâsîler devrinde Bağdat ve Sâmerrâ'yı besliyordu. Musul'un hububatı, balı, pastırması, kömürü, yağı, peyniri, kudret helvası, sumakı, narı, zifti, demiri, bıçakları, okları, zinciri meşhurdu. Nusaybin'in kestanesi, kuru ve yaş meyveleri, ölçü aletleri, kaymağı, develeri; Rakka'nın sabunu, zeytinyağı, kalemi; Harran'ın reçeli, balı, pamuğu, ölçü tartı aletleri; Cizre'nin cevizi, bademi, tereyağı,

atları; Hasaniye’nin peyniri, kekliği, kuru meyveleri; Mâlesâyâ’nın sütü, kömürü, üzümleri, yaş meyveleri, keteni, keneviri; Âmid’in yünlü elbiseleri, Rum ketenleri meşhurdu. Fırat ve Dicle vasıtasıyla nehir taşımacılığı ticaretin canlı kalmasına yardım ediyordu. Cizre Doğu Anadolu ve İç Anadolu’dan, Bâlis Suriye’den gelen ticaret mallarının toplandığı yerdi. Ayrıca İpek yolunun önemli bir kolu buradan geçiyordu.

Abbâsî halifeleri bölgenin kontrolüne büyük önem veriyorlardı. Emevîler devrinde ve Abbâsîler’in ilk asrında bu bölge devletin en çok vergi ödeyen vilâyetiydi. Fakat X. yüzyılda bölgenin zenginliği azaldı. Kudâme b. Ca‘fer tarafından verilen 306 (918-19) yılı bütçesi Musul Hamdânîleri’nden istenen miktarla karşılaştırılırsa önemli bir eksilme olduğu görülür. Kudâme’nin eserine göre Diyârımudar 6 milyon dirhem, Diyârırebîa 9.633.000 dirhem, Musul 3.600.000 dirhem yıllık vergi veriyordu. 332 (944) yılında Hamdânîler’den Nâsırüddevle Diyârırebîa ile Diyârımudar’ın bir kısmı için 3.600.000 dirhem vergi vermeyi kabul etmişti. 337 (948-49) yılında Büveyhîler zamanında aynı hükümdardan 8.000.000 dirhem istendi, fakat öyle anlaşılıyor ki 2.000.000 dirhemden fazla ödenmedi.

XI. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye Selçuklular’ın gelişiyle siyasî harita tamamen değişti. Bölgedeki yerli yarı göçebe hânedanların yerini Türk beylikleri aldı. Selçuklular el-Cezîre bölgesine geldiklerinde Musul, Harran ve Âmid’de yukarıda zikredilen mahallî hânedanlar vardı. Urfa ve Samsat Bizanslılar’ın elindeydi. 479 (1086-87) yılında Melikşah Halep’e gelirken Bozan Urfa’yı ve Samsat’ı Bizanslılar’ın elinden aldı. Melikşah Bozan’ı Urfa valiliğine tayin etti. Musul, Nusaybin ve Sincar’ı Ukaylîler’den İbrâhim b. Kureyş’e, Harran, Suruç ve Rahbe’yi Müslim b. Kureyş’in oğlu Muhammed’e, Rakka ve Ca‘ber’i Sâlim b. Mâlik’e verdi. Bu arada 1084 yılında Sultan Melikşah, Fahrüddevle b. Cehîr’i Âmid ve Mardin’i Mervânîler’den almakla görevlendirdi. Fahrüddevle’nin oğlu Zaîmüddevle Âmid şehrini ele geçirdi ve buraya vali tayin edilen Fahrüddevle 1087’de azledilerek Âmid’e Kıvâmülmülk Hasan b. Abdülmelik el-Belhî getirildi. 485 (1092) yılında Melikşah’ın ölümünden sonra el-Cezîre bölgesine Tutuş hâkim oldu. Bu bölgedeki şehirler onun emîrleri tarafından idare edilmeye başlandı. Ardından bölgeye Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan geldi. Bu sırada Harran Musul Valisi Kürboğa’nın idaresindeydi. Bozan’dan sonra Urfa’ya Ermeni Toros hâkim olmuş, ardından burada Şubat 1098’de I.

Baudouin tarafından Urfa Haçlı Kontluğu kurulmuştu. Bu kontluk Samsat'ı da ele geçirmişti. Meyyâfârikın'e Altaş, Âmid'e Sadr, Hani

ile Erzen'e Şâhruh, Siirt ve Behmurd'a Kızılarslan, Hasankeyf'e Türkmen Mûsâ gibi Türk beyleri hâkim olmuşlardı. 1102'de Hasankeyf'i Artuk Bey'in oğlu Sökmen ele geçirdi. 1106 yılı civarında ise Artuk'un diğer oğlu Necmeddin İlgazi Mardin'i aldı. Böylece bölgede yedi beylik ile bir Haçlı kontluğu meydana geldi. Bunlardan Emîr Sadr bir müddet sonra öldü. Yerine kardeşi İnal geçti ve Âmid'de İnaloğulları Beyliği kuruldu. Siirt ise 1131 yılında Hasankeyf Artukluları tarafından ele geçirildi. el-Cezîre bölgesinde Musul Atabegliği ve ona bağlı Sincar ve Harran, Rakka ve Ca'ber Emirliği, Mardin ve Hasankeyf Artukluları, İnaloğulları gibi müslüman devletçikler meydana geldi. Bu beylikler uzun müddet bölgeyi Urfa Haçlı Kontluğu ile Antakya Prinkepsliği'ne karşı korudular. Fakat aralarından hiçbiri Urfa Haçlı Kontluğu'nu ortadan kaldıracak ve bölgedeki Haçlı baskısına son verecek durumda değildi. Nihayet 521 (1127) yılında Musul Atabegliği'ne İmâdüddin Zengî b. Kāsîmüddevle Aksungur tayin edildi. Harran ile Halep'e de sahip olan Zengî zamanla bölgede gücünü artırarak kuvvetli bir devlet kurdu ve 1144 yılında Urfa'yı Haçlılar'dan geri alarak el-Cezîre bölgesindeki müslüman birliğini sağladı. 1146 yılında Zengî'nin Ca'ber Kalesi önünde öldürülmesi üzerine Halep'te Nûreddin Mahmud ve Musul'da Seyfeddin Gazi (I) adlı oğulları yönetime hâkim oldular. Zamanla bunlardan Nûreddin Mahmud bölgede büyük bir devlet kurdu ve el-Cezîre bölgesindeki Artuklu beylerini de himayesi altına aldı. Ondan sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde el-Cezîre bölgesinin büyük bir bölümü 1174-1182 yılları arasında Musul Atabegleri ve onların tâyin ettiği çeşitli valiler tarafından idare edildi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî 1182-1183 ve 1185 yıllarında gerçekleştirdiği seferleriyle bölgeyi idaresi altına aldı. Âmid'i İnaloğulları'ndan alarak Hasankeyf sahibi Nûreddin Muhammed b. Karaarslan'a, Urfa ve Samsat'ı da Harran Emîri Muzafferüddin Gökböri'ye verdi. Musul Atabegliği ve Mardin Artuklu Beyliği tâbi devlet statüsüne bağlandı. Meyyâfârikīn ve Sincar merkeze bağlı beylikler haline getirildi.

Selâhaddin 1193 yılında öldüğü sırada Meyyâfârikīn, Harran, Urfa ve Samsat kardeşi el-Melikü'l-Âdil'in; Sincar, Suruç, Rakka II. İmâdeddin

Zengî'nin; Musul İzzeddin Mesûd'un; Âmid ve Hasankeyf Kutbüddin Sökmen'in; Mardin II. İlgazi'nin idaresi altında idi. Selâhaddin'den sonra bölgede kardeşi el-Melikü'l-Âdil önemli rol oynadı. el-Cezîre'yi Musullular'a karşı koruduğu gibi oğlu el-Melîkü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb, Meyyâfârikīn Eyyûbî Beyliği'ni kurdu. Hasankeyf de Artuklular'dan alınarak Eyyûbîler'e bağlı bir beylik haline getirildi. Bu arada 1198-1199 yıllarında el-Melikü'l-Âdil Mardin'i muhasara ederek burayı kendine tâbi hale getirdi. Bununla beraber Mardin Artukluları 1408 yılına kadar devam ettiler. Bundan sonra el-Melikü'l-Âdil ve oğulları el-Melikü'l-Kâmil ile el-Melikü'l-Eşref tarafından el-Cezîre bölgesi idare edildi. Bu sırada bölge mâmurlaştı. Şehirlerde medreseler, hastahaneler kuruldu. Harran bölgenin merkezi durumundaydı. 1230 yılından itibaren bölge Eyyûbîler'le Anadolu Selçukluları'nın mücadele sahası oldu. Bir ara Âmid, Urfa, Samsat şehirleri Anadolu Selçukluları'nın eline geçti. Ardından bölgede Hârizmliler ve Moğollar göründüler. Bu sırada 1232'den itibaren Hasankeyf önce el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb, 1240 yılından itibaren de oğlu Turan Şah tarafından idare edildi.

el-Cezîre bölgesi Artuklular'ın ilk dönemlerinden itibaren yoğun bir Türk nüfusuna sahip olmuş, bölge halkı Haçlılar'a karşı mücadelede önemli askerî hizmetlerde bulunmuştur. Selâhaddîn-i Eyyûbî de bu bölgeyi hâkimiyeti altına aldıktan sonra Haçlılar'ı kesin yenilgiye uğratmış ve Kudüs'ü geri almıştır.

Eyyûbîler'den sonra bölge İlhanlılar'ın hâkimiyeti altına girdi. Hülâgû 1258'de Hasankeyf'i ve Mardin'i, ardından 1259 yılında Âmid ile Meyyâfârikīn'i Eyyûbîler'den aldıktan sonra el-Cezîre bölgesini işgal etti. Eylül 1260 tarihinde Memlükler'in Moğollar'ı Aynicâlût'ta yenmesinden sonra bölge Memlükler'le İlhanlılar arasında mücadeleye sahne oldu ve yeniden fakirleşti. Harran, Meyyâfârikīn, Hasankeyf şehirleri İlhanlılar tarafından tahrip edildi. XIV. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye Memlükler hâkim oldular. 1393 yılında buraya Timur geldi. Ardından Karakoyunlular'ın, sonra Akkoyunlular'dan Uzun Hasan'ın eline geçti. Uzun Hasan'dan sonra oğlu Yâkub bölgeyi elinde tuttu. 1507 civarında Safevîler ile Memlükler arasında paylaşıldı. 1516 yılında ise Osmanlı hâkimiyeti altına girdi ve Diyarbekir Beylerbeyiliği kuruldu. Musul da ayrı bir beylerbeyilik merkezi oldu. Urfa ve Mardin şehirleri Diyarbekir

Beylerbeyiliği'ne bağlı sancak merkezi oldular. Rakka, Silvan (Meyyâfârikīn), Hasankeyf ve Harran eski önemlerini kaybettiler. I. Dünya Savaşı'ndan sonra bölge Türkiye, Irak, Suriye arasında paylaşıldı. Urfa, Samsat, Harran, Re'sül'ayn (Ceylanpınar), Nusaybin, Cizre, Mardin, Diyarbakır, Hasankeyf, Silvan Türkiye'de, Musul ile Sincar, Irak, Rakka ile Ca'ber ise Suriye sınırları içinde kaldı. Suriyeliler Rakka yanında büyük bir baraj kurdular. Türkiye kesiminde ise bölgenin kalkındırılması için yoğun çalışmalar yapılmaktadır. Bugün gerçekleştirilmekte olan Güneydoğu Anadolu Projesi'yle (GAP) önümüzdeki yıllarda bölgenin hızla kalkınması ümit edilmektedir (bölgenin Osmanlılar devrindeki tarihi için bk. DİYARBAKIR; MUSUL).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), I, 204-215; İbn Havkal, Sûretü'l-arż, s. 204-230; Hudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), bk. İndeks; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 136-151; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 238; II, 134-136; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 532-535; İbn Şeddâd, el-Aʿlâku'l-hatîre fî zikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Abbâre), Dımaşk 1978, III/1, s. 4-9; J. Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 75-80; a.mlf., Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 87, 88, 91, 92; a.mlf., İslâmiyetin İlk Devirlerinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 66, 78, 80, 118, 133; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 86-104; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World", CHIr., V, 24, 41, 92, 97, 101, 109-111, 121, 183; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti, İstanbul 1983, s. 48-51; a.mlf., Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 77-84; E. Herzfeld, "Über die historische Geographie von Mesopotamien", Mitteilungen aus Justus Perthe's geographisher Anstalt, XLV, Berlin 1909, s. 345-349; a.mlf. – F. Sarre, "Archaologische Reise im Euphrat und Tigris-Gebiet", Forshungen zur Islamischen Kunst, III, Berlin 1911-20; A. Poidebard, "Les Routes anciennes de Haute Djezireh", Syria, VIII, Paris 1927; a.mlf., "Mission

archeologique en Haute Djezireh", a.e., XI (1930); Mükrimin H. Yınanç, "Diyarbekir", İA, III, 601-625; V. Minorsky, "Mardin", a.e., VII, 317-322; M. Canard, "al-Djazīra", EI² (Fr.), II, 536-537.

Ramazan Şeşen

CEZÎRE-i İBN ÖMER

(bk. CİZRE)

CEZÎRETÜLARAB

(bk. ARABİSTAN)

CEZÎRÎ, Abdurrahman b. Muhammed

عبد الرحمن بن محمّد الجزيري

Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî (ö. 1882-1941)

Mısırlı hukukçu.

Yukarı Mısır'daki Sûhâc vilâyetine bağlı Şendevîl adasında doğdu. Ezher'de öğrenim gördü (1895-1908). Meslek hayatına mezun olduğu bu okulda ders vermekle başladı. Ardından Vakıflar Bakanlığı'nın (Vezâretü'l-evkāf) mescidler kısmında önce müfettişliğe (1912), sonra da başmüfettişliğe tayin edildi. Daha sonra Külliyyetü usûli'd-dîn'de profesör olarak görev yapan Cezîrî, Hey'etü kibâri'l-ulemâ'ya üye oldu. Hanefî olmasına rağmen karşılaştırmalı bir fıkıh eseri yazacak kadar dört mezhebe de vâkıftı. Hulvân'da vefat etti.

Eserleri. 1. el-Fıkh ʿale'l-mezâhibi'l-erbaʿa. Dört mezhebe dair karşılaştırmalı bir fıkıh kitabıdır. 1922 yılında Mısır Vakıflar Bakanlığı, Ezher Üniversitesi tarafından oluşturulan bir komisyona, ders kitabı olarak okutulmak üzere karşılaştırmalı bir fıkıh eseri hazırlama görevi verdi. İbadetlerle ilgili I. cilt (Kahire 1928) büyük bir kabul görünce Vakıflar Bakanlığı, Cezîrî başkanlığında dört mezhep âlimlerinden oluşan yeni bir komisyon görevlendirdi ve eserin tekrar gözden geçirilerek yayımlanmasını sağladı (Kahire 1931). Eserin II-IV. ciltlerini (Kahire 1933-1937, 1939; Beyrut 1969) bizzat hazırlayan Cezîrî'nin vefatı üzerine had*lerle ilgili V. cilt Ali Hasan el-Arîd tarafından, onun notlarından derlenip eksikleri tamamlanarak neşredilmiştir (I-V, Kahire 1972; İstanbul 1984). Eser Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı adıyla (I-VII, İstanbul 1971-1978, 1988, 1991) Hasan Ege tarafından, Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı adıyla da (I-VIII, İstanbul 1989-1990/1409-1410) Mehmet Keskin tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 2. Tavżîhu'l-ʿakāʾid fî ʿilmi't-tevhîd (Kahire 1933). 3. Edilletü'l-yakīn fi'r-reddi ʿalâ Kitâbi Mîzâni'l-hak ve gayrihî min

metâʿini’l-mübeşşirîne’l-Mesîhiyyîn fi’l-İslâm (Kahire 1934). Başta meşhur Alman misyoneri Karl Gottlieb Pfander’in (ö. 1865) Waage der Wahrheit (Arapça’sı Mîzânü’l-haḳ) adlı kitabında yer alan görüşler olmak üzere bazı hıristiyan misyonerleri tarafından İslâm’a yöneltilen saldırılara bir reddiyedir. 4. Ahsenü’l-beyân fi’r-reddi ʿalâ men meneʿa tercemete tefsîri’l-Kurʾân (Kahire 1355). Kur’an’ın meâlen de olsa tercüme edilemeyeceğini ileri sürenlere karşı reddiye olarak kaleme alınmıştır. Ayrıca el-Ahlâku’d-dîniyye ve’l-hikemü’ş-şerʿiyye ile Dîvânü Hutab adlı eserleri de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cezîrî, Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı (trc. Mehmet Keskin), İstanbul 1989-90/1409-10, mütercimin önsözü, s. 1, 2; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 111; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʿellifîn, V, 186; A. S. Fulton – M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 46; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 609; Âyide İbrâhim Nasîr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetülletî nüşiret fî Mısr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 16, 37, 43; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Muʿcemü’l-aʿlâm, Limasol 1407/1987, s. 407.

Cengiz Kallek

CEZÎRÎ, Abdülkādir b. Muhammed

عبد القادر بن محمّد الجزيري

Zeynüddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Abdilkadir el-Ensârî el-Hanbelî el-Cezîrî (ö. 976/1568'den sonra)

Tarihçi ve fakih.

16 Şâban 911'de (12 Ocak 1506) doğdu. Dürerü'l-ferâ˒idi'l-munazzama adlı eserinde verdiği bilgilerden, ailesinin aslen Cezîreli olduğu ve atalarının buradan Kahire'ye göç ettiği anlaşılmaktadır. Oldukça nüfuzlu olan ailesinin çeşitli yerlerde vakıfları bulunmaktaydı.

Babası Muhammed b. Abdülkādir devrinin önde gelen tabiplerinden biri olup Kahire'de Bîmâristânü'l-Mansûrî'de ve emîr-i haccın maiyetinde görev yapmıştır. Cezîrî gençliğinde bir taraftan ilim tahsil ederken diğer taraftan ticaretle uğraştı. Bu arada tasavvufa ilgi duydu ve Şeyh Şehâbeddin Ahmed el-Yezîdî eş-Şâfiî'ye intisap etti. Şeyh Ahmed b. İsmâil ed-Demîrî'den hadis ve tıp, Mûsâ b. Ahmed el-Ermeyûnî'den nahiv, sarf ve mantık dersleri aldı. O sırada Mısır beylerbeyi ve emîr-i hac olan Hadım Süleyman Paşa (ö. 1547), Cezîrî'yi babası ile birlikte hazarda ve seferde kâtip olarak görevlendirdi. Cezîrî bu görevi sırasında hacla ilgili eserini kaleme aldı. 976'dan (1568) sonra öldüğü tahmin edilmektedir.

Eserleri. 1. Dürerü'l-ferâ˒idi'l-munazzama fî ahbâri'l-hâc ve tarîkı Mekkete'l-mu˓azzama. XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar hac konusunda yazılan kitapların en önemlilerinden biridir. Hulefâyi Râşidîn (632-661) devrinden 972 (1564-65) yılına kadar hac emirliği, hac kervanları, hac yolları, menziller, menzillerde yaşayanlar ve hac farîzasıyla ilgili bilgileri ihtiva etmektedir. Eser, müellifin X. (XVI.) yüzyılda bizzat gördüğü olaylar hakkında verdiği mâlumat dolayısıyla da dikkat çekicidir. Kitap ayrıca Mısır'daki Türk hâkimiyetine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Cezîrî bu eserini yazarken Şeyh Cârullah b. Fehd, Kutbüddin el-Mekkî ve diğer

bazı müelliflerin eserlerinden faydalanmıştır. Dürerü'l-ferâʾid'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki yazma nüshası bulunmaktadır

(Reîsülküttâb, nr. 648; Damad İbrâhim Paşa, nr. 296). 2. ʿUmdetü's-safve fî hilli'l-kahve. Kahvenin tarihçesi, hazırlanışı hakkında bilgi veren ve helâl olduğunu anlatan bir eserdir. XVI. yüzyılda kahvenin kullanımı yaygınlaşınca içilmesinin câiz olup olmadığı hususunda ihtilâflar baş göstermiş, Mekke'de ve diğer şehirlerde pek çok karışıklık çıkmıştır. Bunun üzerine âlimlerin konu ile ilgili olarak kaleme aldıkları eserlerin en önemlilerinden biri de Cezîrî'nin 966'da (1559) telif ettiği bu kitaptır. İskenderiye'de el-Mektebetü'l-belediyye (Hanbelî Fıkhı, nr. 5), Escurial (nr. 21.170), Bibliothèque Nationale (nr. 4590) ve Gotha'da (nr. 2106) birer yazma nüshası bulunan eserin bazı bölümleri Silvestre de Sacy tarafından Fransızca tercümeleriyle birlikte Chrestomathie arabe içinde yayımlanmıştır (I, Paris 1826).

Cezîrî'nin bunlardan başka Hulâsatü'z-zeheb fî fażli'l-ʿArab adlı bir eseri daha vardır (Brockelmann, GAL, Suppl., II, 447). Ayrıca bazı şiir ve mektuplarını ihtiva eden bir mecmuasının bulunduğu da söylenmektedir (Kehhâle, V, 300; Ziriklî, IV, 44).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir b. Muhammed el-Cezîrî, Dürerü'l-ferâʾidi'l-munazzama fî ahbâri'l-hâc ve tarîkı Mekkete'l-muʿazzama, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 648; Brockelmann, GAL, II, 424; Suppl., II, 447; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 44; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 300; Hamed el-Câsir, "Müʾerrih Mısrî Mağmûr", MMLA, LVIII (1986), s. 176-187.

Cevat İzgi

CEZM

الجزم

Bir hadis terimi.

Sözlükte “kesmek, kesin bir şekilde yemin etmek ve bir işi hiçbir ilişiği kalmamak üzere bitirmek” anlamlarına gelir. Hadis ilminde ise senedi tam olarak zikredilmek istenmeyen bir hadisin sağlam bir isnadı bulunduğunu belirten edâ* lafızlarından biriyle rivayet edilmesidir. Hadis kitaplarında, özellikle Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin tercemelerinde mâlum fi‘l-i mâzî kalıbıyla kullanılan cezm sigaları şunlardır: “فعل، أمر، زاد، قال، ذكر، روى”. Bir hadisin aradaki râviler atlanarak ilk kaynağına nisbet edilmesi, diğer bir ifadeyle hadisin muallak* olarak rivayet edilmesi halinde o hadisin güvenilir olmadığı kanaati uyanır. Bunu ortadan kaldırmak ve sözün nisbet edildiği şahsa ait olduğunda hiçbir şüphe bulunmadığını göstermek üzere cezm sigası kullanılır. Bunun karşıtı temrîz* sigasıdır. Meçhul fi‘l-i muzârî kalıbıyla kullanılan temrîz sigalarına, bir sözün nisbet edildiği şahsa aidiyeti kesinlikle bilinmediği zaman başvurulur.

Sahih hadisleri toplamayı çalışmalarına esas almış olan Buhârî ve Müslim gibi müelliflerin kitaplarında görülen cezm sigaları, bu müelliflere göre, o hadisin sağlam bir senedinin bulunduğu anlamına gelir. Bu senedleri aynen almayıp hadisi aslında bir rivayet kusuru olan ta‘lik* suretiyle rivayet etmeleri, hadisi kısaca zikretme ve tekrardan kaçınma arzusu gibi sebeplere dayanmaktadır. Cezm sigası zayıf bir hadisin rivayetinde kesinlikle kullanılmaz. Bir hadisi cezm sigasıyla rivayet eden muhaddis, onun sağlam bir senedle muteber kitaplardan birinde yer almış olduğunu katiyetle belirtmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 24-25; Zeynüddin el-Irâkī, et-Takyîd ve’l-Îzâh, Kahire 1985, s. 32-36, 90-92; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, I, 11; Tecrid Tercemesi, I, 157-159; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 60-64, 136-138; Ali el-Kārî, Mustalahâtü ehli’l-eser, İstanbul 1327, s. 108-109; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisü’l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 34, 91.

İsmail L. Çakan

CEZMİ

جزمی

Nâmık Kemal'in tarihî romanı.

Türk edebiyatında tarihî roman türünde kaleme alınmış ilk örneklerden sayılan eser aslında iki cilt olarak planlanmışsa da sadece birinci cildi yazılabilmiştir. Nâmık Kemal'in ikinci romanı olan Cezmi konusunu, XVI. yüzyılda II. Selim devrinde başlayıp aralıklarla yarım yüzyıl kadar devam eden Osmanlı-İran savaşlarından alır. Nâmık Kemal'in 1877'de Midilli'ye gittikten sonra yazdığı romanın başında, XVI. yüzyılın genel siyasî durumuyla romana adını veren Cezmi'nin tasvirlerinin yapıldığı, asıl olayla doğrudan ilgisi bulunmayan bir giriş bölümü yer alır.

Romanın diğer kahramanları gibi tarihten alınmış gerçek bir kişi olan Cezmi hem şair yaratılışlı hem de cesur bir delikanlıdır. Romanda bir sipahinin oğlu olan Cezmi'nin yetişmesi, özellikleri ve İran savaşlarında gösterdiği kahramanlıklar yanında bu savaşlarda tanışıp dost olduğu Âdil Giray'ı esaretten kurtarması sırasında İran'da başından geçen olaylar anlatılmıştır. Nâmık Kemal burada, idealize ettiği Cezmi'nin şahsında biraz da kendini, özellikle Kars'ta geçirdiği gençlik yıllarının hâtırasını ve orada öğrendiği ata binme, ok atma, cirit oyunu gibi konulardaki bilgisini ortaya koymak istemiştir.

Cezmi, Osmanlı-İran savaşlarında gösterdiği kahramanlıklarla Özdemiroğlu Osman Paşa'nın dikkatini çeker ve takdirini kazanır. Yine bu savaşlar sırasında Kırım ordusu kumandanı Kalgay Âdil Giray ve kardeşi Gazi Giray'la tanışarak dost olur. Romanda daha sonra, bu savaşlardan birinde İranlılar'a esir düşen ve Kazvin Sarayı'nda tutulan Âdil Giray ile kendisine âşık olan iki kadının, şahın karısı Şehriyâr ve kız kardeşi Perihan'ın macerası ele alınır.

Âdil Giray, hem Sünnî hem de güzelliği yanında gerektiğinde erkek gibi dövüşebilen yiğit bir kız olan Perihan'a âşıktır. Şehriyâr ise çeşitli

entrikalarla Âdil Giray'ı elde etmeye çalışırken Perihan'la Âdil Giray İran tahtını Şiîler'in elinden kurtarmak için planlar yaparlar. Buna göre İran'da bir iktidar değişmesi sonucu Âdil Giray hükümdar olacak, böylece yönetim Sünnîler'in eline geçecek ve Osmanlı İmparatorluğu ile sürekli bir barış yapılacaktır. Cezmi bu planı gerçekleştirmek üzere İran'a çağrılır. Bu ülkeye gelen Cezmi büyük tehlikeler atlatarak Âdil Giray'la görüşür ve beraberce gereken tedbirleri alırlar. Ancak Vezir Mirza Süleyman ile Şehriyâr durumdan haberdar olunca Âdil Giray ve Perihan'ı öldürmek üzere karşı bir plan yaparlar. Fakat çatışma esnasında Şehriyâr öldürülür. Âdil Giray'la Perihan da üzerlerine gelen yüzlerce kişiyle kahramanca

çarpışır ve ölürler. Bu sırada yaralanan Cezmi, Âdil Giray'la Perihan'ı aynı mezara gömdükten sonra ülkesine döner.

Nâmık Kemal, ilk romanı İntibah'a göre Cezmi'de roman tekniğine biraz daha hâkim olmakla beraber burada da konuşmaların azlığı ve hareketsizlik dikkati çekmektedir. Ayrıca tasvirlerin genellikle sübjektif ve mübalağalı oluşu, psikolojik tahlillere yeterli derecede yer verilmeyişi ve romantizmin etkisiyle olayın trajik bir şekilde son bulması eserin tenkit edilen taraflarıdır. Buna rağmen Cezmi genç yazarlara, tarihe ve özellikle Osmanlı tarihine eğilmek ve konularını oradan seçmek suretiyle güzel eserler yazabilecekleri yolunda bir örnek olması bakımından devri için büyük önem taşımaktadır.

Osmanlı Devleti'nin özellikle 93 Harbi'ni takip eden günlerde batı sınırlarında görülen çözülme ve dağılma, Nâmık Kemal'i ittihâd-ı İslâm ideolojisi etrafında doğudaki İslâm ülkelerini bir araya getirme düşüncesine yöneltmiştir. Hayatının son yıllarına doğru Nâmık Kemal'de ağırlık kazanan bu fikir Celâleddin Harzemşah'tan sonra daha geniş bir şekilde Cezmi'de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazara göre bu birliğe tek engel İran'daki Şiî iktidardır; bu iktidarın Sünnî bir hükümdar ailesine geçmesi durumunda birlik kolayca gerçekleşebilecektir.

Tiyatro eserlerinde konuşma dilinden kesinlikle uzaklaşılmaması gerektiğini savunan Nâmık Kemal, üslûp oyunlarına son derece uygun olan roman türünde kendini sanatkârane üslûba iyice kaptırmış, hatta Cezmi'de bunun en aşırı örneklerini ortaya koymuştur. Eser tarihî bir roman olmasına

karşılık mahallî unsurlardan, devrin yaşayış tarzını ve mekânla ilgili özelliklerini vermekten büyük ölçüde mahrumdur. Nâmık Kemal yine romantizmin etkisiyle diğer romanı İntibah'la piyeslerinde olduğu gibi burada da iyi ve kötü karakterleri karşı karşıya getirmiş, kendisi iyilerin yanında yer alırken kötüleri cezalandırmıştır.

Edebiyat tarihçileri arasında Cezmi'yi en isabetli şekilde değerlendiren Ahmet Hamdi Tanpınar, eserin tarihî kadro içinde bir ideoloji romanı olduğunu, Nâmık Kemal'in burada ittihâd-ı İslâm, vatan sevgisi ve insan haklarına dair fikirlerini ortaya koyduğunu belirtir. Tanpınar ayrıca, eserdeki yer yer mübalâğalı üslûpla konu ile doğrudan ilgisi bulunmayan olayların büyük ölçüde Victor Hugo'nun Sefiller'inden geldiğini, bazı konuşmalarda bu tesirin açıkça görüldüğüne dikkat çekerek Nâmık Kemal'in bu romanda tarihin verdiği hazır hikâyenin sınırları dışına pek çıkamadığını söyler. Nâmık Kemal, eseri kaleme alırken faydalandığı kaynaklar arasında Hammer'in Devleti Osmâniyye Târihi ile Târîh-i Peçevî ve Sahâifü'l-ahbâr'ı zikretmiştir.

Birinci baskısı cüzler halinde yayımlanan Cezmi'nin ilk iki cüzü 1880'de, üçüncü, dördüncü ve beşinci cüzleri 1882'de, altıncı ve son cüzü ise 1883 yılı sonlarında çıkmıştır. Bundan sonra 1887, 1888 (iki defa) ve 1919 yıllarında dört baskısı daha yapılan Cezmi'nin yeni harflerle yayımlanan sadeleştirilmiş metni de birkaç defa basılmıştır (haz. Fâzıl Yenisey, İstanbul 1963, 1969, 1975, 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Nâmık Kemal, Cezmi, İstanbul 1297-1299; İsmail Habib (Sevük), Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 171-172; İbrahim Necmi Dilmen, "Nâmık Kemal'in Romancılığı ve Romanları", Nâmık Kemal Hakkında, İstanbul 1942, s. 97-124; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), 6. bs., 1982, s. 406-411; a.mlf., "Namık Kemal'in Doğuşunun Yüzüncü Yılı Münasebetiyle Cezmi'ye Dair", Edebiyat Üzerine Makaleler, İstanbul 1977, s. 215-217; Fevziye Abdullah Tansel, Nâmık

Kemal'in Hususi Mektupları, Ankara 1969, II, 177-179, 201; III (1973), s. 83-84, 231, LIII-LVI; IV (1986), s. XLIX; Banarlı, RTET, II, 908-909; Özege, Katalog, I, 205-206; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, Ankara 1971, I, 96-99; Nejdet Sançar, "Nâmık Kemal'in Eserleri ve Eserlerinin Çeşitli Basımları", TKDB, IV/2 (1955), s. 67; Kenan Akyüz, "Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri", Türkoloji Dergisi, II/1, Ankara 1965, s. 60-61; Ömer Faruk Akün, "Nâmık Kemal'in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri", TM, XVIII (1976), s. 55-56; a.mlf., "Nâmık Kemal", İA, IX, 67-68.

Abdullah Uçman

CEZÛLÎ, Îsâ b. Abdülazîz

عيسى بن عبد العزيز الجزولي

Ebû Mûsâ Îsâ b. Abdilazîz b. Yelelbaht el-Cezûlî (ö. 607/1210)

Mağribli Arap dil âlimi.

540 civarında (1145-46) doğdu. Mağrib'deki Berberî kabilelerinden Cezûle'ye mensuptur. Dil ve gramer alanındaki ilk tahsilini Merakeş'te yaptı. Hac vazifesini ifa ettikten sonra Kahire'ye gitti. Orada Abdullah b. Berrî'den Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin el-Cümel adlı eserini okudu ve meşhur el-Mukaddime'sini burada yazdı. Ebû Muhammed b. Ubeydullah'tan Sahîh-i Buhârî'yi okudu. Ayrıca meşhur fakih Ebü'l-Mansûr Zâfir el-Hüseynî'den de usûl-i fıkıh ve Mâlikî fıkhını tahsil etti. Kahire'de iken maddî sıkıntı içinde olması sebebiyle civar köylerden birinde imamlık yaparak öğrenimini tamamladı. Daha sonra Mağrib'e döndü. Bir süre Bicâye'de kalıp Arap grameri üzerinde çalıştı. Oradan Endülüs'e geçerek Meriyye'de (Almeria) öğretimle meşgul oldu. Cezûlî, talebeliğinde olduğu gibi Meriyye'de hocalık yaptığı sırada da maddî sıkıntı içindeydi. Nitekim daha Kahire'de iken İbn Berrî'den okuduğu ve onun ta'likat*ını ihtiva eden İbnü's-Serrâc'ın el-Usûl'ünün bir nüshasını bu şehirde aldığı borç karşılığında rehin bırakmıştı. Kendisinden borç aldığı kişi Cezûlî'nin durumunu o yerin en büyük zâhidi olan Ebü'l-Abbas el-Mağribî'ye bildirdi; o da devrin Muvahhidler sultanından Cezûlî'nin himaye edilmesini istedi. Bunun üzerine sultan onu hem Merakeş'teki büyük caminin hatipliğiyle, hem de kadı ve valileri teftişle görevlendirdi. Üstün ahlâk ve faziletiyle tanınan Cezûlî, Merakeş yakınında Azemmûr'da (veya Heskûre'de) vefat etti. Ölüm tarihi olarak kaynaklarda 606 (1209), 610 (1213) ve 616 (1219) yılları da verilmektedir.

Cezûlî'nin yetiştirdiği önemli simalar arasında, Arap gramerine dair ilk elfiyye*yi kaleme alan İbn Mu'tî, el-Mukaddime'sine şerh yazan Ömer b. Muhammed eş-Şelevbînî ve nahiv âlimi Ebû Abdullah b. Muhammed b. Kāsım b. Mendâs zikredilebilir.

Eserleri. 1. el-Mukaddime. el-Mukaddimetü’l-Cezûliyye, el-Kānûn ve el-İʿtimâd adlarıyla da bilinen eser, ders sırasında Cezûlî ve arkadaşlarının hocaları İbn Berrî’ye sordukları soruların cevaplarından ibarettir. Bu sebeple eserin esas müellifinin kendisi olmadığını bizzat Cezûlî’nin de belirttiği söylenmektedir. Konular örneklerle açıklanmayıp çok veciz olarak ele alındığı ve anlaşılması güç olduğu için eser önce bizzat Cezûlî tarafından Şerhu’l-Mukaddimeti’l-Cezûliyye adıyla şerhedilmiştir. Talebelerinden Şelevbînî ve başkalarının da eser üzerinde şerhleri vardır. Pratikte pek faydalı olmamasına rağmen büyük rağbet görmüş olan el-Mukaddime şerhlerinin pek çok nüshası Escorial Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (GAL, I, 376). 2. Şerhu Kasîdeti Bânet Süʿâd. Sahâbî şair Kâ‘b b. Züheyr’in Bânet Süʿâd adlı

kasidesinin şerhi olup M. R. Basset tarafından Fransızca tercümesiyle beraber yayımlanmıştır (Cezayir 1910-1911). Cezûlî’nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Şerhu Usûli İbni’s-Serrâc (İbnü’s-Serrâc’ın gramere dair el-Usûl’ünün şerhidir); Emâlî fi’n-nahv; Muhtasarü’l-Fesr (İbn Cinnî’nin Mütenebbî divanının şerhine dair el-Fesr adlı eserinin muhtasarıdır); Şerhu’l-Îżâh (Ebû Ali el-Fârisî’nin Arap gramerine dair el-Îżâh, adlı eserinin şerhidir). Cezûlî, Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî’nin el-Cümel fi’n-nahv adlı eserine de bir hâşiye yazmıştır (Keşfü’z-zunûn, I, 605).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 378-380; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 488-491; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 236-237; Keşfü’z-zunûn, I, 111, 605, 811; II, 1800, 1801; İbnü’l-İmâd, Şezerât, V, 26; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 497; Brockelmann, GAL, I, 33, 376; Suppl., I, 541-542; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 27; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, V, 593-594; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 104; Abdullah Kenûn, en-Nübûġu’l-maġrib fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 161-162; M. Ben Cheneb, “Cezûlî”, İA, III, 154; a.mlf., “al-Djazūlī”, EI² (İng.), II, 528.

Fuat Günel

CEZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman

محمّد بن سليمان الجزولي

Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Cezûlî (ö. 870/1465)

Şâzeliyye-Cezûliyye tarikatının kurucusu Kuzey Afrikalı sûfî.

Fas'ın güneyinde bulunan Sûs vadisinin Cezûle (Cüzûle) bölgesindeki Simlâl köyünde doğdu. O dönemde Güney Fas ve bölgenin ilim merkezi olan Merakeş Portekiz tehdidi altında bulunduğundan Fas şehrine giderek memleketinde başladığı tahsilini orada sürdürdü. Aslen Cezûle kabilesine mensup bir Berberî olmakla birlikte seyyid* olduğu kabul edilen Cezûlî, Fas'ta bugün Karaviyyin Camii'nin yanında bulunan Medresetü's-saffârîn'de dil ve din ilimlerini tahsil etti. Sonraki dönemlerde Şâzeliyye tarikatının çok önemli temsilcilerinden biri durumuna gelecek olan Şeyh Ahmed ez-Zerrûk ile muhtemelen burada tanıştı. Daha sonra memleketine dönen Cezûlî, burada iki kabile arasında çıkan çatışmada öldürülen bir kişinin katilinin tesbit edilememesi yüzünden tekrar çatışma noktasına gelen kabileleri uzlaştırmak üzere söz konusu kişiyi öldürme suçunu kendisi üstlenince gelenekler gereği kabile sınırları dışına çıkarıldı. Bunun üzerine önce Tanca'ya, ardından Mekke, Medine ve Kudüs'e gitti. Kırk yıl sonra Fas'a döndü. Bugün Kazablanka şehrinin yakınlarında küçük bir kasaba olan Aynülfıtr'da (Azemmûr) bulunan Benî Amgar Zâviyesi şeyhi Ebû Abdullah Muhammed eş-Şerîf vasıtasıyla Şâzeliyye tarikatına girdi. Meşhur virdi Delâʾilü'l-hayrât'ı bu yıllarda tertip etti. Daha sonra on dört yıl süren bir inzivâ hayatı yaşadı. Halvetten çıktıktan sonra yerleştiği Asfî'de çevresinde 10.000'in üzerinde mürid toplandı. Müridlerinin hızla artmasından endişe eden Sûs bölgesi valisi tarafından isyana sebep olabileceği gerekçesiyle Asfî'den sürüldü. Birçok müridiyle birlikte Şeyzame bölgesine giderek Efûġāl köyüne yerleşti. 16 Rebîülevvel 870'te (6 Kasım 1465) sabah namazını kılarken secdede vefat etti ve burada yaptırmış olduğu camiye defnedildi. Vefat tarihi olarak bazı kaynaklarda 869 (1464), 872 (1467) ve 875 (1470) yılları da gösterilmektedir. Cezûlî'nin siyasî otorite tarafından zehirletilerek öldürülmüş olması kuvvetle

muhtemeldir.

Müridlerinden Ömer b. Süleyman es-Seyyâf, şeyhinin intikamını almak için taraftarlarıyla birlikte Sûs şehrini yakıp yıktı. Cezûlî'nin cesedini bir tabuta koyarak gittiği her yere götürdü. Seyyâf'ın öldürülmesinden (890/1485) sonra Cezûlî'nin naaşı tekrar Efûgāl'de toprağa verildi. Ebü'l-Abbas Ahmed el-A'rec yetmiş yedi yıl sonra Merakeş'e girince Cezûlî'nin naaşını aynı yerde medfun olan babasının cesediyle birlikte Merakeş'teki bir türbeye nakletti.

Kuzey Afrika tasavvufunun en önemli simalarından biri olan Cezûlî, Şâzeliyye tarikatının Cezûliyye kolunun kurucusudur. Muhammed Mehdî el-Fâsî, Mümtiʿu'l-esmâʿ fî zikri'l-Cezûlî ve't-Tebbâʿ adlı eserinde Cezûlî ile halifesi Abdülazîz et-Tebbâ' ve tasavvufî görüşleri hakkında geniş bilgi vermiştir.

Cezûlî'nin İslâm dünyasının her tarafında çok yaygın olarak okunan Delâʾilü'l-hayrât* adlı evrâdının yanı sıra Hizbü'l-felâh, Hizbü'l-Cezûlî adlı iki evrâdı daha vardır. Hizbü sübhâni'd-dâʾimî lâ yezâl adıyla da tanınan son evrâd halk ağzıyla yazılmış olup Şâzeliyye tarikatı mensuplarınca okunur.

Şâzeliyye'nin bir şubesi olması dolayısıyla bu tarikatın bütün özelliklerini taşıyan Cezûliyye, şeyhin vefatından sonra Tebbâiyye (kurucusu Abdülazîz b. Abdülhak et-Tebbâ' [ö. 914/1508]), Îseviyye (kurucusu Muhammed b. Îsâ el-Muhtâr [ö. 930/1524]), Vezzâniyye (kurucusu Abdullah b. İbrâhim eş-Şerîf el-Vezzânî [ö. 1089/1678], tarikat dördüncü şeyh Mevlây et-Tayyib'den [ö. 1181/1767] sonra

Tayyibiyye adıyla anılmıştır) ve Hansaliyye (kurucusu Saîd b. Yûsuf el-Hansalî [ö. 1114/1702]) gibi kollara ayrılmıştır (diğer tâli kollar için bk. Trimingham, s. 276-277).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kādî, Cezvetü’l-iktibâs, Rabat 197-374, I, 241, 319; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müzheb içinde), Kahire 1329-30, s. 317; Muhammed Mehdî el-Fâsî, Mümtiʿu’l-esmâʾ fî zikri’l-Cezûlî ve’t-Tebbâʿ, Fas 1313, s. 2-33; Keşfü’z-zunûn, I, 759; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 217b-222ª; Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, el-İstiksâ, Kahire 1312, II, 161; III, 7; L. Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 269-270, 303; A. Le Chatelier, Les Confréries Musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 100-107; Brockelmann, GAL, II, 252; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 165; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 84-86, 216, 240, 276-277; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 21; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîh, Darülbeyzâ 1984, s. 89-90; Vincent J. Cornell, “The Logic of Analogy the Role of the Sufi Shaykh”, IJMES, XV/1 (1983), s. 85-93; Moh. Ben Cheneb, “Cezûlî”, İA, III, 155-156; a.mlf., “al-Djazūlī”, EI² (İng.), II, 527.

Süleyman Uludağ

CEZÛLİYYE

الجزوليّة

Şâzeliyye’nin Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’ye (ö. 870/1465) nisbet edilen bir kolu.

(bk. CEZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman)

CEZVETÜ’l-İKTİBÂS

جذوة الاقتباس

İbnü’l-Kādî’nin (ö. 1025/1616) Fas’ta yaşayan meşhur şahıs ve bilginlere dair biyografik eseri.

(bk. İBNÜ’l-KĀDÎ)

CEZVETÜ’l-MUKTEBİS

جذوة المقتبس

Muhammed b. Fütûh el-Humeydî’nin (ö. 488/1095) Endülüs’ün vali, muhaddis, fakih, edip ve şairlerine dair eseri.

Tam adı Cezvetü’l-muktebis fî zikri vülâti’l-Endelüs ve esmâ ͗i ruvâti’l-hadîs ve ehli’l-fıkh ve’l-edeb ve zevi’n-nebâhe ve’ş-şi ͑r olup İbnü’l-Faradî’nin (ö. 403/1013) Târîhu ͑ulemâ ͗i’l-Endelüs’üne yazılan zeyillerin ilkidir. Daha sonra Dabbî (ö. 599/1203) Cezvetü’l-muktebis’teki biyografilerin 825’ini aynen almış, 140 tanesini çıkarmış ve Humeydî’nin bıraktığı tarihten başlayarak yaklaşık 150 yıllık bir döneme ait 750 biyografiyi de ilâve etmek suretiyle Cezvetü’l-muktebis’e zeyil olarak Buġyetü’l-mültemis adlı eserini yazmıştır.

İlim tahsili için Bağdat’a giden Humeydî burada halkın isteği üzerine, hocası Ebû Muhammed Ali b. Ahmed’in rivayetleri ve Endülüs’ten ayrılmadan önce edindiği bilgilere dayanarak hiçbir kaynağa bakmadan hâfızasından kaleme aldığı Cezvetü’l-muktebis’te Endülüs’ün 92’de (711) fethinden 450 (1058) yılına kadar gelen siyasî tarihi hakkında bilgi verir, daha sonra da Endülüs’te yetişen muhaddis, fakih, edip ve şairlerin biyografilerinden bahseder. Bunların ataları, nisbeleri, beldeleri, hocaları, seyahatleri ve eserleri hakkında açıklamalarda bulunur. Bazan biyografisini yazdığı şahsa dair kendisine ulaşan muhtelif bilgileri isnad zinciriyle nakleder. Zaman zaman şiirlerden örnekler verir ve bazı hikâyeler anlatır.

Humeydî Hz. Peygamber’e saygısından dolayı önce Muhammed ve Ahmed adlı âlimlerin hayatından bahseder, daha sonra alfabetik sıraya göre diğerlerini anlatır. İsimlerini tesbit edemediği şahısları meşhur oldukları künye ve nisbeleriyle ele alır. Son bölümde de Endülüslü meşhur kadınlar hakkında bilgi verir.

Nefhu’t-tîb min ġusni’l-Endelüsi’r-ratîb adlı eserin müellifi Makkarî ve daha birçok Endülüs tarihçisinin faydalandığı Cezvetü’l-muktebis’i ilk defa

Muhammed b. Tâvit et-Tancî neşretmiştir (Kahire 1372/1952). Eser daha sonra bir komisyon (Kahire 1966) ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından yayımlanmış (Beyrut 1983), ayrıca Müessesetü'r-risâle'nin hazırlattığı indeksi de neşredilmiştir (Beyrut 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cezvetü'l-muktebis (nşr. Muhammed Tâvit et-Tancî), Kahire 1372/1952, Mukaddime, s. 6-10; a.mlf., Cezvetü'l-muktebis, Kahire 1966, Mukaddime; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 284-285; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 121; Safedî, el-Vâfî, IV, 317; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 113; Keşfü'z-zunûn, I, 581; Brockelmann, GAL, I, 412; Suppl., I, 578; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 254; VII, 218-219; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 587; IV, 394-395; Maʿa'l-Mektebe, s. 111; İsâm Sâlim Sisâlim, Cüzürü'l-Endelüsi'l-Mensiyye, Beyrut 1984, s. 544-546; Muhsin Cemâleddin, "el-Humeydî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 10, Bağdad 1967, s. 179; Moh Ben Cheneb, "Humeydî", İA, V/1, s. 587; C. F. Seybold, "al-Dabbī, Abū Djʿfar", EI² (İng.), II, 72; A. Huici Miranda, "al-Humaydī", a.e., III, 573-574.

Abdülkerim Özaydın

CEZZÂR

(bk. KASAP)

CEZZÂR AHMED PAŞA

(ö. 1804)

XVIII. yüzyıl sonlarında Suriye bölgesinin idaresinde önemli rol oynayan, Akkâ müdafaasıyla meşhur Osmanlı valisi.

Bosnalı olup çeşitli kaynaklarda 1720, 1722 veya 1735'te doğduğu ileri sürülmektedir. Hayatının ilk yılları âdeta efsanelerle süslüdür. Kesin olarak bilinen husus, Bosna Valisi Hekimoğlu Ali Paşa'nın hizmetine girip onunla birlikte Mısır'a gittiğidir (1756). Orada iken memlük* grupları arasındaki çekişmelere katılmış, kendine yer edinme gayretleri dolayısıyla Mısır'ın sosyal ve idarî yapısını yakından tanımış ve bu durum ona hayatının ileriki yıllarında karşı karşıya kaldığı meselelerin hallinde büyük tecrübe kazandırmıştır. Sayda ve Şam valilikleri sırasındaki faaliyetleriyle, bu topraklarda merkezî idareyi kuvvetlendirmek isteyen Osmanlı hükümetine genel olarak bağlı kalıp nüfuzunu arttırmış ve karışık bir sosyal yapıya sahip iktisadî bakımdan son derece önemli bu geniş bölgeyi otuz yıl gibi uzun bir süre idare etme başarısını göstermiştir.

Mısır'da bir müddet Ali Paşa'nın yanında kalan ve bu sıralarda Boşnak lakabıyla anılan Ahmed Bey, 1758'de Emîrülhac Sâlih el-Kāsımî'ye kapılanıp onunla birlikte hacca gitti. Ardından Mısır Kahire şeyhülbeledi Bulutkapan Ali Bey'in nüfuzlu adamlarından Buhayre kâşifi (sancak beyi) Abdullah Bey'in hizmetine girdi. Onun Hunadi urbanına karşı yaptığı seferde öldürülmesi üzerine Mısır'da bağımsız bir idare kurmaya çalışan Ali Bey tarafından Buhayre kâşifliğine getirildi. Bazı kaynaklara göre Hunadi urbanı ile yaptığı savaşlarda birçok kişiyi develeriyle birlikte öldürdüğü için kendisine "deve kasabı" anlamına gelen "Cezzâr" lakabı verildi. Ayrıca bu lakabın, korku ile karışık takdir hislerini belirtmek için kendisine halk tarafından verildiği, çok önceden beri bu şekilde anıldığı, hatta düşmanlarını sindirmek, askerî meziyetlerini ifade etmek ve kendi adamları üzerindeki otoritesini yerleştirmek için özellikle bu lakabı kullandığı da ileri sürülür. Nitekim onunla ilgili resmî kayıtlarda,

hatta III. Selim'in hatt-ı hümâyunlarında sadece Cezzâr veya Cezzâr Paşa olarak adından bahsedildiği dikkati çekmektedir.

Kısa zamanda büyük şöhret kazanan Cezzâr, Bulutkapan Ali Bey'in yakın adamlarından biri oldu; hatta onun on sekiz has memlükü arasına girdi. Bundan sonra Memlük beyleri arasındaki entrikalara karıştı, Kahire'de barınamayacağını anlayınca İstanbul'a kaçtı; ardından gizlice Kahire'ye döndüyse de Ali Bey'in baskısı sonucu orada da fazla kalamayarak Halep ve Şam taraflarına geçti. Önce bölgedeki güçlü hânedanlardan Şihâboğulları'na sığındı, sonra da Şam muhafızı Osman Paşa'nın hizmetine girdi. Bölgede büyük bir isyan çıkaran Zâhir el-Ömer ile yapılan mücadelelere katıldı. Zâhir el-Ömer'in müttefiki olup Akdeniz'de faaliyet gösteren Ruslar'ın Beyrut'u topa tutması üzerine hemen buranın imdadına koştu ve Şihâboğulları'ndan Beyrut hâkimi Emîr Yûsuf tarafından Beyrut mütesellimliğine getirildi. Cezzâr'ın niyeti Beyrut'a hâkim olmaktı, hatta bu maksatla bazı hareketlere de teşebbüs etmişti. Onun davranışlarından şüphelenen Emîr Yûsuf Beyrut'u terketmesini istediyse de Cezzâr bunu kabul etmeyip savunma hazırlıklarına başladı. Emîr Yûsuf önce eski düşmanı Zâhir el-Ömer'den yardım istedi, daha sonra da Ruslar'a başvurdu. Karadan ve denizden kuşatılan Beyrut'ta bir müddet dayanan Cezzâr gizlice Zâhir el-Ömer ile anlaştı ve teslim şartlarını da Şihâboğulları'na bildirdi. Teklifin kabulünden sonra Beyrut'tan çıkarak Mısır'da iyice kuvvetlenen Ebü'z-Zeheb Muhammed'e karşı kendisinden faydalanmayı düşünen Zâhir el-Ömer'in yanına gitti. Fakat burayı da kendisi için tehlikeli gördüğünden gizlice Akkâ'dan kaçıp Şam Valisi Osman Paşa'ya sığındı.

Gerek burada gerekse daha önce Beyrut'ta Osmanlı hükümetine bağlılık bildirmiş olduğundan onun bu sadakatinin karşılığı olarak kendisine Rumeli beylerbeyiliği pâyesi ve ardından Karahisar mutasarrıflığı verildi; 1775'te Zâhir el-Ömer'in bertaraf edilmesinden sonra da vezirlik rütbesiyle Sayda valiliğine getirildi. Böylece Cezzâr'ın hayatında yeni bir dönem başlamış oldu. O artık bulunduğu mevkii sürekli olarak koruyup bölgedeki âsi aşiretler, nüfuzlu yerli beyler, hatta valilerle mücadele ederek otoritesini kabul ettirmeye, bunu yaparken de Osmanlı hükümet merkezini dikkatle takip etmeye çalışacaktı. Osmanlı hükümeti ise bölgenin karışık sosyal yapısı ve nüfuzunun zayıflığı yüzünden onun giderek güçlenip örneklerine

sık rastlandığı gibi müstakil bir devlet kurmaya çalışacağından endişe ediyor, onun hareketlerini zaman zaman şüphe ile karşılıyordu. Öte yandan Cezzâr'ın açıkça merkezî idareye baş kaldırmamasının, sürekli olarak Osmanlı idaresine bağlı kaldığı ve Osmanlı gücünün bölgedeki temsilcisi olduğu şeklinde yorumlanması (EI² Suppl. [İng.], s. 269) pek doğru olmamalıdır. Nitekim o kendi şahsî gücü ve nüfuzu sayesinde ölümüne kadar bu bölgeyi idare edebilmiş, Osmanlı hükümetinin bu gücü sınırlama çabaları bir sonuç vermemiştir.

Boşnaklar, Arnavutlar ve Kuzey Afrikalılar'dan teşkil ettiği memlükleriyle güçlü bir askerî kuvvet kuran Cezzâr bölgedeki âsi urban ve aşiretlerle mücadeleye başladı; uyguladığı sert tedbirlerle onları iyice sindirdi. Daha o sıralarda giriştiği bu faaliyetler İstanbul'da endişe ile karşılanmış, hatta emîrülhaclık göreviyle Şam valiliğine tayini için yapılan müzakerelerde bu makama gelmesi durumunda o yöredeki eyaletleri kendi adamlarına vereceğinden korkulmuştu. Nihayet Mısır'ın durumu hakkındaki raporları devlete bağlılık şeklinde yorumlanarak Şam valiliğine getirildi (1780). Daha sonra da Mısır'da durumun karışıklığı göz önünde tutularak yeniden o tarafa yakın bulunan Sayda eyaletine nakledildi. Bundan sonra Osmanlı hükümetinin onun hakkındaki tereddütlerine rağmen birkaç defa emîrülhaclık görevi Şam valiliğiyle birlikte kendisine verildi. Gerek Şam gerekse Sayda valilikleri sırasında sürekli olarak Akkâ'da oturan Cezzâr, baskısı altında bunalmış olan memlük gruplarının çıkardıkları isyanı bastırdıktan sonra Akkâ'daki mevkiini daha da güçlendirdi. Bu durumdan endişe eden Osmanlı hükümeti bir ara onu uzaklaştırmak isteyip Bosna'ya tayin ettiyse de bölgeyi zapturapt altına alabilecek tek adam olarak görüldüğünden bundan vazgeçildi. Gerçekten Cezzâr Sayda kıyılarında yoğun ticarî faaliyeti engelleyen Şiî Mutevâl (Mitvalî) aşiretiyle Kuzey Filistin dağlarındaki âsi kabileleri sindirdi, Lübnan dağlarındaki Şihâb emîrleriyle mücadele etti, onların siyasî güç ve yetkilerini kırdı, Mârûnî-Dürzî çekişmesinden de kendi lehine istifade etti. Akkâ, Sayda ve Beyrut'ta ticarî faaliyetleri kontrolü altına aldı, çok gelir getiren ve Avrupalı tüccarların gözde malları olan pamuklu, hububat ve ipekli ticaretini tekeline geçirdi. Bu iktisadî güç siyasî kudretinin de anahtarı oldu. Onun bu faaliyetleri özellikle Fransızlar'ı çok ürküttü; ticarî menfaatleri zedelenen Fransızlar, ileri gelen zengin hıristiyan Arap burjuvaları, daha alt kesimi oluşturan müslüman grubun büyük desteğini kazanmış olan Cezzâr

hakkında menfi propagandaya giriştiler. Hatta bizzat İstanbul'daki Fransız elçisi Cezzâr'ı III. Selim'e şikâyet etmişti. Bir süre sonra Fransızlar karşılıklı menfaat çerçevesinde onunla iyi münasebetler tesisine çalışmaya mecbur oldular. Nitekim 1782-1785 yıllarında yeni Fransız konsolosu Renaudot zamanında münasebetlerde kısmî bir iyileşme görülmüş, yeni Fransız kolonileri kurulmuştu. Fakat bu yakınlaşma Napolyon Bonapart'ın cüretkâr siyasetiyle yepyeni bir şekil kazandı.

Mısır'ı işgal eden Napolyon'un bu hareketine büyük bir tepki gösteren Osmanlı hükümeti, yapılan müzakereler sonucu, Mısır'ı çok iyi tanıyan Cezzâr'ı Mısır seraskeri olarak tayin edip gerekli asker ve malzeme yardımı göndermeyi kararlaştırdı. Cezzâr yeni kazandığı Mısır seraskerliği unvanının önemini ve kendine sağlayacağı avantajları çok iyi biliyordu. Fransızlar'ın Mısır'dan çekilmesinden sonra tamamıyla buraya hâkim olacağından endişe eden hükümet merkezi ise çaresizlik içinde onu yetkili kılmakla birlikte Mısır seraskerliği unvanını geniş anlamda yorumlayıp nüfuzunu daha da genişletmesini önleyici tedbirler almaktan da geri durmamıştı. Nihayet Mısır'da sıkışan Napolyon Bonapart Suriye bölgesine ilerleyip bu bölgenin kilidi durumundaki Akkâ'yı zapta karar verdi. 19 ve 20 Mart 1799'daki hücumlarla başlayan Akkâ muhasarası sırasında İngiliz donanmasından da yardım gören Cezzâr bunlara şiddetle karşı koydu. Kuşatmada yeni kurulmuş Nizâm-ı Cedîd askerine mensup bir kuvvet Akkâ'da bulunduğu gibi İstanbul'dan da donanma ile yeni askerî kuvvetler gönderilmişti. Birbiri ardınca yaptığı saldırılardan bir sonuç alamayan Bonapart, yardım kuvvetlerinin yetişmesinden bir süre sonra 20 Mayıs'ta kuşatmayı kaldırıp geri çekilmeye mecbur oldu.

Fransızlar'ın bu başarısızlığı İstanbul'da büyük bir sevince yol açmış, Cezzâr ve adamlarına, savaşta yararlılığı görülenlere dağıtılmak üzere çeşitli hediyeler gönderilmişti. Fakat Osmanlı hükümetinde,

dolayısıyla da III. Selim'de Mısır'ın Cezzâr tarafından ele geçirileceği endişesi hâkimdi. Nitekim Mısır'a sadrazam ve serasker Yûsuf Ziya Paşa ordu ile gönderilmiş, kendisine büyük yetkiler tanınacağını ümit eden Cezzâr ise bu durumdan huzursuz olmuştu. Hatta Yûsuf Ziya Paşa merkeze gönderdiği bir raporda Mısır işinin hallinden sonra "habâset"inden bahsettiği Cezzâr'ın işini bitireceğini yazmış (TSMA, nr. E. 3402/6-8),

Cezzâr da Yûsuf Paşa’dan şikâyet eden arz*lar göndermişti (TSMA, nr. E. 3402/9). Fakat bu siyasî mücadele bir sonuç vermedi. Yûsuf Ziya Paşa’nın dönüşünden sonra Cezzâr’ın Yafa’yı ele geçirip (1802) Nablus emîriyle mücadeleye girişmesi alenî isyan olarak yorumlandıysa da, Vehhâbî tehlikesi yüzünden affedilerek Hicaz seraskerliğiyle Şam valiliğine getirildiği gibi Mısır işleri de kendisine bırakıldı. Artık Osmanlı hükümeti bu sıralarda oldukça yaşlanan Cezzâr’ı bir tehlike olarak görmemeye başlayıp bu bölgede ondan sonraki durumu ve takip edilecek siyaseti belirlemeye çalışacaktı. Böylece Cezzâr, iyice yaşlandığı bu tarihlerde istiklâle kadar gidebilecek çok geniş bir nüfuz sahasını idare fırsatını yakalamış oluyordu. Fakat bu elverişli durum fazla sürmedi, Cezzâr Ahmed Paşa bir süre sonra her bakımdan geliştirip kendisine merkez yaptığı Akkâ’da vefat etti (23 Nisan 1804).

Cezzâr Ahmed Paşa, özellikle Batı kaynaklarında ve bir kısım Arap ve Osmanlı tarihlerinde son derece zalim, gaddar bir insan olarak gösterilir. Bu çok karışık bir sosyal yapıya sahip coğrafyada kendisine karşı sürekli olarak düşmanlık besleyen aşiretler, nüfuz sahibi yerli gruplar, ticarî menfaatleri zedelenen Avrupalı devletler, hatta nüfuzunu kısıtlamaya çalışan Osmanlı hükümeti karşısında uzun müddet hükmünü yürütmesi, ilk kesimlere karşı oldukça sert ve acımasız idaresi, diğerlerine karşı ise ustalıklı siyaseti sayesinde mümkün olabilmişti. Cezzâr bu sert siyasetiyle asayişi temin ederken Akkâ, Sayda, Beyrut gibi önemli merkezlerin iktisadî bakımdan gelişmelerini sağlamış; Akkâ’da biri kendi adını taşıyan altı cami, iki çarşı ve birçok han, hamam, çeşme, yedi su değirmeni yaptırmış, surları esaslı şekilde onartmıştır. Ayrıca bir taraftan Mısır ahvaline olan vukufunu her vesileyle Osmanlı hükümetine gösterirken (bk. Nizamnâme-i Mısr) diğer taraftan giriştiği faaliyetlerini, askerlerinin özelliklerini, dindarlığını, idaresi altındaki şehirlerin durumunu, adaletini konu alan risâleler kaleme aldırarak (bk. TSMA, nr. E. 4029) mânevî nüfuzunu ve kutsî bir şahsiyet olduğunu yayıp bölgedeki otoritesini sürekli kılacak bir zemine oturtmaya çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cezzâr Ahmed Paşa, Nizamnâme-i Mısr (nşr. Stanford Shaw, Ottoman Egypt in the Eighteenth Century: The Nizamname-i Mısr), Oxford 1962; TSMA, nr. E 1274, 1425, 3402/2-5, 3402/6-8, 3402/9-10, 3790, 4029, 5478, 8610, 9767, 10326; BA, MD, nr. 207, vr. 4b, 13b, 46ª; nr. 209, s. 116; BA, HH, nr. 1695, 1775, 7425, 7515, 7516, 7517, 7518, 7519, 7520, 7550, 7573, 7574, 7580, 7799, 8137, 8185, 8246, 9146, 9534, 10483, 11670, 11755; BA, Ali Emîrî-III. Selim, nr. 206, 210, 315, 1695, 11336; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 83-84; Âsım, Târih, İstanbul, ts. (Cerîde-i Havâdis Matbaası), I, 90-91; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 44, 221-224, 248-249, 263, 270-271, 341; Saîd Efendi, Târîh-i Vasf-ı Cezzâr Ahmed Paşa, İÜ Ktp., TY, nr. 6206; Volney, Travels through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784 and 1785, London 1787, II, 53-59, 181-187, 267; Nûri, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 273ª-b, 287b; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, II, 224, 274, 287-288; III, 47-50; Tannûn eş-Şidyâk, Ahbârü'l-aʿyân fî Cebeli Lübnân, Beyrut 1859, s. 360, 392-402, 417 vd.; E. Lockroy, Ahmed le Boucher; la Syrie et l'Egypte au 18e siècle, Paris 1888; Cevdet, Târih, VI, 18-28, 35, 37-47, 268-270; Haydar Ahmed Şihâb, Târîhu Ahmed Bâşâ el-Cezzâr (nşr. Ahmed Şiblî), Beyrut 1955, tür.yer.; "Siretu Ahmed Cezzār Paşa", Fundgruben des Orients (ed. Hammer), IV, Wien 1818, s. 289; H. Lammens, La Syrie, précis historique, Beyrouth 1921, II, 110, 112-132; Fr. Charles-Roux, Les Échelles de Syrie et de Palestine au XVIIIe siècle, Paris 1928, s. 105-106, 133; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümâyunları: Nizâm-ı Cedîd 1789-1807, Ankara 1946, s. 153-154; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV, 451, 510, 605-607; a.mlf., "Başvekâlet Arşivi'nde Bonapart'ın Akkâ Muhasarasına Dair Bir Vekayinâme", Tarih Semineri Dergisi, II, İstanbul 1938, s. 3-31; a.mlf., "Bonapart'ın Cezzâr Ahmed Paşa'ya Mektubu ve Akkâ Muhasarasına Dair Bir Deyiş", TTK Belleten, XXVIII/111 (1964), s. 451-457; A. Cohen, Palestine in the Eighteenth Century, Patterns of Government and Administration, Jerusalem 1973; Şehabettin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Bonapart'ın Akkâ Muhasarası", TD, XX (1965), s. 1-20; a.mlf., "XVIII. Yüzyılda Akdeniz'de Rus Donanması ve Cezzâr Ahmed Bey'in Beyrut Savunması", BTTD, I/5 (1968), s. 37-45; a.mlf., "Cezzâr'ın Mısır'daki Hayatı Hakkında Bir Araştırma", TD, XXVI (1972), s. 123-128; a.mlf., "Cezzâr Ahmed Paşa", İA, III, 156-158; G. Nassi, "1799 Akkâ Savunması ve Cezzâr Ahmet Paşa", TT, XIV/82 (1990), s. 24-28; Kamal S. Salibi, "al-Djazzār Pasha", EI² Suppl. (İng.), s. 268-269.

Feridun Emecen

CEZZÂR AHMED PAŞA CAMİİ

Akkâ'da XVIII. yüzyıl sonuna ait cami.

Bugün İsrail sınırları içinde kalan eski Osmanlı vilâyeti Akkâ'nın Cezzâr Ahmed Paşa (ö. 1804) tarafından medrese, hamam, çeşme ve sebil gibi eserlerle imar edilişi sırasında 1196 (1781-82) yılında yaptırılmıştır. 1897'de büyük bir onarım geçiren ve halen Akkâ'daki en büyük cami olan yapı, kale içinde Sûkulebyaz'ın sonunda yer almaktadır. Medrese, kütüphane, şadırvan ve türbe ile birlikte külliye düzeni gösterir.

Tek kubbeli ve merkezî planlı olan caminin harimine beş sivri kemerli, altı sütunlu bir son cemaat yerinden geçilerek girilir. Son cemaat mahallinin üstünü kapatan beş kubbeden ortadaki büyük, diğerleri küçüktür. Kare şeklindeki ana mekân, içten yüksek sivri kemerlere oturan büyük bir kubbe ile örtülüdür. Muntazam kesme taş örgülü dış cephelerde kubbenin oturduğu sivri kemerler büyük birer niş olarak belirtilmiş ve içlerine altta iki sıra, üstte bir fevkanî olmak üzere pencereler yerleştirilmiştir. Duvarlar en üstte binayı dolaşan bir silme ile sınırlanmakta, bunun üzerinde küçük payandalarla desteklenen ve pencereli bir kasnağa oturan kurşun kaplamalı kubbe yükselmektedir. Caminin içinde görülen ve onarım sırasında bazı değişikliklere uğradığı anlaşılan süslemeler daha çok barok özelliktedir. Sağ köşede son cemaat yerine bitişik olarak inşa edilen ince ve yüksek minare son derece zarif olup sade görünümlüdür; külâhı kurşun kaplamalı, şerefesi demir parmaklıklıdır.

Caminin içinde bulunduğu dikdörtgen planlı avlu üç tarafından, kubbeleri Sur ve Kayseriye'den getirilen mermer ve granit sütunlar üzerine oturtulan revaklarla

çevrilmiştir. Revakların arkasında içeriden tek katlı, dışarıdan çift katlı görünen bir sıra oda bulunmakta ve dışarıdakilerin alt katları dükkân olarak kullanılmaktadır. Avlunun bir köşesinde bugün Ahmediye adıyla bilinen medrese-kütüphane yer almakta ve halen yazma eserler açısından büyük önem taşımaktadır. Kuzeybatı köşesindeki bir oda da Cezzâr Ahmed

Paşa’nın türbesi olarak düzenlenmiştir. Müdevver merdivenle çıkılan avlunun kuzeydeki cümle kapısı ile son cemaat yeri arasında sağ tarafta soğan kubbeli zarif bir şadırvan bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

N. Makhouly, Guide to Acre, 1946, tür.yer.; L. A. Mayer – J. Pinkerfeld – J. W. Hirschberg, Some Principal Muslim Religious Buildings in Israel, Jerusalem 1950, s. 40-41, Arapça bölüm, s. 36; Pars Tuğlacı, Osmanlı Şehirleri, İstanbul 1985, s. 313; E. Orni, “Acre”, EJd., II, 227; C. N. Johns, “Acre”, EBr., I, 102-103; Mv.Fs., II, 95.

Özkan Ertuğrul

CHAUVIN, Victor

(ö. 1844-1913)

Bibliyografya alanındaki çalışmalarıyla tanınan Belçikalı şarkiyatçı.

26 Aralık 1844 tarihinde Lüttich şehrinde doğdu. Hukuk tahsilini tamamladıktan sonra aynı şehirde serbest avukatlığa başladı. Daha üniversitede hukuk öğrenimi gördüğü yıllarda Doğu dil ve edebiyatlarına dair çalışmalara merak saran Chauvin, Lüttich Üniversitesi'nde Sâmî dilleri okutan Buggraff'ın derslerine devam etti. Buggraff 1872 yılında ölünce hocasının yerine geçerek Arap dili ve edebiyatı dersleri vermeye başladı. Aynı üniversitede profesör olan Chauvin çalışmalarını Arap ve İslâm literatürü üzerinde yoğunlaştırdı. 1882-1886 yıllarında Roma ve Arap hukuk tarihine ilişkin mukayeseli çalışmalar yaptı. Daha sonra Arap edebiyatı sahasındaki ahbâr*, rivayetler ve folklorik bilgiler üzerinde durdu. Özellikle Kelîle ve Dimne ile binbir gece masallarına dair önemli incelemelerde bulundu. Kendisinden önce Schnurrer ve J. Theodor Zenker tarafından Araplar ve Arapça eserler hakkında yapılan bibliyografik çalışmayı geliştirdi. 19 Kasım 1913'te Lüttich'te vefat etti.

Eserleri. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810-1885 (I-XII, Liège 1892-1922). Chauvin bu eseri, Schnurrer (Bibliotheca Arabica, Halae 1811) ve Zenker'in (Bibliotheca Orientalis, I-II, Leipzig 1846-1861) çalışmalarını elde edilen son bilgilerle tamamlayarak kaleme almıştır. Eserin on bir cildi müellifin sağlığında, son cildi de ölümünden sonra yayımlanmış olup giriş kısmında verdiği bilgilere bakılırsa Chauvin hukuk, felsefe, tıp, riyâzî ilimler ve İslâmiyet dışındaki Arap edebiyatı ile ilgili bilgileri de bu kitabında toplayacaktı. Eserin I. cildini Schnurrer'in eserinin alfabetik indeksiyle atasözlerine tahsis etmiştir. II. ciltte Sindbâdnâme ile aynı türden sayılan ve Sanskritçe aslı elimizde bulunan, Türkçe'ye de birçok defa tercüme edilen Kelîle ve Dimne hikâyelerini, bunların aldığı değişik şekilleri, üzerinde yapılan ilmî çalışmaları ele almıştır. III. ciltte Lokman ile Anter ve Berlâm gibi diğer masalcıları, IV-VII. ciltlerde Binbir Gece Masalları'nı, VIII. ciltte

Türk halk edebiyatında “Yedi Vezirler ve Yedi Âlimler hikâyesi” diye meşhur olan Hakîm Sindbâd hikâyelerinin kaynaklarını, muhtelif versiyonlarını ve XX. yüzyılın başlarına kadar süregelen bütün çalışmaları vermiştir. Ahmet Ateş “Sindbâdnâme”nin neşrinde onun bu eserinden faydalanmıştır. Chauvin bundan sonraki ciltlerde Doğu ile ilgili derlemelere, Batı hikâyelerine, makame*lere, Kur’an, hadis, Hz. Muhammed ve İslâmiyet ile ilgili bibliyografik bilgilere yer vermiştir.

Bu büyük eserden başka muhtelif makaleleri de bulunan ve Belçikalı eski müsteşriklerin hal tercümelerini kaleme alan Chauvin’in diğer çalışmaları arasında belli başlıları şunlardır: La Recension égyptienne des Mille et une Nuits (Bruxelles 1899), P. Burggraff, savie et ses travaux (Liège 1884), “Notes pour l’histoire de l’imprimérie à Constantinople” (Zentralblatt für Bibliothekswesen, 24 [1907], s. 255-262), “La défence des images chez les Musulmans” (Annales de l’Acad d’arch de Bélgique, seri 4, VIII, 229 vd.; IX, 403 vd.). Chauvin’in yayımlanmış makalelerinin tam bir listesi bibliyografik eserinin XII. cildinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Victor Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l’Europe chrétienne de 1810-1885, Liège 1892-1922, I-XII; Muhammed b. Ali ez-Zâhîrî es-Semerkandî, Sindbâdnâme (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1948; Brockelmann, GAL Suppl., I, 4; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 245-247; el-Kāmûsü’l-İslâmî, IV, 183; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, III, 228; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 154; I. Goldziher, “Victor Chauvin”, Isl., V (1914), s. 108-109.

Mehmet Kanar

CHERBONNEAU, Jacques Auguste

(1813-1882)

Fransız şarkiyatçısı.

28 Ağustos 1813'te La Chapelle Blanche'ta doğdu. Paris'teki Ecole des Langues Orientales'de meşhur müsteşriklerden Silvestre de Sacy ile Caussin de Perceval'den Arapça öğrendi. Fransız hükümeti onu Arapça öğretmeni olarak Cezayir'in Konstantin şehrine gönderdi, okulların düzenlenmesi ve ders kitaplarının yazılması görevini de kendisine verdi. 1879'da Paris'e döndü ve mezun olduğu okula Arapça profesörü tayin edildi. 1882 yılında Paris'te öldü.

Eserleri. Cherbonneau Cezayir'de Arap dili, edebiyatı ve lehçeleri üzerinde, ayrıca Fâtımîler ve Benî Hafs gibi devletler başta olmak üzere İslâm tarihine ait çeşitli konularda çalışmalar yaptı. Bazı kaynak eserlerin metinlerini ve Fransızca tercümelerini yayımladı. Müstakil eserleri şunlardır: Essai sur l'histoire de la littérature arabe au Sudan (Konstantine 1856); Dictionnaire Français-arabe (Paris 1876); Fables de Lokman (Paris 1847, 1925); Anecdotes musulmanes (Cezayir 1847); Exercices sur la lecture des manuscrits arabes (1852); Traité méthodique de la conjugaison Arabe dans la dialect Algerien (Paris 1854); Leçon de lecture Arabe (Paris 1856).

Cherbonneau, İbn Vâdirân'ın Târîhu Tûnis, İbn Hammâd'ın Kitâbü'n-Nübezi'l-muhtâce, Ebü'l-Hayr el-İşbîlî'nin Kitâbü'l-Filâha, İbn Battûta'nın Rihle, Abderî'nin er-Rihletü'l-Mağribiyye, İbn Kunfüz'ün el-Fârisiyye ve İbnü'l-Kūtiyye'nin

Târîhu iftitahi'l-Endelüs adlı eserlerinden bazı bölümleri Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır (Index Islamicus, s. 277, 327, 333-335, 694). Ayrıca başta Journal Asiatique olmak üzere Revue Africaine, Nouvelles annales des voyages, Revue orientale et algérienne, Revue de géographie,

Revue de l’Orient gibi belli başlı dergilerde 100’e yakın makale yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 1108; II, 1594; Ebü’l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Hâverşinâsân, Tahran, ts., s. 96-97; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 94; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 203; el-Kāmûsü’l-İslâmî, IV, 74; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1964, I, 198-199; W. H. Behn, Index Islamicus 1665-1905, Millersville 1989, bk. İndeks; L. Drapeyron, “M. Auguste Cherbonneau: Son travaux publiés dans la Revue de géographie”, Revue de géographie, XII, Paris 1883, s. 42-45; TA, X, 406; ML, II, 920.

Mustafa Fayda

CİBÂVÎ

(bk. SA‘DEDDİN el-CİBÂVÎ)

CİBÂVİYYE

(bk. SA‘DİYYE)

CİBÂYET

الجباية

Zekât, haraç, cizye gibi vergilerle vakıflara ait kira ve gelirlerin toplanması hakkında kullanılan terim.

(bk. ÂMİL; CÂBÎ; VERGİ)

CİBRÂÎL b. BUHTÎŞÛ‘

جبرائيل بن بختيشوع

(ö. 213/828)

Buhtîşû‘ hekim ailesinin tanınmış hekimlerinden biri.

(bk. BUHTÎŞÛ‘)

CİBRÂÎL b. UBEYDULLAH

جبرائيل بن عبيد الله

(ö. 396/1006)

Buhtîşû‘ hekim ailesinin tanınmış hekimlerinden biri.

(bk. BUHTÎŞÛ‘)

CİBRÎL

(bk. CEBRÂİL)

CİBT

الجبت

Kur’ân-ı Kerîm’de gerçeği kabul etmeyen kaba ruhlu insan için veya küfrün ve kötülüğün temsilcisi olan her şey anlamında kullanılan bir tabir.

Cibs kelimesinin son harfi olan “sin”in “tâ”ya dönüşmesiyle oluşan Arapça asıllı bir kelime olabileceği ileri sürülmüşse de dilcilerin tercihine göre İbrânîce’den Arapça’ya girmiştir. Sözlük anlamı “gerçeğe karşı direnen, kaba ruhlu, kaba davranışlı ve zayıf akıllı insan” demektir. Kelimenin eski Mısır putperestliğiyle ilgili olduğunu savunan bazı yeni araştırmalar da vardır (bk. W. Atallah, s. 78-79). Râgıb el-İsfahânî de Allah’tan başka tapınılan her şeye cibt denildiğini kaydeder (el-Müfredât, “cbt” md.). Buna göre cibt “her türlü put, kendilerine insan üstü güç nisbet edilen kâhin, sihirbaz” gibi anlamları kapsamaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in sadece bir âyetinde (en-Nisâ 4/51) yer alan cibt, Ehl-i kitap’tan oldukları halde hasetleri yüzünden müşriklerin müslümanlara nisbetle daha doğru yolda olduğunu söyleyen yahudiler için kullanılmış ve onların bu tutumları ile gerçeği kabul etmeyen zorbalara ve şeytanlara (tâgut) inanıp uydukları ifade edilmiştir. Bu âyetin tefsirinde cibt kelimesinin “sihirbaz, kâhin, şeytan veya put” gibi anlamlara da gelebileceği, bununla ilk müslümanları inançlarından döndürmek yolunda sürdürdüğü yoğun faaliyetler dolayısıyla Benî Nadîr yahudilerinin reisi, azılı İslâm düşmanı Huyey b. Ahtab’ın (bazı rivayetlerde Kâ‘b b. Eşref) kastedildiği de belirtilmiştir. Kur’an’da birlikte kullanılan cibt ve tâgut kelimelerinin, bazı yahudi büyüklerinin Kureyş müşriklerini memnun etmek ve müslümanlara karşı güç birliği oluşturmak amacıyla secde etmeyi kabul ettikleri iki Kureyş putunu simgelediği de rivayet edilir (bk. İbn Hişâm, II, 561-562). Bu kelimelerin, şer ve fesadın zirvesinde bulunan herkesi, Allah dışında tapınma konusu edinilen her varlığı ve Allah’ın emirlerine uymaya mâni olan bütün engelleri ifade eden yergi tabirleri olduğu da düşünülebilir. Ebû Dâvûd’da (“Tıb”, 23) yer alan bir hadiste, kuşların ötüşü ve uçuşu ile fal taşları ve benzeri şeylerle gaybı bilme

iddiasında bulunmak cibte izâfe edilmekte, böylece hem cibt hem de söz konusu kötü fiiller yerilmektedir (ayrıca bk. TÂGUT).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cibt” md.; Kāmus Tercümesi, “cibt” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “cbt” md.; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 23; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 561-562; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VIII, 464-470; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 533; a.mlf., el-Fâʾik, II, 371-372; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, II, 107-108; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, X, 128-129; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü’l-Kurʾân, IV, 57; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Kahire 1938, s. 99-100, 202-203; Wahib Atallah, “Ğibt et Tāgūt dans le Coran”, Arabica, XVII/1, Leiden 1970, s. 69-82; H. Rahman, “Jibt, Tāghūt and the Tahkīm of Umma”, a.e., XXIX/1 (1982), s. 50-59.

Metin Yurdagür

CİBUTİ

Kuzeydoğu Afrika'da müslüman bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Afrika'nın en küçük ülkelerinden biri olan Cibuti, Aden körfezinden Kızıldeniz'e girişteki Bâbülmendep Boğazı'nın batı kıyısında ve stratejik bakımdan son derece önemli bir yerde bulunmakta olup 23.200 km² yüzölçümünde bir alana sahiptir. Doğusunda Aden körfezi, kuzeybatı, batı ve güneyinde Etiyopya, güneydoğusunda da Somali Cumhuriyeti vardır. Nüfusu 541.000 civarında (1991 tah.) olan ülkenin başşehri Cibuti (300.000; 1985), resmî dili Arapça ve Fransızca'dır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Fizikî coğrafya bakımından Tâcûrâ körfezinin kuzeyindeki nisbeten dağlık bölge ile güney ve güneybatıdaki volkanik platoların bulunduğu kısım farklı özellikler gösterir. Ülkenin iç tarafına doğru

bir girinti oluşturan Tâcûrâ körfezini çevreleyen kıyı ovası şeridi iç kesimlerde 200 m. kadar devam eder. Tâcûrâ körfezinin kuzeyinde kalan bölge, en yüksek noktasını Mûsâ Ali dağının oluşturduğu (2063 m.) dağlarla kaplıdır. Derin vadiler, dik uçurumlar ve yalçın kayaların bulunduğu arazinin 1200 m. yüksekliğe kadar olan yerlerinde yeşilliklere rastlanırsa da toprağın bitki örtüsü genelde dikenli çalılardır. Ülkenin iç kısımları ile güneyinde volkanik platolar, kayalıklar ve çöller görülür. İç taraftaki çöküntü ovaları, deniz seviyesinin 155 m. altında kalan Asel gölü ile yazın sıcak aylarında suları kuruyan küçük ırmaklar kesintiye uğratır. Volkanik kayalar ve geniş vadiler arasında çöllerle kumlu arazilerin yer aldığı bu bölgede yükseklik 300-1500 m. arasında değişir.

Cibuti'de iklim sıcak ve yağışlar son derece azdır. Genel olarak Hint

Okyanusu'ndan ülkeye doğru esen ve yağmur yüklü bulutları getiren muson rüzgârları sebebiyle ekim-nisan ayları arasında yağış görülür. Bu mevsimde sıcaklık ortalaması 23 C°-30 C° arasında değişir. Kıyı bölgelerinde 125 mm. olan yıllık yağış ortalaması yüksek yerlerde iki katına kadar çıkar. Mayıstan kasımın sonuna kadar ülke iyice kuraktır. Yaz aylarında sıcaklık ortalaması 30 C° – 45 C° arasında değişir. 1200 metreden yüksek yerlerde hava sıcaklığı kıyı bölgelerine oranla daha fazladır ve ayrıca kıyı bölgelerinde görülen rutubetteki yoğunluk da iç bölgelerde azalmakta ve böylece yüksek yerlerde kuru ve çok sıcak bir iklim hâkim olmaktadır.

Bitki örtüsünü dikenli çalılıklar, otlaklar ve bodur ağaçlar oluşturur. Tâcûrâ körfezinin etrafındaki ovalık arazide palmiye ağaçları yaygındır ve burada hurma yetişir. Kıyı bölgelerine nisbetle daha fazla yağış alan yüksekliği 1200 m. civarındaki dağlarda yeşilliklere rastlanırken bu seviyeden sonra toprak çıplak ve kayalıklar halindedir. Ülke topraklarının sadece % 1'i ekime, % 10'u da hayvan otlatmaya elverişli olup geriye kalanı çöl ve kıraç arazi yapısındadır.

Nüfus. Cibuti Cumhuriyeti'nde nüfusun çoğunluğunu Afar ve Îsâ kabilelerine mensup yerliler oluşturmaktadır; yerli halkın yanında Araplar'la Avrupalılar da önemli bir orana sahiptirler. Büyük bölümü Etiyopya'da yaşayan ve Denâkililer de denen Afarlar, genel olarak Tâcûrâ körfezinin kuzeyinde kalan dağlık bölgede göçebe halinde bulunur ve ülkenin toplam nüfusunun yaklaşık % 37-38'ini meydana getirirler. Bunların Kızıldeniz kıyısına yakın bölgelere yerleşmiş olanları balıkçılık yaparken yükseklerde yaşayanları hayvancılıkla uğraşmaktadırlar. Afarlar Etiyopya'da yaşayanlarla birlikte kendi aralarında teşkilâtlanmışlardır. Sultan dedikleri kabilenin lideri Etiyopya'daki Assayita şehrinde oturmakta ve Cibuti'deki aşiretlerin beyleri ona bağlı bulunmaktadırlar. Sultan ve aşiret beyleri özellikle su ve otlaklarla ilgili ihtilâfların çözümünde etkilidirler. Hâmî-Sâmî dil ailesinin Kuşi koluna mensup bir dil konuşan Afarlar, toprak ve unvan sahibi Edoyamarlar (kızıllar) ile topraklarda kiracı bulunan Esahyamarlar (beyazlar) olmak üzere başlıca iki gruba ayrılırlar. Bunların hepsi müslüman olmakla beraber iç bölgelerde yaşayanların dinî inanç ve amellerinde eski Kuşi dininin etkisi görülür.

Nüfusun hemen hemen yarısını (% 47-48) oluşturan Îsâlar ülkenin güney

bölgesinde yaşamaktadırlar. Bunlar aslında Somalililer'in akrabaları olup güneyden gelerek buraya yerleşmişler ve göçebe Afarlar'ın aksine şehirlerde yaşamayı tercih etmişlerdir. Çoğunlukla başşehir Cibuti, Dihîl ve Alî Sabîh'te otururlar ve akrabaları Somalililer'in temel özelliklerini yansıtırlar. Ebgallar, Dulular ve Verdikler olmak üzere üç temel gruba ayrılan Îsâlar'ın hepsi müslümandır.

Ülkede yerli Afarlar'ın ve Îsâlar'ın dışında çoğu Fransız olan Avrupalılar'la (% 8-9) Araplar'dan (% 5-6) başka Hindistan ile diğer Güney Asya ülkelerinden Cibuti şehrindeki liman tesislerinde ve diğer iş yerlerinde çalışmaya gelen bazı küçük gruplar da bulunmaktadır. Avrupalılar orduda, eğitim öğretim kurumlarında ve bazı sağlık kuruluşları ile iktisadî şirketlerde, Yemen'den buraya göç etmiş olan 10-12.000 kadar Arap da genellikle ticaret işlerinde ve liman hizmetlerinde görev almışlardır. Nüfusun yarısından çoğu başşehir Cibuti'de yaşamaktadır. 1977-1978 Ogaden Savaşı sebebiyle Cibuti'ye sığınan 50.000 civarındaki Etiyopyalı göçmenin bir kısmı 1984 yılında Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin himayesinde ülkelerine geri gönderilmişse de bir kısmı hâlâ Cibuti, Dihîl ve Alî Sabîh şehirlerindeki kamplarda çok kötü şartlarda hayatlarını sürdürmektedirler.

Din. Cibuti halkının büyük çoğunluğu müslüman olup Şâfiî mezhebindendir. Müslüman olmayanlar, Avrupalılar ile geleneksel dinlere mensup bazı küçük Afar topluluklarıdır. Buranın İslâmlaşması, VII ve VIII. yüzyıllarda Arabistan'dan göçmen olarak gelen müslümanlar yoluyla gerçekleşmiştir.

Eğitim ve Kültür. Fransız eğitim sisteminin takip edildiği Cibuti'de ilk öğretim mecburi değildir. İlkokul altı, ortaokul ve lise toplam yedi yıldır. Halkın çoğunlukla mahallî dilleri konuştuğu ülkede Arapça'nın bu diller ve özellikle kültür üzerinde etkisi büyüktür. Ancak eğitim ve öğretim faaliyetlerinde yine Arapça temel dil kabul edilmekle birlikte öğretmenlerin çoğunun Fransız olması sebebiyle eğitim genellikle Fransızca yapılmakta ve öğrenim görmüş Cibutililer bu dili mükemmel konuşmaktadırlar. Ülkede üniversite bulunmadığından öğrenciler yüksek öğrenim için çoğunlukla Fransa'ya gitmektedirler. Ülkede eski eser ve benzeri kültür varlıkları yoktur. Mimari Arap mimarisini andırmakta olup özellikle Cibuti şehrinde

çeşitli camiler, transit ticaret için yapılmış depolar ve büyük kamu binaları bulunmaktadır. Hükümet aylık Djibouti Ajuourd'hui ve haftalık Nation de Djibouti adlı iki dergi yayımlamaktadır.

Ekonomi. Bir çöl ülkesi olan Cibuti'nin ekonomisi ticaret, taşımacılık ve başşehirdeki milletlerarası serbest ticaret bölgesiyle limanda verilen hizmetler üzerine kuruludur. Ekilebilir toprakların çok sınırlı olması tarımın gelişmesine imkân vermemektedir. Sadece Tâcûrâ körfezinin kıyılarında ekim yapılmakta, toplam üretim ise ülke ihtiyacının ancak

% 3'ünü karşılayabilmektedir. Özellikle Ambuliye ile Dihîl'de hurma, meyve, sebze ve mısır yetiştirilmektedir. Kıyıların toplam uzunluğu 370 km. olmasına rağmen Cibuti'de balıkçılık gelişmemiştir. Bu kıyıların yılda 4000 ton balık kapasitesi olduğu halde bunun ancak 500 tonu tutulabilmekte ve bu da ülke içinde tüketilmektedir. Halen bu sektörün geliştirilmesine çalışılmaktadır. Hayvancılık ise nisbeten iyi durumdadır. Nüfusun hemen hemen dörtte biri göçebe olup bu işle uğraşmakta ve ülkede 543.000 keçi, 400.000 koyun, 54.000 deve ve 7000 sığır bulunmaktadır.

Tabii kaynaklar açısından son derece sınırlı imkânlara sahip olan Cibuti'de sanayi çok geridir. Tâcûrâ şehrinde faaliyet gösteren bir maden suyu şişeleme fabrikası ile Asel gölündeki tuz üretim tesislerinin ve başşehirde bulunan resmî basım tesisleriyle bazı küçük atölyelerin ülke ekonomisine katkısı fazla değildir.

1981 yılında başşehir Cibuti'nin serbest liman haline getirilmesiyle bankacılık, haberleşme ve konaklama sektörleri giderek önem kazandı ve bu alanlarda ülke iyi bir seviyeye ulaştı. Cibuti Limanı'nı Orta Afrika'ya ve Etiyopya'nın başşehri Adisababa'ya bağlayan demiryolu Cibuti ekonomisi için büyük bir imkân oluşturmakta ve Etiyopya ithalât ve ihracatının yarısından çoğunu bu yol vasıtasıyla Cibuti üzerinden gerçekleştirmektedir. Nitekim Ogaden Savaşı'nda Cibuti-Adisababa demiryolunun kullanılamaz hale gelmesi ülke ekonomisini çok olumsuz etkilemiştir. 1978'de demiryolu yeniden ulaşıma açıldıktan sonra Etiyopya ve Somali ile taşımacılık, ticaret ve haberleşme alanlarında iş birliği anlaşmaları yapıldı (1979). Mayıs 1985'te de Cibuti ile Etiyopya hükümetleri arasında ticaret ve iş birliğini geliştirmeye yönelik yeni bir anlaşma imzalandı ve ortak demiryolunun

işletilmesi özel bir şirkete bırakıldı.

1892'de kurulan Cibuti Limanı'nın 1981'de milletlerarası serbest bölge ilân edilmesi pek çok yabancı taşımacılık şirketinin burada büro açmasına, depo ve antrepo kurmasına sebep oldu. Her türlü hizmetin verilmesine müsait bulunan Cibuti Limanı Kızıldeniz'den geçen gemilerin uğrak ve ikmal merkezi olup ülke ekonomisinin de en önemli dayanağıdır. Son yıllarda hukukî yapısı milletlerarası sermayenin rahat çalışmasına uygun hale getirilen ve konvertibilitesi yüksek bir paraya (Cibuti frankı) sahip bulunan ülkede bankacılık, haberleşme ve turizm alanına yapılan yatırımlarla kullanıma yeni giren alt yapı tesislerinin geliştirdiği liman hizmetlerinde büyük bir ilerleme kaydedildi. Cibuti şehrine 6 km. uzaklıkta bulunan her türlü uçağın inebileceği özellikteki milletlerarası hava alanının da ülke ekonomisi için önemi büyüktür. Özellikle son yıllarda Afrika'nın iç kesimlerinde hüküm süren kuraklık dolayısıyla dışarıdan yapılan yardımların bu bölgelere ulaştırılmasında Cibuti Limanı ile havaalanı büyük hizmet görmüştür.

Cibuti-Adisababa demiryolunun 100 kilometresi Cibuti Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalmaktadır. Bunun yanında ülkede 2895 km. (1985) uzunluğunda karayolu şebekesi bulunmakta olup bunun 300 kilometresi asfalt, 1000 kilometresi de kullanılabilir nitelikte stabilize yoldur. Telekomünikasyon, Arap Uydu Haberleşme Teşkilâtı'ndan (Arab Satellite Communication Organization) faydalanıldığı için iyi durumdadır.

Stratejik konumu ve ayrıca ekonomik bakımdan geri olması sebebiyle devamlı dış yardımlara ihtiyacı bulunan Cibuti, başta Fransa ve Suudi Arabistan olmak üzere İtalya, Irak, Libya, Körfez ülkeleri, Almanya ve bazı milletlerarası kuruluşlardan yardım almaktadır. Cibuti Arap Kalkınma Bankası, Milletlerarası Para Fonu, İslâm Kalkınma Bankası ve Dünya Bankası'nın üyesidir. Ülkede kişi başına düşen millî gelir 500 Amerikan doları civarında olup en önemli ekonomik meseleler bütçe açığı ve enflasyondur. Ayrıca ülkede işsizlik problemi bulunmakta ve Ogaden Savaşı sırasında gelip büyük kısmı geri dönmemiş olan mülteciler de işsizliği arttırdıkları gibi diğer sosyal ve ekonomik problemleri daha da karmaşık bir duruma sokmaktadırlar. Cibuti dışarıdan çeşitli makineler, elektrikli aletler, tekstil ürünleri, gıda maddeleri, petrol ve petrol ürünleri ile

taşıt araçları ithal ederken canlı hayvan, et ve deri ihraç eder. İthalât yapılan başlıca ülkeler Fransa, Etiyopya, Japonya, Hollanda, İtalya ve İngiltere, ihracat yapılan ülkeler ise Fransa, Yemen Cumhuriyeti, Somali, Etiyopya, Hollanda ve Amerika Birleşik Devletleri'dir.

Tarihi milâttan önce III. yüzyıla kadar giden Cibuti'ye önceleri Arabistan yarımadasından gelen ve Afarlar denilen göçmenler yerleşmiştir. Daha sonra güneyden Somalililer'in gelmesiyle Afarlar kuzeye çekilmişler ve ülkenin güneyine Somalililer (Îsâlar), kuzeyine de Afarlar (Denâkililer) hâkim olmuştur. Bu bölge deniz ulaşımında önemli bir uğrak yeri olması sebebiyle İlkçağ'daki denizci milletlerin dikkatini çekmiştir. Eski Mısırlılar'ın burayı ülkelerine dahil ettikleri biliniyorsa da bölgenin tarihini aydınlatacak eserler mevcut değildir. Müslümanlık, VII ve VIII. yüzyılda Medine'de ortaya çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle buraya göç eden Araplar vasıtasıyla yayılmıştır. XVI. yüzyılın başlarına kadar bölgenin yegâne hâkimi müslümanların elinde bulunan Cibuti yöresi, bu yüzyılda milletlerarası ticaret ve siyasette büyük bir güç haline gelen Portekiz'in etki alanında kaldıysa da bu devletin Güneydoğu Asya'ya yönelmesi ve Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine geçmesi üzerine içinde bulunduğu Afrika Boynuzu'yla birlikte Osmanlı Devleti'nin güdümüne girdi.

Cibuti'nin asıl tarihi, Süveyş Kanalı'nın milletlerarası deniz trafiğine açılması ve Avrupa devletlerinin Afrika ve Asya ülkelerini ekonomik, siyasî, askerî ve dinî maksatlarla hegemonyaları altına alma ve sömürge haline getirme yarışına girmeleriyle başlamıştır. İngiltere ve Fransa, XIX. yüzyılın en büyük devletleri olarak sömürgecilik ve yayılmacılık alanında büyük bir rekabete girişmişler ve bu arada İngiltere'nin Aden'e (1839) ve Somali'ye (1869) yerleşip Kızıldeniz'deki ticaret yolunun denetimi üzerinde önemli bir üstünlük elde etmesi karşısında Fransa, İngiltere'nin bu avantajlı durumunu dengeleyebilecek bir yer olması münasebetiyle, Kızıldeniz ile Aden körfezinin birleştikleri yerde bulunan Tâcûrâ körfezinin kuzeyindeki Ubûk'ta (Obok) bir iskele kurmuştur (1859). Ubûk bölgesini denetimi altında bulunduran Tâcûrâ Sultanı Ahmed Ebû Bekir'in 11 Mart 1862

tarihli bir dostluk ve yardım anlaşması ile 52.000 frank karşılığında Ubûk'u Fransızlar'a bırakmayı kabul etmesinden sonraki yirmi yılda Fransa,

çevrede bulunan Afarlar'ın ve Îsâlar'ın şefleriyle sözleşmeler yaparak bölgeyi kendi himayesine aldı (1884). Kumandan tayin edilen Leonce Legarde, Etiyopya ile dostluk ilişkilerini geliştirerek buradaki Fransız sömürgesinin gerçek bânisi oldu. 1888'de Fransa ile İngiltere arasında imzalanan bir antlaşmayla Fransız ve İngiliz Somalisi'nin sınırları belirlendi ve aynı yıl Fransız Somali Kıyısı'nın merkezi Ubûk'tan Leogarde'ın kurduğu Cibuti şehrine taşındı; daha sonra da burası resmî başşehir olarak ilân edildi (1892). Burada inşa edilen liman tesisleri ve ikmal merkezleri sayesinde Cibuti'nin deniz ulaşımındaki stratejik önemi iyice arttı. Cibuti Limanı'nı Orta Afrika'ya ve Adisababa'ya bağlayacak olan 781 km. uzunluğundaki demiryolunun yapımına 1897'de başlandı ve inşaat 1917'de tamamlandı. Etiyopya'nın ticareti bütünüyle bu demiryolu sayesinde Cibuti Limanı'ndan yapıldığı için yolun önemi son derece fazlaydı. Liman ve demiryolu Somalililer için büyük bir istihdam imkânı oluşturdu ve burası daima Somali ile Etiyopya'nın baskısı altında kaldı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Cibuti Fransa'nın "deniz aşırı ülkeler" bölümü içerisinde yer aldı, burada yaşayanlara Fransız vatandaşı statüsü tanındı ve ayrıca buraya Fransız Birliği (Union Français) senatosu ve millet meclisinde temsil edilebilme hakkı verildi. 1957 yılında yeni bir teşkilâtlanma yasası yürürlüğe kondu ve genel valinin başkanlığı altında görev yapacak sekiz yerli bakandan oluşan bir bakanlar konseyi ile otuz iki üyeli bir meclis kurularak ülkenin adı Fransız Somalisi'ne çevrildi. 1958 Eylülünde yeni anayasa ile birlikte ülkenin siyasî geleceğini tayin eden referandum yapıldı. Oyların çoğunluğu Fransa ile birlikte olma yönünde çıktı. Diğer taraftan İtalyan Somalisi ile İngiliz Somalisi'nin birleşerek bağımsız bir devlet oluşturması üzerine (1 Temmuz 1960) Fransız Somalisi'nde karışıklıklar çıktı. Somali asıllı Îsâlar Somali Cumhuriyeti ile birleşmeyi savunurlarken Afarlar Fransa'ya bağlılığın devam etmesini istiyorlardı. Siyasî alandaki görüş ayrılıklarının kabileler arasında çatışmalara dönüşmesi üzerine Mayıs 1961'de Paris'te toplanan konferans bir sonuç alınamadan dağıldı. 1964'ün başlarında milliyetçi hareketler giderek arttı ve Birleşmiş Milletler Dekolonizasyon Komitesi Fransa'nın burada uyguladığı politikayı kınadı. 1965 yılında Afrika Birliği Teşkilâtı* Makdişu Mogadişu) toplantısında konuyu görüştü. 1966'da olayların yeniden patlak vermesi üzerine bazı bakanlar görevden uzaklaştırıldı. 1967'de yeniden referandum yapılmasına karar verildi. Afarlar'ın siyasî

teşkilâtı olan Afar Demokratik Hareketi (Regroupement Demokratique Afar) Fransa'dan ayrılmamayı, Îsâlar'ın Bağımsızlık İçin Afrika Halk Birliği (Ligue Populaire Africaine Pour Indépendante) teşkilâtı ise bağımsızlığı savunuyordu. Îsâlar'ın sayıca fazla olmalarına rağmen 16 Mart 1967'de yapılan referandumun neticesi Afarlar'dan yana çıkınca yeniden olaylar patlak verdi. Bunun üzerine Fransız birlikleri, Afarlar ile Îsâlar arasında kanlı hale gelen olaylara müdahale amacıyla ülkeyi işgal ettiler; yerli halkın birçoğu öldürüldü, yüzlercesi de ülkeden sürüldü. Bu harekât sırasında Îsâlar'ın zayıflaması üzerine Afarlar yönetimi ele geçirdiler. Yapılan bir referandumdan sonra Fransız Somalisi olan ülkenin adı Afarlar ve Îsâlar Fransız Ülkesi (Territoire Français des Affars et des Issas) şeklinde değiştirildi. 1976'da Afarlar ile Îsâlar arasında bir koalisyon sağlandı ve arkasından ülke 27 Haziran 1977'de Cibuti Cumhuriyeti adıyla bağımsızlığını kazandı; Îsâlar'dan tecrübeli lider Hasan Gouled Aptidon cumhurbaşkanı, Afarlar'dan Ahmed Dini de Bağımsızlık İçin Afrika Halk Birliği'nin genel sekreteri oldu.

1979'da Bağımsızlık İçin Afrika Halk Birliği'nin yerine İlerleme İçin Halk Hareketi (Ressemblement Populaire Pour la Progrès) partisi kuruldu. Haziran 1981'de yapılan devlet başkanlığı seçimleri sonunda Hasan Gouled Aptidon altı yıllık süre için yeniden seçildi. Afarlar'ın, Cibuti'nin Bağımsızlığı İçin Demokratik Cephe (Front Démocratique Pour la Libération de Djibouti) partisinin seçim sonuçlarına itiraz etmesi ve Ahmed Dini'nin yeni bir siyasî parti (Parti Populaire Djiboutien) kurarak siyasî bölünmelere ve karışıklıklara sebep olması üzerine Ekim 1981'de anayasada yapılan bir değişiklikle tek partili sisteme dönüldü ve İlerleme İçin Halk Hareketi'nin dışındaki bütün partiler kapatıldı. Altmış beş üyeli parlamento için beş yılda bir yapılan genel seçimler, ülkenin tek siyasî partisi olan İlerleme İçin Halk Hareketi tarafından seçmenlere sunulan listelerin oylanmasından ibarettir. Nisan 1987'de yapılan devlet başkanlığına tek aday olarak katılan Hasan Gouled Aptidon halkın % 90'ının oyunu alarak bu göreve yeniden seçildi.

Cibuti Cumhuriyeti esas itibariyle Fransa'nın ekonomik ve askerî denetimi altındadır. Yerli ordu ve polis teşkilâtının bulunmadığı ülkede Fransa'nın yaklaşık 4000 kişilik bir silâhlı kuvveti görev yapmaktadır.

Cibuti milletlerarası ilişkilerde bağlantısızlık politikasını takip etmekle beraber Afrika Birliği Teşkilâtı'nın (1977), Arap Birliği'nin (1977), İslâm Konferansı Teşkilâtı'nın (1978) ve Birleşmiş Milletler'in (1977) üyesidir.

BİBLİYOGRAFYA

E. A. Boateng, A Political Geography of Africa, Cambridge 1978, s. 222-223, 228-229; G. A. H., "Djibouti", Cultural Atlas of Africa (ed. J. Murray), Verona 1981, s. 177-178; Yüsrî Abdürrezzâk Cevherî, Coġrâfiyyetü'ş-şuʿubi'l-İslâmiyye, İskenderiye 1981, s. 524-527; P. Bannenfant, La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui, Paris 1982, II, 112; N. Ziyâde, ʿÂlemü'l-ʿArabî, Beyrut 1984, s. 120-127; S. L. Pastner, "Afar", Muslim Peoples (nşr. Richard V. Weekes), Wesport-Connecticut 1984, I, 10-18; Abdi A. SheikAbdi, "Somalis", a.e., II, 699-705; Guide des Etats Islamiques, Koweit 1987, s. 57; N. C. Chatterji, A History of Modern Middle East, New Delhi 1987, s. 458; Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 416-423; Saîd İbrâhim el-Bedevî, "Lemha Coġrâfiyye ʿan Devleti Cîbûtî'l-ʿArabiyyeti'l-müslime", Mecelletü Külliyyeti'l-ʿulûmi'l-İctimaʿiyye, II, Riyad 1978, s. 271-294; "Djibouti", Le Courrier, sy. 95, Janvier-Fevrier 1986, s. 28-41; "Cîbûtî", er-Râbıta, sy. 258, Mekke 1986, s. 25-28; E. Chédeville, "Djibūtī", EI² (İng.), II, 535; The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, I, 1216; The Cambridge Encyclopedia of Africa (nşr. Roland Oliver), Cambridge 1984, s. 229; P. D., "Djibouti", EUn., V, 729-730; "Cibuti", ABr., V, 618-619.

Davut Dursun

CİDÂL

(bk. CEDEL)

CİDDE

جدّة

Suudi Arabistan’ın Kızıldeniz kıyısında önemli bir liman şehri.

Bugün milletlerarası havaalanı, üniversitesi, çeşitli bölgelerle bağlantılı otoyolları, modern liman tesisleri ve yaklaşık 1.5 milyon nüfusu ile Suudi Arabistan’ın Riyad’dan sonra ikinci büyük şehridir. Arabistan yarımadasının güneybatısındaki Hicaz bölgesinde ve Mekke’ye 70,

Medine’ye 420 km. mesafede yer alır. Hemen hemen bütün klasik coğrafya kitapları ve sözlüklerde şehrin adı “kıyı, sahil; yol” gibi mânalara gelen “Cüdde” şeklinde tesbit edilmiş olup halk dilinde ise daha çok Cidde adı kullanılmaktadır.

Cidde’nin İslâm öncesi dönemi hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu şehrin önemi, Hz. Osman zamanında güneyindeki Şuaybe Limanı’nın terkedilerek Mekke’ye Kuzey Afrika, Mısır, Hindistan gibi uzak ülkelerden deniz yoluyla gelen hacıların karaya ayak bastıkları bir liman şehri olarak kullanılmaya başlanmasından sonra artmıştır. Ayrıca burası dışarıdan gelen tüketim maddelerinin ulaştığı bir ticaret merkezi olarak da ün kazanmıştır ve bugün de aynı ticarî hüviyetini korumaktadır. Eski İslâm coğrafyacılarından Makdisî ve İstahrî Cidde’nin ticarî öneminden ve hacılardan alınan rüsûm dolayısıyla sahip olduğu yüksek gelirden bahsederler. Ayrıca bu rüsûmun sonradan zaman zaman şeriflerle paylaşılması sebebiyle bir kaynak olarak Mısır Memlükleri’nin dikkatini çektiği bilinmektedir.

Nâsır-ı Hüsrev V. (XI.) yüzyılda Cidde’nin surlarla çevrili olduğunu bildirmekte ve nüfusunu da 5000 civarında tahmin etmektedir. İbn Cübeyr ise şehri taş hanları ve camileriyle tavsif etmekte, şerifler aracılığıyla toplanan vergileri kaldırdığı için de Selâhaddîn-i Eyyûbî’yi övmektedir. Abbâsîler’in gerilemesiyle önceleri Basra üzerinden yürüyen deniz ticareti Kızıldeniz ve Cidde Limanı’na dönmüştür. Avrupa’dan Mısır’a, oradan da

Hindistan’a giden ve Hindistan’dan Avrupa ülkelerine gelen mallar Cidde Limanı’ndan geçmişler ve Avrupa ile Hindistan arasında karşılıklı mal taşıyan gemiler çok defa bu limanda karşılaşmışlardır. Memlükler devrinde Cidde ve Haremeyn’e özel bir itina gösterilmiştir. Mekke’nin dünyaya açılan kapısı durumundaki Cidde özellikle Mısır’dan Kızıldeniz yoluyla gelen hacılar için çok önemli idi. Sultan I. Baybars 667 (1268) yılında hacca gitmiş ve Şemseddin Mervân’ı Mekke-i Mükerreme’de kendisine nâib tayin etmişti; Mekke şerifleri yönetimle ilişkili meseleleri ona danışırlardı. Bu idarî şekil Memlükler döneminin sonuna kadar devam etmiştir. Memlükler Cidde’de Mekke’deki duruma paralel olarak nâib-i Cidde denilen bir görevli bırakmışlardır. Nâibin oturduğu binaya Dârünniyâbe denilirdi. Sahilde ve limana hâkim bir yerde bulunan bu binadan ticarî faaliyetler kontrol edilirdi.

Tarihçi Nehrevâlî el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi’l-Harâm adlı eserinde Memlükler devri Mekke ve Cidde emirliklerinden bahseder. Sultan Kayıtbay’ın 884 (1479) yılında Kâbe’nin yıkanmasını emretmesi üzerine Mekke şerifi, Mekke’deki Türk paşası ve Cidde nâibi bu hizmette görev aldılar. Memlükler Cidde’de 1452 yılından itibaren vergiyi câbîler (tahsildar) eliyle toplamışlar ve bir kısmını şeriflere bırakmışlardır.

XVI. yüzyılın başlarında Portekiz gemilerinin Hindistan yolu üzerinde Kızıldeniz içlerine ve Basra körfezine girerek buralardaki şehirler ve müslüman halk için büyük tehlike oluşturmaları karşısında Memlük idarecilerinin acz göstermeleri ve mukaddes toprakların müdafaasız kalması muhtemelen bu bölgelere Osmanlı himayesinin gelmesini süratlendirmiştir. Bu arada Memlükler döneminin sonlarına doğru Sultan Kansu Gavri’nin Cidde’ye nâib olarak tayin ettiği Hüseyin el-Kürdî tarafından dokuz ay gibi kısa bir sürede bir kale yaptırılmış (1511) ve bu kale sonradan bölgenin müdafaası Osmanlılar’a geçtiğinde çok faydalı olmuştur (bu kale 1948 yılında Suûdî yönetimince yıkılmıştır).

Haydar Çelebi rûznâmesinde (Feridun Bey, I, 439) ve ayrıca İbn İyâs, Mısır’ın Osmanlılar tarafından fethi sırasında Mekke emîrinin Berekât olduğunu ve oğlu Muhammed Ebû Nümey başkanlığında bir heyeti bazı kıymetli hediyeler ve mukaddes emanetlerle Mısır’a gönderdiğini yazmaktadırlar. Yavuz Sultan Selim 16 Cemâziyelâhir 923 (6 Temmuz

1517) günü bu heyeti ve dolayısıyla Hicaz'ın biatını kabul etmiştir. Osmanlı dönemi başlarken biat işlemlerinden sonra ilk iş olarak Cidde Nâibi Hüseyin el-Kürdî Mekke şerifinin emriyle öldürüldü. Cidde'ye tayin edilen ilk nâib Mekke tüccarlarından Kāsım el-Şirvânî'dir. Bir müddet sonra Mekke'de Memlükler döneminde kurulan Mekke paşalığı makamı kaldırıldı ve Mekke'de şerif, sancak haline getirilen Cidde'de ise sancak beyi ayrı ayrı şehir yöneticisi olarak vazife görmeye başladılar.

1538'de Hindistan seferine çıkan filo son Osmanlı limanı olarak Cidde'den uğurlanmıştı. Aynı yıllarda Portekizliler Cidde'yi almak üzere çeşitli teşebbüslerde bulunmuşlar, son olarak da 1541'de yaptıkları hücumda Şerif Ebû Nümey tarafından püskürtülmüşlerdi. Kanûnî Sultan Süleyman bu başarısından dolayı Şerif Muhammed Ebû Nümey'e Cidde Limanı'ndan toplanan vergilerin yarısını bağışlamış ve Koca Sinan Paşa'nın Yemen'i fethinden sonra bu bir gelenek halini alarak daima liman gelirlerinin yarısı Cidde sancak beyine, yarısı da Mekke şerifine verilmiştir. Kızıldeniz'i tam kontrol altında tutabilmek ve dolayısıyla Cidde yolu ile Mekke ve Medine'yi emniyet altına alabilmek Kızıldeniz'in girişindeki Aden'i ele geçirmeye bağlı idi. Memlükler bu işe çok gayret sarfetmişler, fakat muvaffak olamamışlardı. 1558 yılında Yemen seferine çıkan Sinan Paşa bunu başarmış ve böylece Cidde Limanı daha güvenli bir hale gelmişti. Ancak Osmanlılar'ın Cidde'ye ve hac bölgelerine tamamen hâkim olduktan sonra Yemen'e de inerek artık Kızıldeniz'e Portekizliler'i sokmaz olmaları Cidde Limanı'na gelen ticaret gemilerinin sayısını haliyle azaltmaya başladı. Avrupa ile Hindistan arasındaki ticaret daha kısa olduğu halde yavaş yavaş Kızıldeniz yolunu terkederek yerine Afrika çevresini dolaşan uzun yolu tercih etmek zorunda kaldı. Sonuç olarak XVI. yüzyılın sonlarından Osmanlı gücünün ortadan kalkmasına ve Süveyş Kanalı'nın açılmasına kadar Kızıldeniz üzerindeki transit taşımacılık geriledi.

Evliya Çelebi Cidde'de Hz. Havvâ'ya nisbet edilen kabri ziyaret ettiğinden (bu kabir 1928 yılında Suûdîler tarafından yıkılmıştır), limandan, kaleden bahseder ve limandan yılda 1500 kese gümrük vergisi toplandığı, kalede 300 asker ile başlarında bir veya iki tuğlu bir Mısır beyi bulunduğu, maaşının 150 akçe olduğu, kalenin ortasında bir mahkemenin yer aldığı, kadının maaşının yılda 2000 kuruş olduğu ve şehrin su ihtiyacının sarnıçlarda toplanan yağmur

suyuyla karşılandığı yolunda bilgiler verir. Kâtib Çelebi ise Cihannümâ'sında Cidde'de susuzluk çekildiğini, Sultan IV. Mehmed'in vezîriâzamı Kara Mustafa Paşa'nın uzak mesafelerden şehre su getirtip han, hamam ve bir cami yaptırdığını anlatmaktadır.

Cidde şehri Osmanlı döneminde önceleri bir sancak, daha sonra da Habeş eyaletinin merkezi olmuş, son zamanlarda ise yeniden merkezi Mekke olan Hicaz vilâyetinin bir sancağı durumuna getirilmiştir. 1803 yılında Arabistan'ın Necid bölgesinden gelen Vehhâbîler Cidde'yi muhasara etmişler ve şehri alamamakla birlikte Şerif Galib'i, 1811 yılında Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın bölgeye gelişine kadar kendilerine boyun eğdirmişlerdir. Mısır'da eyaletine bağlı olarak idare edilen Hicaz, 1840 yılından sonra merkezî idareye geçilmesiyle doğrudan Bâbıâli'ye bağlanmış ve Cidde de merkeze bağlı bir vali tarafından idare edilmiştir. 1916 yılında Şerif Hüseyin'in Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanması ile başlayan Arap bağımsızlık hareketi, yardım malzemelerinin geldiği stratejik öneme sahip limanı sebebiyle Cidde şehrinde geliştirilmiştir. Necid ve Hicaz arasındaki mücadeleler sırasında da stratejik önemini koruyan Cidde, Ekim 1924'te Vehhâbîler'in Mekke'yi almaları üzerine Ali b. Hüseyin kuvvetlerinin merkezi olmuş, ancak 1925 yılı boyunca Vehhâbî emîri ve Suûdîler'in kurucusu Abdülazîz b. Suûd tarafından muhasara edilerek sonuçta Mayıs 1927'de yapılan Cidde Antlaşması ile Suudi Arabistan Devleti'nin topraklarına katılmıştır.

1814'te seyyah Burkhardt'ın 12.000 ilâ 15.000 civarında gösterdiği Cidde'nin nüfusu bugün 1.5 milyona yaklaşmış durumdadır. Yüzyılın başlarında hac niyetiyle Mekke'ye ulaşmak için Cidde'ye gelenlerin sayısı 100.000 civarında iken bugün 1 milyonun üzerine çıkmıştır. Bu durum sadece bir hacı iskelesi olarak düşünüldüğünde dahi şehrin önemini ortaya koymaya yeterlidir. Cidde'de bugün Osmanlı idare teşkilâtı geleneğinden kalma Mekke emîrine bağlı bir kāimmakam (kaymakam) bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra genişlemeye ve petrolden elde edilen gelirle modernleşmeye başlayan Cidde'de ışıklandırma ve yeşillendirme çalışmaları yürütülürken modern liman, havaalanı, deniz suyu arıtma tesisleri, petrol rafinerileri, çimento fabrikası ve çelik haddeleme atölyeleri kuruldu; bunların yanında besicilik faaliyetlerine hız verildi. Birkaç yıl öncesine kadar başşehir Riyad'a taşınmadan önce bütün elçilikler ve

yabancı misyonlar Cidde’de bulunmakta idi. Halen İslâm Konferansı Teşkilâtı’nın merkezi buradadır. Birçok Türk öğretim üyesinin de vazife gördüğü Kral Abdülazîz Üniversitesi tıp, mühendislik, iktisat ve edebiyat gibi çeşitli fakültelerle birçok araştırma merkezini içine alır. Bugün yeni açılan otoyollarla Cidde’den Mekke’ye 45 dakikada, Medine’ye 4 saatte ulaşmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (Abdülâl), s. 23; Makdisî, Ahsenü’t-tekāsîm, Beyrut 1906, s. 79; Bekrî, Muʿcem, II, 371; İbn Cübeyr, erRihle (nşr. M. J.de Goeje), Leiden 1907, s. 75; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 114-115; Takiyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’lbeledi’l-Harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 140-143; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, IV, 359; V, 190, 193; Feridun Bey, Münşeât, I, 439; II, 6; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 519; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 794-796; Kutbeddin el-Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi beytillâhi’l-Harâm (Dahlân, Hulâsatü’l-kelâm fî beyâni ümerâi’lbeledi’l-Harâm, içinde), Kahire 1305, I, 153, 191; Ayyâşî, erRihle, Rabat 1397/1977, I-II, bk. İndeks; Muhammed es-Senûsî, er-Rihletü’l-Hicâziyye (nşr. Ali eş-Şennûfî), Tunus 1396-98/1976-78, II, 159-163; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 538; III/2, s. 44 vd.; a.mlf., “el-Fevâidü’l-muadde li-nizâm-i hükûmet-i Bender-i Cidde”, TTK Belleten, XXVI/101 (1962), s. 151-162; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Haremeyn, I, 22-23; Abdülkuddûs el-Ensârî, Târîhu medîneti Cidde, Cidde 1963, s. 78, 444 vd.; a.mlf., “Cidde: Şecerü’r-Rummân”, Faysal, sy. 18, Riyad 1978, s. 39-57; John Lewis Burckhardt, Travels in Arabia, London 1968, s. 11-12; Hamed el-Câsir, Fî Şimâli ġarbi’l-Cezîre, Riyad 1970, s. 172-174; Abdurrahîm Abdurrahman Abdurrahîm, “en-Neşâtü’t-ticârî fi’l-Bahri’l-Ahmer fi’l-ʿasri’l-ʿOsmânî 1517-1798”, ed-Dâre, II/6, Riyad 1981, s. 89-108; Fâik Bekir es-Savvâf – Mustafa Muhammed Muhammed Ramazan, “Ehemmiyetü sagri Cidde fi’n-nısfi’l-evvel mine’l-karni’l-ʿâşiri’l-hicrî (mîlâdî 16)”, a.e., II/6 (1981), s. 199-226; R. Hartmann, “Cidde”, İA, III, 159-161; a.mlf. – Phebe Ann Marr, “Djudda”, EI² (İng.), II, 571-573.

Mustafa L. Bilge

CİFR

(bk. CEFR)

CİGALAZÂDE SİNAN PAŞA

(ö. 1014/1606)

Osmanlı sadrazamı.

1544’te Messina’da doğdu. Asıl adı Scipione’dir. Babası Şarlken’in (Charles Quint) hizmetinde bulunan Visconte di Cicala adlı bir korsandı. Cicala ailesi aslen Sakız adasından olup Cenova Cumhuriyeti’nin hizmetine girmişti. Babası ile birlikte Cerbe Savaşı’nda (1560) Osmanlılar’a esir düştükleri sırada Napoli Krallığı’nın hizmetinde bulunuyorlardı. Esir olarak İstanbul’a getirildiklerinde kendisi saraya alındı, babası Yedikule Zindanı’na hapsedildi. Sarayda Enderun’da yetişti ve bir süre sonra İslâmiyet’i kabul ederek Yûsuf Sinan adını aldı. Babası ise 12 Aralık 1564’te Yedikule Zindanı’nda öldü; Kanûnî’nin izniyle, Galata’da sonradan Gülnûş Emetullah Camii’ne çevrilen San Francesco Kilisesi’ne gömüldü.

Cigalazâde şehzadeler mücadelesi sırasında Selim’in tarafını tuttu; önce silâhdar oldu, daha sonra da kapıcıbaşılığa getirildi. Mihrimah Sultan’ın torunu ile evlenince kendisine ikbal yolları açıldı. 1575-1578 yılları arasında yeniçeri ağalığı yaptı, Eflak’taki isyanı başarı ile bastırdı. Ağalıktan ayrıldıktan sonra şark seferi için İran’a yollandı. Özdemiroğlu Osman Paşa ve Ferhad Paşa’nın yanında 1583’te Van ve Revan, üç yıl sonra da Bağdat beylerbeyi olarak Safevîler’e karşı mücadele etti. Revan Kalesi’ni inşa ve tahkim ettirmesi, Bağdat’ta iken de Fırat nehri kollarının ıslahına çalışması takdirle karşılandı. 1590’da İstanbul’a dönüşünde Şah I. Abbas’ın torununu rehine olarak yanında getirdiği gibi padişaha

pek çok da hediye sundu. Erzurum beylerbeyiliğinden sonra 1591’de kaptan-ı deryâlığa tayin edildi. Dört yıl süren bu görevi sırasında korsanlarla amansız bir mücadeleye girişti. 1593’te kardeşi Carlo’nun İstanbul’a gelmesi, ertesi yıl da kendisinin doğum yeri olan Messina’ya gitmesi çeşitli söylentilere yol açtı. 1596’da Avusturya seferi sırasında, Hatvan Kalesi’ni korumada başarı gösteremediyse de 23-25 Ekim 1596’daki Haçova Meydan Savaşı’nda faal bir rol oynadı. Devlet erkânının

teklifiyle 27 Ekim'de vezîriâzamlığa getirildi.

Göreve gelir gelmez timar sahipleri ve ulûfeli asker içinde yoklama yaptırttı ve mevcut bulunmayan 30.000 kişinin tahsisatını kesti, bunları ağır cezalara çarptırdı. Bu hareketi çok tenkit edildi. Ayrıca davet edildiği halde Eğri'ye gelmeyen ve savaş için az bir kuvvet gönderen Kırım Hanı Gazi Giray'ı azlettirip yerine Fetih Giray'ı getirtmesi muhalifleri tarafından aleyhine kullanıldı. Bunun üzerine bir buçuk ay kadar kaldığı vezîriazâmlıktan azledilerek önce Şam beylerbeyiliğine, ardından da tekrar kaptan-ı deryâlığa getirildi (1599). Hazırlattığı donanma ile Akdeniz'de uzun seferler yaptı. Bu faaliyetleri Avrupa ülkelerinde tedirginliğe sebep oldu. Mora'nın batısındaki Ayamavra Limanı'nı tehdit eden korsanları bertaraf etti; Venedik ve Fransa gemileriyle taşınan buğdaylara el koyarak Türk gemilerine ve tüccarına imkân sağladı.

1604'te I. Ahmed tarafından yeniden İran seferiyle görevlendirildi. İran Şahı Abbas'ın Tebriz üzerine yürüdüğünü öğrenince Revan'a gitmek istedi. Ancak Urmiye gölü civarında büyük bir bozguna uğradı; burada 30.000 kayıp ile çok sayıda esir verildi. Cigalazâde yanındaki az bir kuvvetle Van'a çekildi, oradan da Diyarbekir'e gitti. Bir süre sonra 1014 Ramazanının son günlerinde (1606 Şubatının ilk günleri) orada vefat etti. Kaynaklarda ölüm tarihi olarak genellikle Kasım 1605 tarihi gösteriliyorsa da Tebrizli Arakel ve Venedik balyozunun raporları bu tarihi doğrulamamaktadır.

Kaynaklarda kırıcı, geçinilmesi güç ve devlet erkânı ile her an çekişme içinde bulunduğu ileri sürülen Cigalazâde için Avrupa devletleri büyük ümitler beslediler ve onun edindiği servetle bir gün Hıristiyanlık hizmetine döneceğini beklediler. Ölümünden sonra yapılan sayımda 2 milyon altın tutarında serveti ve 600 kölesi olduğu tesbit edildi. Kendisinden sonra iki oğlu da devlet hizmetinde çeşitli görevlerde bulundular. Bunlardan Mahmud vezirlik yaptı. Muhteşem sarayının bulunduğu Cağaloğlu semti bugün onun adıyla anılmaktadır. İstanbul'da ayrıca mescid, medrese ve mektep gibi hayır eserleri yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), s. 162-163, 246, 305, 349, 358, 473, 477, 524, 625, 642, 649, 711, 823, 843; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 25, 87, 97 vd., 107, 111-112, 191-198, 204-206, 261-266, 284; I. Rinieri, Clemente VIIIe Sinan Bassá Cicala. Studio storico secondo documenti inediti, Roma 1898; P. Argenti, The Expedition of the Florentines to Chio (1599), Oxford 1934, s. 25-27, 94-95, 115-117, 124, 130, 140, 167; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 235, 354-357; H. Biegman, The Turco-Ragusan Relationship According to the Firmans of Murad III (1575-1595) Extant in the State Archives of Dubrovnik, The Hague-Paris 1967, s. 8, 83, 112; G. Oliva, “Sinan Bassá (Scipione Cicala)”, Archivio Storico Messines, VIII, Messina 1907, s. 267-303; IX (1908), s. 70-207; G. Benzoni, “Cicala, Scipione (Cigalazâde Yusuf Sinan)”, Dizionario Biografico degli Italiani, XXV, Roma 1981, s. 320-340; M. Tayyib Gökbilgin, “Ciğala-zâde”, İA, III, 161-164; V. J. Parry, “Čighāla-zâde, Yūsuf Sinān Pāshā”, EI^2 (İng.), II, 33-34.

Mahmut H. Şakiroğlu

CİĞERDELEN

Çekoslovakya'da Güney Slovakya kesiminde Macaristan sınırında bulunan ve bugün Satúrovo adını taşıyan bir Osmanlı ileri karakolu.

Estergon Kalesi karşısında Tuna nehrinin sol kıyısı üzerinde kurulmuş olup kaynaklarda daha çok Ciğerdelen Parkanı şeklinde geçmektedir. 1948'e kadar Macarlar ve Slovaklar tarafından Párkány veya Parkan adıyla anılmıştır. Ciğerdelen'in bulunduğu yer yakınında, muhtedelen Tuna'dan geçişi kontrol altında tutmak üzere kurulan ve 1304 dolaylarında adına rastlanan bir kale ile Kakat adlı bir köy bulunmaktaydı. Bunlar Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1543'teki Estergon kuşatması sırasında tahrip edildi. Estergon'un fethinden sonra 1546'da eski kalenin bulunduğu yerin batısında muhtemelen dubalar üzerinde inşa edilmiş köprüyü korumak üzere bir istihkâm yapıldı ve burası Ciğerdelen Kalesi'nin temelini oluşturdu. Osmanlılar "parkan" veya "palanka" denilen bu tip istihkâmları Balkanlar'da ve özellikle Macaristan sınır boylarında, önemli stratejik noktalarda, yol ve nehirler kenarında kurmaktaydılar. Ciğerdelen Parkanı'ndan başka Osmanlılar'ın Drégely Kalesi muhafızları da Ipel (Ipoly) nehri üzerinde Diregel Palankası'nı inşa etmişler ve her iki palanka savunma, ticareti kontrol altına alma ve vergileri toplamada önemli rol üstlenmişlerdi (BA, MD, nr. 22, s. 194). Bu istihkâmlar tahta ve toprak gibi basit malzeme ile inşa ediliyordu. Ciğerdelen kare şeklinde bir plana sahipti, çevresi 400 metreden azdı ve etrafı suyunu Tuna'dan alan bir hendekle çevriliydi. 1074'te (1663) Evliya Çelebi burayı dört köşe yüksek sağlam bir kale olarak tarif eder ve üç tarafının karaya, doğu tarafının Tuna'ya baktığını, batıya açılan bir kapısı olduğunu, ağaç kapı üzerinde kulesi, kalenin dört köşesinde tabyaları ve topları bulunduğunu belirterek içinde 200 tahta örtülü ev, bir tahta minareli cami ve on küçük dükkânın yer aldığını yazar (Seyahatnâme, VI, 279).

Ciğerdelen'de diğer palanka ve parkan tipi istihkâmlar gibi müstahfız, azeb, ulûfeci, martolos, topçu vb. askerî gruplardan oluşan güçlü bir garnizon bulunuyordu. Estergon sancağına ait bir yoklama defterine göre 956'da (1549) burada Kurd b. Yûsuf kumandasında altmış bir muhafız görev

yapıyordu. 965'te (1557-58) Mustafa Ağa idaresinde bulunan azeb ve reislerin sayıları 124 olup bunlar dört bölük idiler. 966 (1558-59) tarihli daha tam bir listeye göre bu sırada garnizonda 242'si reis ve azeb olmak üzere toplam 311 asker yer alıyordu. Reis ve azeb dışındaki kale muhafızları Kurd Ağa ve Hüseyin Kâhya idaresinde olup altmış yedi kişiden ibaretti. 976'da (1568-69) ise yetmiş ikisi müstahfız, 124'ü azeb ve reis, kırk beşi martolos olmak üzere toplam 241 asker bulunuyor ve bunlara yıllık olarak 233.056 akçe ödeniyordu.

978 (1570-71) tarihli Estergon sancağı mufassal tahrir defterine göre Ciğerdelen'de yalnız müslüman nüfus bulunuyordu ve bunlar yıllık olarak 150 akçe vergi veriyorlardı. 1586'da Ciğerdelen, etraftaki köylerin halkının da geldiği, her hafta kurulan bir pazar yeri özelliği kazanmıştı. 1038'de (1628-29) toplam 180, 1040'ta (1630-31) 116 ulûfeci, kırk bir azeb, kırk müstahfız ve on kadar da topçu mevcuttu.

Ciğerdelen'deki askerî garnizon Uyvar ve Leva'dan Osmanlı topraklarına gelebilecek tehlikeleri önlemekle yükümlüydü. 1590'da Budin Beylerbeyi Sinan Paşa Uyvar Kalesi kumandanı Pálffy'i saldırganlıkla suçlamış, Pálffy de 7000 atlı ve 930 piyade ile Ciğerdelen'e hücum etmiş, hücum sırasında çeşitli ateşli silâhlar ve havan topu kullanılmıştı. Uzun savaş döneminde (1593-1606) stratejik önemi oldukça artan Ciğerdelen'den kaynaklar sık sık söz eder. Nitekim daha savaşın başlangıcında F. von Teuffenbach buraya saldırmıştı. M. Pálffy kumandasındaki imparatorluk kuvvetleri 1595 Temmuzunda Ciğerdelen önlerine geldiğinde kaledeki Osmanlı garnizonu burayı terkederek Estergon tarafına geçti. O civarda bulunan Yanık Beylerbeyi Şişman Osman Paşa burayı kurtarmak için harekete geçtiyse de başarılı olamadı. 1599 Eylülünde imparatorluk kuvvetleri Ciğerdelen'de toplandı. Serdar İbrâhim Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu buraya yaklaştığı sırada imparatorluk askerleri Estergon'a geçerek aradaki köprüyü yaktılar. 1605'te Mehmed Paşa'nın Estergon'u yeniden fethi sırasında Osmanlı kuvvetleri Ciğerdelen'i zaptedip buradan Estergon'a iki köprü kurarak karşı yakaya geçmişlerdi. Vezîriâzam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın 1663'teki Uyvar seferinde de Ciğerdelen önemli bir mücadeleye sahne oldu. Köse Ali Paşa, Gürcü Mehmed Paşa, Yûsuf Paşa ve Sarı Hüseyin Paşa idaresindeki kuvvetler 7 Ağustos 1663'te Ciğerdelen mevkiinde Uyvar Kalesi kumandanı Kont Adam Forgách'ın kuvvetlerini

yenilgiye uğrattı. Macarlar yaklaşık 300 kişi kaybettikleri gibi birçok da esir verdiler. Bu umulmadık zafer Uyvar muhafızlarında hayal kırıklığına yol açtı, Osmanlılar içinse tam bir moral kaynağı oldu. Uyvar fethedilip Uyvar eyaleti kurulduğunda Estergon ile olan bağlantısı sebebiyle Ciğerdelen'in önemi daha da arttı. Bu durum köprüler ve yolların yeniden tamiriyle de ortaya çıkmaktadır.

Başarısız II. Viyana Seferi sırasında Ciğerdelen'in stratejik önemi bir kere daha ön plana çıktı. Vezîriâzam Kara Mustafa Paşa Budin'e geldiği vakit Kara Mehmed Paşa'yı 5 Ekim 1683'te 30.000 kişi ile Uyvar ve Estergon'un müdafaası için görevlendirdi. Estergon'a varıldığında dubalı köprüler kurulup Ciğerdelen yakasına geçildi ve savunma pozisyonu alındı. Ciğerdelen ve aradaki köprüyü ele geçirmeye çalışan Leh Kralı Jan Sobieski'nin kuvvetleri burada 7 Ekim'de bozguna uğratıldı; Lehliler Osmanlı kaynaklarına göre 8-10.000, Leh kaynaklarına göre 1000 kadar kayıp verip geri çekildiler. Ancak 9 Ekim'de Charles Lorraine idaresindeki 30.000 asker, Ciğerdelen'in kuzeybatısında mevzilenmiş yarı sayıdaki Osmanlı fırkasına saldırdı. Mehmed Paşa'nın kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğradı, Ciğerdelen'deki yeniçeriler büyük bir gayretle karşı koydularsa da kalabalık kuvvetler karşısında başarılı olamadılar. Ciğerdelen ve Estergon düştü, savaş sırasında Ciğerdelen Parkanı da yerle bir edildi. Böylece bu önemli Osmanlı istihkâmı ortadan kaldırılmış oldu.

Cumhuriyet dönemi kadın romancılarından Safiye Erol (ö. 1964), 1946 yılında "büyük fetihler yapmış bir milletin çocukları"nı tasvir ve "eski Türk ruhunun kuvvetli ve zayıf taraflarını ortaya koymak" amacıyla Ciğerdelen Kalesi'ni merkez yaparak Türkler'in Rumeli fetihlerini konu edinen Ciğerdelen adıyla bir roman kaleme almıştır. Cumhuriyet Türkiyesi'nin çeşitli sosyal meselelerini ve çağdaş Türk insanının kişilik problemini tarihî bir bakış ve destanî bir üslûpla işleyen tarihî roman denemesi mahiyetindeki eser yayımlandığı günlerde büyük ilgi görmüş, yayımlanışından on yedi yıl sonra Yeni İstanbul gazetesinde tefrika edilmiş (1963) ve 1974'te de ikinci defa basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 22, s. 194; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik, vr. 359b-363ª; Peçuylu İbrâhim, Târih (haz. Bekir S. Baykal), Ankara 1982, I, 183, 212-213, 279-281; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 80-83; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 278-303; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1977, I, 228-229; Silâhdar, Târih, I, 257-265; II, 100-105; Râşid, Târih, I, 3839; L. Fekete, Az esztergomi szandzsák 1570évi adóösszeírása, Budapest 1943, s. 32; a.mlf., "Parkan", KCs.A, I (1925), s. 384-388; G. Bayerle, Ottoman Diplomacy in Hungary, Letters from the Pashas of Buda 1590-1593, Blommington 1972, s. 36-37; Mehmed Necati, Uyvar Seferi, TSMK, Revan, nr. 1308, vr. 7ª-9b; Cevâhirü't-tevârîh, Paris Bibliothèque Nationale, Suppl. turc. 506, vr. 18ª-20b; J. Woliński, "La bataille de Parkan (7 et 9 October 1683)", Etudes polonaises d'histoire militaire, Warszawa 1965, s. 99-104; Th. M. Barker, "Double Eagle and Crescent", Vienna's Second Turkish Siege and its Historical Setting, New York 1967, s. 348-356; O. Zirojević, "Palanka", La ville balkanique XVe-XIXe, Sofia 1970, s. 173-180; İnci Enginün, "Ciğerdelen", TDEA, II, 64.

Vojtech Kopcan

CİHAD

الجهاد

Nefisle mücadele, İslâm'ı tebliğ ve düşmanla savaşma anlamında kullanılan terim.

Arapça'da "güç ve gayret sarfetmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak" mânasındaki cehd kökünden türeyen cihad, İslâmî literatürde "dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklindeki genel ve kapsamlı anlamı yanında fıkıh terimi olarak daha çok müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır (bk. MÜCAHEDE).

Cihad Kur'ân-ı Kerîm'de isim olarak dört, bundan türeyen fiil şeklinde yirmi dört yerde geçmektedir; "cihad eden" anlamındaki mücahid ise iki âyette zikredilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "chd" md.). Bu âyetlerin bir kısmında (meselâ bk. et-Tevbe 9/41, 44, 81, 86) cihad kelimesinden doğrudan savaşın kastedildiği anlaşılmakta, bir kısmında da cihad "Allah'ın rızâsına uygun bir şekilde yaşama çabası" şeklinde özetlenebilecek olan genel anlamıyla geçmektedir. Cihadla ilgili birçok hadis mevcut olup (bk. Wensinck, Muʿcem, "chd" md.) bunlar bazı

müstakil eserlere konu olduğu gibi hadis mecmualarında da "kitâbü'l-cihâd" veya "fezâilü'l-cihâd" başlıkları altında toplanmıştır. Genel anlamda cihaddan ve faziletinden bahseden hadisler yanında kime karşı ve nasıl cihad yapılacağına dair çeşitli hadisler de vardır. "Mücahid nefsiyle cihad edendir" (Tirmizî, "Feżâʾilü'l-cihâd", 2); "Mümin kılıcı ve diliyle cihad eder" (Müsned, III, 456); "Müşriklere karşı mallarınız, nefisleriniz ve dillerinizle cihad edin" (Müsned, III, 124; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 17); "Cihadın en faziletlisi zalim sultanın yanında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13) meâlindeki hadislerle Hz. Peygamber'in, ümmetin içinde yapmayacakları şeyleri söyleyen ve

emrolundukları şeyleri yapmayan nesiller ortaya çıkacağını haber vererek, "Kim onlarla eliyle cihad ederse o mümindir, kim onlarla diliyle cihad ederse o mümindir, kim onlarla kalbiyle cihad ederse o mümindir" (Müslim, "Îmân", 80) demesi, savaşa çıkmakta olan İslâm ordusuna katılmak için gelen birine annesinin ve babasının hayatta olup olmadığını sorarak hayatta olduklarını öğrenmesi üzerine, "O halde onlara hizmet yolunda -nefsinle-cihad et" (Buhârî, "Cihâd", 138; Müslim, "Birr", 5) buyurması ve Hz. Âişe'nin, "Ey Allah'ın resulü! Görüyoruz ki cihad amellerin en faziletlisidir; öyleyse biz de cihad etmeli değil miyiz?" diye sorması üzerine, "Sizin için cihadın en faziletlisi makbul hacdır" (Buhârî, "Cihâd", 1) şeklinde cevap vermesi, cihadın gerek kapsamını gerekse yöntemlerini göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre cihad, hayatın gayesi olarak Allah'a kulluk etmek, Allah ve Resulü'nün koyduğu ölçülerin fert ve toplum hayatına uygulanmasına çalışmaktan İslâm'ı diğer insanlara tebliğe, İslâm ülkesini ve müslümanları her türlü tehlike ve saldırılara karşı savunma ve bu konuda gerektiğinde savaşmaya kadar kapsamlı bir anlam taşımakta; kalp, dil, el ve silâh gibi beşerî aksiyonun ortaya konulduğu her vasıta ile yapılabilmektedir.

Hukukçular, ilgili âyet ve hadislerden hareketle cihadı bu en geniş anlamıyla ele alıp yorumlamaları ve nefse, şeytana, fâsıklara ve inanmayanlara karşı olmak üzere kısımlara ayırmaları yanında (meselâ bk. İbn Rüşd, I, 259; İbn Kayyim, Zâdü'l-meˁâd, II, 39-40; Şevkânî, VII, 236), genel olarak "gayri müslimlerle savaş" şeklindeki özel mânasını ön plana çıkararak "Allah yolunda can, mal, dil ve diğer vasıtalarla savaşta elden gelen güç ve gayreti sarfetmek" şeklinde tarif etmişler (Kâsânî, VII, 97; İbn Âbidîn, IV, 121), bu anlamdaki cihadla ilgili hükümler üzerinde geniş olarak durmuşlardır.

Normal şartlarda cihadın farz-ı kifâye, umumi seferberliği (nefîr-i âm) gerektiren bir tehlike ve saldırı halinde ise farz-ı ayın olduğu konusunda müslüman hukukçular görüş birliği içindedirler. Ancak Şîa'dan Ca'feriyye mezhebine göre İslâm'ı tebliğ için düşman ülkesine yönelik olarak yapılan cihad, ancak mâsum imamın veya onun özellikle bu konuda yetkili kıldığı nâibinin iznine bağlıdır. Gaybet* zamanında bu anlamda cihad söz konusu değildir. Düşmanın İslâm ülkesine saldırması halinde ise herhangi bir izne bağlı olmaksızın karşı konulur. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bir savaş

dönüşünde söylediği belirtilen ve daha çok tasavvuf ehlince önem atfedilen, “Küçük cihaddan (savaş) büyük cihada (nefisle mücahede) döndük” sözünün zayıf (Ali el-Karî, s. 206-207), hatta uydurma olduğu (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 198) ileri sürülmekle birlikte İbn Kayyim el-Cevziyye, “Mücahid nefsiyle cihad edendir” (Tirmizî, “Fežâʾilü’l-cihâd”, 2) meâlindeki hadise dayanarak kulun nefsiyle olan cihadının dış düşmanlara karşı gerçekleştirilen cihada nisbetle asıl olduğunu, Allah’ın emirlerine uyma konusunda nefsiyle cihad edemeyen kimsenin düşmanla cihad edemeyeceğini belirtir (Zâdü’l-meʿâd, II, 38). Bu kapsam genişliğine rağmen İslâm hukukçularının daha çok “müslüman olmayanlarla savaş” anlamındaki cihada ağırlık vermeleri, bu tür cihadın hukukî bir mahiyet arzetmesi ve birtakım hukukî sonuçlar doğurması sebebiyledir. Nitekim fıkıh kitaplarında, başta savaş ve barış münasebetleri olmak üzere devletler hukukuyla ilgili konuların ele alındığı bölümler “kitâbü’l-cihâd” (veya kitâbü’s-siyer) şeklinde adlandırılmıştır. Bunun yanında nefisle mücahede şeklindeki cihadla daha çok tasavvuf ehli ilgilenmiştir. Bu sebeple cihadın savaştan ibaret olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmadığı gibi cihada yalnız savaş anlamının verilmesi, Kur’an ve Sünnet’te ifade edilen anlam ve kapsamı bakımından eksik ve yanlış sayılır. Yukarıda işaret edilen hadisler yanında, kâfirlere boyun eğmeyip kendilerine karşı Kur’an’la güçlü bir cihadın yapılmasını emreden âyet ile (el-Furkān 25/52) Allah’ın rızâsını elde etmek için cihad edenlere O’na ulaştıracak yolların gösterileceğini vaad eden âyette (el-Ankebût 29/69) cihad kelimesinin savaş anlamına gelmediği açıktır. Ayrıca münafıklarla savaşı gerektiren herhangi bir hükmün bulunmamasını ve fiilen de onlara karşı hiçbir zaman savaşa başvurulmamasını göz önüne alan müfessirler, “Ey Peygamber! Kâfirlerle ve münafıklarla cihad et” (et-Tevbe 9/73) meâlindeki âyette geçen cihadın hem kâfirlere karşı gerektiğinde savaş yapmayı, hem de münafıklara karşı kendilerini İslâm’a kazanmak için delil serdetme, sertlik gösterme, onları azarlama gibi silâhlı savaş dışında bazı yollara başvurmayı ifade ettiğini bildirmişlerdir (bk. Fahreddin er-Râzî, XVI, 135). Esasen Kur’ân-ı Kerîm’de, “iki grup arasında meydana gelen silâhlı çatışma” anlamındaki savaş karşılığında harb (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve kıtâl kelimeleriyle bunların türevleri kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-13).

Müslüman hukukçular, genel olarak cihadın anlamı ve hükmü yanında

kâfirlere karşı cihadın hukuken meşrû olmasının sebepleri üzerinde de etraflıca durmuşlardır. Konunun ele alındığı Batı kaynaklarının hemen hepsinde (meselâ bk. Khadduri, War and Peace, s. 52-53, 144, 251; Tyan, II, 302; Fattal, s. 71; Kruse, s. 57, 65, 79; Lammens, s. 8; Massignon, s. 80-81; Lewis, s. 175; Lambton, s. 201) cihadın, bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hâkimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla savaşmayı ifade ettiği ileri sürülmüştür. Fakihlerin bazı ifadelerinden (aş.bk.) hareketle bu iddiayı ileri süren Batılı araştırmacılardan hiçbirinin İslâm'da savaşın meşrûluğu ile ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe ortaya konan görüşlere yer vermemesi ve bunlara ait tartışmaları görmezlikten gelmeleri dikkat çekicidir. İslâm hukukçuları, Kur'an ve Sünnet'te belirtilen esaslara göre gerek savaş öncesi ve savaş esnasında, gerekse sonrasında uyulması gereken kuralları kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde en ince ayrıntılarına kadar inceleyip tesbit ettikleri gibi (bk. SAVAŞ) harbin meşrûluğu meselesini de tartışmışlardır. Hanefîler ile birlikte Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine mensup hukukçuların oluşturduğu çoğunluğa göre İslâm'da savaşın sebebi, inanmayanların müslümanlara savaş açmaları ve tecavüzkâr olmalarıdır. Şâfiîler ise onların kâfir olmalarını başlı başına bir savaş sebebi saymışlar, Zâhirîler'le bazı Hanbelî ve Mâlikî hukukçuları da bu görüşü benimsemişlerdir (bk. Özel, s. 80). Buna göre İslâm hukukçularının çoğunluğu, savaşın meşrûiyet sebebinin düşmanın

tecavüzü olduğunu, müslümanlara karşı savaşmayanlarla savaşmanın ve sadece Müslümanlığı benimsemediği için bir insanı öldürmenin câiz olmadığını belirtmiştir.

Şâfiîler'le onları destekleyen bazı fakihlere göre müslümanlardan veya antlaşmalı kimselerden başkası kalmayıncaya kadar mümkün oldukça savaşın sürdürülmesi gereklidir. Bu hukukçuların dayandığı başlıca deliller şunlardır: 1. "Haram aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayın, hapsedin, bütün geçit yerlerini tutun" (et-Tevbe 9/5) meâlindeki âyet müslüman olmayanlarla savaşmayı, herhangi bir tecavüze karşılık verme şartına bağlamaksızın mutlak şekilde emretmekte ve harp sebebinin küfür olduğunu göstermektedir. Bu görüşü benimsemiş olanlar, müslümanlara kendileriyle savaşanlarla savaşmalarını emreden âyetin (el-Bakara 2/190) harbi mutlak olarak emreden âyetlerle

neshedildiğini ileri sürerler. 2. Hz. Peygamber'in, "İnsanlarla, 'Allah'tan başka ilâh yoktur' demelerine kadar savaşmakla emrolundum" (Buhârî, "Îmân", 18; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 104) meâlindeki hadisi de gayri müslimlerle savaş sebebinin onların küfrü olduğunu göstermektedir. Çünkü burada ancak onların müslüman olmaları ile savaştan vazgeçileceği belirtilmiştir. 3. Küfür büyük bir suç ve aynı zamanda "münker"in en kötüsüdür. Bu sebeple onun devam etmesine izin vermek câiz değildir. Zira "mefsedet"in ortadan kaldırılması vâciptir; Allah'ı inkâr ise mefsedetin en büyüğüdür.

Savaşın mubah olmasını, inanmayanların müslümanlara karşı harp açmalarına, düşmanlık ve tecavüzde bulunmalarına bağlayan Hanefî hukukçularının dayandıkları deliller de şunlardır: 1. "Müşrikler sizinle nasıl topyekün savaşıyorlarsa siz de onlarla topyekün savaşın" (et-Tevbe 9/36); "Fitne kalmayıncaya ve din de yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse artık zulmedenlerden başkasına hiçbir düşmanlık yoktur" (el-Bakara 2/193) meâlindeki âyetlerin ilkinde İbnü'l-Hümâm'a göre müşriklere karşı girişilen savaş onların müslümanlara savaş açmaları sebebine dayandırılmış, ikincisinde ise savaş, gayri müslimlerin güç ve hâkimiyetlerini zayıflatarak müslümanları dinleri hususunda fitneye düşürmelerine engel olmak maksadıyla emredilmiştir (Fethu'l-kadîr, V, 189). Esasen savaşı ilk emreden, "Size savaş açanlarla Allah yolunda siz de savaşın, ancak aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez" (el-Bakara 2/190) meâlindeki âyet de savaş sebebinin yine savaş olduğunu göstermektedir (Debûsî, vr. 454b; İbn Teymiyye, s. 123). 2. Hz. Peygamber savaş sırasında bir kadının öldürülmüş olduğunu görünce, "Bu kadın savaşmıyordu" diyerek hoşnutsuzluğunu ifade etmiş, öncü birliklerin başında bulunan Hâlid b. Velîd'e haber göndererek kadın ve çocukların öldürülmemesini emretmiştir (İbn Mâce, "Cihâd", 30; Hâkim, II, 122; Beyhakī, IX, 91). Bu olay, yalnız kâfirlerin kötülüklerini ve müslümanlar üzerindeki her türlü olumsuz tesirlerini önlemek için savaşılacağını gösterir (Serahsî, X, 5). Eğer savaşın sebebi küfür olsaydı kâfir kadınların da öldürülmesi gerekirdi. Kadın fiilen savaşmadığı için öldürülmesinin haram olduğu anlaşılmaktadır. Bunun gibi, dinden dönen kadının öldürülmemesiyle ilgili hüküm de kadının muharip sayılmamasıyla izah edilmiştir (Debûsî, vr. 202[a]-b; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 408b). Aynı sebebe bağlı olarak savaşta çocuk, yaşlı, kör ve hastalarla din adamları ve

çiftçiler gibi savaşamayan veya fiilen muharip olmayanların da öldürülmeyeceği hükme bağlanmıştır. 3. Kalple ilgili bir durum olan inanmamanın zararı başkasına dokunmadığı için cezasının da dünyada değil âhirette verilmesi gerekir. Ancak inanmayan kimse müminlere savaş açtığı takdirde küfrünün zararı mâsum insanlara dokunmuş olacağından kendisine karşılık vermek vâcip olur (Debûsî, vr. 454[a]; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 381b; Kâsânî, IV, 3; Zeylaî, VI, 104). 4. “Fitne kalmayıncaya ve din de yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse artık zulmedenlerden başkasına hiçbir düşmanlık yoktur” (el-Bakara 2/193) meâlindeki âyet, harbin meşrû kılınmasındaki maksadın kulların Allah tarafından imtihan edilmeleri değil düşmanın şerrini müslümanlardan defetmeleri olduğunu göstermektedir (İbnü’l-Hümâm, V, 190). Buna göre savaş, ilâhî teklife muhatap ve onu yüklenmeye uygun bulunan insanın yok olmasına veya bünyesinin tahrip edilmesine yol açtığından İslâm hukukunda “li-aynihî hasen” değil “li-gayrihî hasen” kabul edilmiş, düşmanın üstünlük ve mukavemetini kırmak, bu suretle şerrini defetmek için meşrû kılınmıştır (Debûsî, vr. 200b; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 381b; Kâsânî, VII, 100). 5. İslâm’a göre prensip olarak insan mâsumdur (İbn Kayyim, Ahkâmü ehli’z-zimme, I, 11). Allah mahlûkatın yok edilmesini murat etmediği gibi onları öldürülmeleri için de yaratmamıştır. Debûsî bu hususta şöyle der: “Allah, emanetini yüklenecek olan insanı kanı mâsum olarak yaratmıştır; insan bu mâsumiyetle yaşar ve ilâhî emaneti bunun sayesinde yüklenip ifa edebilir. Dinin temel esasları konusunda sorumluluğun hem kâfir hem de müslüman için sabit olduğu hususunda hukukçular arasında görüş birliği mevcuttur. İnsan ancak işlediği bir suç sebebiyle öldürülebilir” (Debûsî, vr. 454[a]). 6. Kur’ân-ı Kerîm’de, kendileriyle savaşılan Ehl-i kitabın cizye vermesi halinde onlarla savaştan vazgeçilmesi emredilmiştir (et-Tevbe 9/29). Savaş onların küfrüne ceza olarak meşrû kılınmış değildir; maksat onların müslümanlarla barış içinde yaşamalarını sağlamaktır (a.g.e., vr. 203[a]). Bundan dolayı muharip kâfir (harbî), zimmî statüsüne girmeyi kabul edip fiilen savaşı terkettiği takdirde katlini gerektiren sebep ortadan kalktığı için öldürülmemektedir (a.g.e., vr. 209[a]; Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 70b). Eğer müslüman olmayanlarla savaşın sebebi küfür olsaydı savaşın son bulması için âyette onların zimmî olmalarıyla yetinilmez, İslâmiyet’i kabul etmeleri şart koşulurdu.

Savaşın meşrûluğuyla ilgili bu iki farklı görüşü savunanlardan harp

sebebinin küfür olduğunu ileri süren hukukçuların delil gösterdiği âyetler, gayri müslimlerle girişilen savaş sırasında veya bunu sonuçlandırmak için takip edilecek hususları açıklamakta, savaşın niçin yapıldığını değil nasıl yapılacağını göstermektedir. İlk nâzil olan âyetlerde savaşın meşrû sayılmasının sebebinin kâfirlerin saldırı ve zulümleri olduğu açıkça belirtilmiştir (el-Hac 22/39-40; el-Bakara 2/190; en-Nisâ 4/75; et-Tevbe 9/13). Son âyetlerde ise sebebi bir kere daha tekrar etmeye gerek görülmeyip savaşta uygulanacak stratejiden söz edilmektedir. Bu âyetlerin ilk nâzil olan âyetleri neshettiği yolundaki iddianın ilmî bir mesnedi yoktur. Söz konusu âyetlerin uygulama alan ve şartları farklı olup aralarında çelişki bulunmadığı gibi ilk âyetlerde tecavüze karşı savaşmanın vâcip olduğu belirtildiğinden bu tür âyetlerin neshedilmiş olduğunu söylemek de mümkün değildir.

Küfrün savaş sebebi olduğunu savunanların delil olarak gösterdikleri hadiste geçen “insanlar”dan maksat özellikle Arap müşrikleridir (Debûsî, vr. 209[a]). Çünkü Arap olmayan müşriklerle Ehl-i kitabın tâbi olduğu hükümler bu hadiste belirtilenden farklıdır. Ehl-i kitap’la yapılan savaş onların cizye vermesiyle sona erer, müslüman olmaları şart

değildir (bk. et-Tevbe 9/29). Arap müşrikleri ise baştan beri İslâm’a ve müslümanlara karşı düşmanlık ve tecavüzlerini sürdürdükleri, yapılan antlaşmaları her defasında bozdukları için bunlarla müslüman oluncaya kadar savaşılması emredilmiştir.

İslâmiyet dinde baskıyı kesinlikle yasaklamış, zor ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu hükme bağlamıştır. Kin ve nefrete yol açan savaşı bir tebliğ vasıtası olarak düşünmek mümkün değildir. Ayrıca inanmayan kimselerin hayatlarının sonuna kadar her an iman etmeleri ihtimali vardır. İmana gelmeleri için onlarla savaşmak, savaş sırasında öldürülenler için bu imkânı ortadan kaldırmaktadır. Şu halde müslümanlara silâhlı saldırıda bulunmayan gayri müslimlere karşı öncelikle yapılması gereken şey onlarla savaşmak değil barışçı davet yollarına başvurmaktır (bk. DA‘VET).

Savaş sebebinin küfür olduğunu ileri süren hukukçular bu hükme varırken kendi zamanlarındaki milletlerarası şartlardan, müslümanların devamlı

olarak kâfirlerin tecavüzlerine uğramış olması vâkıasından etkilenmiş olmalıdırlar. Gayri müslimlerin müslümanlara karşı savaş açmalarını cihadın sebebi sayan Hanefî hukukçuların aynı zamanda cihadın farz-ı kifâye olduğunu, gayri müslimler kendileriyle bilfiil savaşmasalar bile onlarla savaşmanın müslümanlar için bir vecîbe teşkil ettiğini belirtmeleri (Zeylaî, III, 241; İbnü'l-Hümâm, V, 193; İbn Âbidîn, IV, 123) bir çelişki olmayıp kendi zamanlarında müslümanlarla gayri müslimler arasında sürekli savaş halinin mevcut olduğunu, düşmanın güçlenmesini ve saldırılarını önlemek için karşı saldırıların sürdürüldüğünü gösterir. Aynı ifadeleri eserinde kaydeden Serahsî'nin buna karşılık bir yerde, "Küfrün fitnesini ve kâfirlerin şerrini müslümanlardan defetmek için savaşılır" (el-Mebsût, X, 2-3, 5; ayrıca bk. Zeylaî, III, 245; İbnü'l-Hümâm, V, 204; İbn Nüceym, V, 85); bir başka yerde de, "Cihaddan maksat müslümanların emniyet içinde olmaları, din ve dünya işlerini yürütmeye imkân bulmalarıdır" (el-Mebsût, X, 3) demesi bunun açık delillerinden biridir. Nitekim Debûsî Ehl-i kitap'la savaşı emreden âyeti (et-Tevbe 9/29) yorumlarken bu savaşın gayesini onların müslümanlarla barış içinde yaşamalarını sağlamak şeklinde izah etmiş (el-Esrâr, vr. 203[a]), diğer bazı Hanefî âlimleri de gayri müslimlerle cizye karşılığında yapılan antlaşmadan (zimmet akdi) güdülen gayenin müslümanlara karşı açılan savaşın şerrini defetmek, düşmanın savaşı terkederek müslümanlarla barış içine girmesini sağlamak olduğunu söylemişlerdir (Radıyyüddin es-Serahsî, vr. 411b; İbn Nüceym, V, 125).

Bütün bunlardan, müslüman hukukçuların kendi zamanlarındaki milletlerarası şartlar çerçevesinde gayri müslim dünyaya karşı tam bir güvensizlik duydukları anlaşılmaktadır. Birçok âyette de işaret edildiği gibi (meselâ bk. el-Enfâl 8/26; el-Ahzâb 33/10-13; et-Tevbe 9/8, 10, 13; en-Nisâ 4/75), gerek Hz. Peygamber'in sağlığında gerekse sonraki devirler boyunca müslümanların mâruz kaldıkları düşmanlık ve saldırılar bu güvensizliğin temelini teşkil etmiş, İslâm dünyası ile gayri müslim dünya arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde büyük ölçüde bu tarihî tecrübe rol oynamıştır. Bu hususu göz önüne almadan müslümanların inanmayanlara karşı tutumunu ve bazı hukukçuların cihada dair bir kısım âyetlerle ilgili aşırı sayılabilecek nesih iddiaları ve yorumlarını sağlıklı bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. İslâm hukukçularının, gayri müslimlerle ilişkiler konusunda hüküm verirken içinde bulundukları tarihî ve siyasî

şartlar Batılı araştırmacılar tarafından dikkate alınmadığı gibi bu araştırmacılar hemen hemen bütün güçlü ülkelerin birbirleriyle çatışma halinde olduğu Ortaçağ boyunca devletler arasında hüküm süren ilişki biçimini de yalnız müslümanların eseri olarak göstermeye çalışmışlardır (bk. Ebû Süleyman, s. 46-67). Gerçekte özellikle Hanefîler'in cihada dair görüşleri milletlerarası ilişkilerde barışı ve devletlerin eşitliğini esas almakla birlikte mevcut şartlar bu anlayışın gelişip yerleşmesine imkân vermemiştir. Cihadın meşrûiyetiyle ilgili olarak teoride birbirinden farklı görüşler ileri sürmelerine rağmen Hanefî ve Şâfiî kaynaklarında benzer görüş ve ifadelerin yer alması, tamamen pratikteki şartların aynı ilişki biçimini gerektirmiş olmasıyla izah edilebilir. Bir başka ifadeyle cihadın meşrûluğu konusunda nazarî olarak bir grup küfrü, bir grup da müslümanlara savaş açılmasını esas almakla birlikte özellikle kilisenin etkisiyle daima canlı tutulan düşmanlık ve saldırılardan kaynaklanan şartlar, uygulamada hem Şâfiîler'in hem de Hanefîler'in aynı ilişki biçiminde karar kılmalarına yol açmıştır. Tarih boyunca müslüman devletlerin gayri müslim ülkelerle yaptıkları savaşlarda her biri ayrı ayrı ele alınmak durumunda olan tarihî, siyasî, dinî birtakım sebepler bulunmakla birlikte, İslâm'ı tebliğ için girişilen fetih hareketleri de söz konusu ülkelerdeki insanları zorla İslâm'a sokmak amacıyla değil ferdî planda tebliğ imkânının bulunmadığı bu ülkeleri herkesin dilediği inancı serbestçe seçebileceği şekilde tebliğe açmak gayesiyle yapılmıştır. Nitekim İslâm'da meşrû kabul edilen savaş için cihad kelimesi kullanıldığı gibi bu hareketleri istilâ ve sömürü savaşlarından ayırmak için de özellikle fetih (açmak) tabiri kullanılmıştır.

Batılı araştırmacıların, cihadın meşrûluğunu küfür sebebine bağlayan bazı ulemâya ait görüş ve sözleri ele alarak genellemede bulunmaları ve bu ifadeleri maksatlarını aşacak şekilde yorumlarken gayri müslim ülkelerin tarih boyunca müslümanlara karşı sergilediği saldırgan tavır konusunda sessizliği tercih etmeleri ibret vericidir. Halbuki Kur'an'ın, müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyen gayri müslimlerle iyi ilişkiler kurma yönündeki açık tavsiyelerine (el-Ankebût 29/46; el-Mümtehine 60/8-9) ve İslâm tarihi boyunca gayri müslimlerin İslâm ülkelerinde güven içinde yaşamış olmalarına karşılık hıristiyan âlemi asırlar boyunca papalığın da etkisiyle İslâm dünyasıyla düşmanca ilişkiler içinde bulunmuştur. Bütün hıristiyan Batı dünyasının katıldığı Haçlı seferleri ve bunun İslâm dünyasında yol açtığı yıkımlar yanında Sicilya ve Endülüs'te insanlığın en

ihtişamlı medeniyetlerinden birini kurmuş olan bir devleti ve milleti kökünden yok edecek ölçüdeki müslüman kıyımını doğuran bu düşmanlığın günümüz şartları, metotları ve vasıtalarıyla halen sürdürüldüğü yönünde hemen bütün müslüman milletlerde genel bir kaygı vardır. Bugün (1993) başta Bosna-Hersek'te olmak üzere dünyanın birçok yerinde müslümanların mal, can, namus, tarihî eserler ve dinî kurumlar gibi bütün değerlerine karşı sürdürülen tecavüzler, tarihte olduğu gibi günümüzde de müslüman milletlerin onlarla ilgili kaygı ve kuşkularını haklı gösterecek niteliktedir. Ayrıca son birkaç asırdan beri Batı'nın İslâm dünyasına yönelik sömürgeci politikaları ve bunun doğurduğu sonuçlar, tarih boyunca İslâm dünyasında yaşayan gayri müslimlere can ve mal güvenliği sağlamanın da ötesinde dinî ve millî kimliklerini koruma konusunda tanınan imkân ve hoşgörü ile karşılaştırıldığında, iki din ve medeniyetten (İslâm-Hıristiyanlık) hangisinin diğer din mensuplarına karşı daha saygılı ve müsamahalı davrandığını açık bir biçimde görmek mümkündür.

Cihad, müslümanın Allah'a kulluk ve onun rızâsını temin için İslâm esaslarını

öğrenme, öğretme, ferdî ve içtimaî planda yaşama, yaşanmasına çalışma, İslâm'ı tebliğ ve bu hususlarda içte ve dışta karşılaşacağı engelleri aşma konusunda içinde bulunması gereken şuurlu ve sürekli gayret ve aksiyon halini ifade eder. "Bizim -rızâmıza ulaşmak için-uğrumuzda cihad edenlere elbette -bize ulaştıracak-yollarımızı göstereceğiz" (el-Ankebût 29/69) ve, "Allah uğrunda -Allah'ın rızâsına ulaşmak uğrunda-hakkıyla cihad edin" (el-Hac 22/78) meâlindeki âyetler cihadın bu kapsamlı anlamını içermektedir. Müslümanların bütün hayat ve faaliyetinin Allah rızâsını kazanmaya yönelik olması gerektiği ve bu anlamdaki bütün gayretler cihad kavramı içinde mütalaa edildiğinden Allah rızâsına ulaşmak için başvurulan bir savaş da cihad sayılır. Esasen istilâ, sömürü ve tecavüz için yapılan savaşları tanımayan İslâm dini (bk. el-Bakara 2/205; en-Nisâ 4/94; el-Kasas 28/83; eş-Şûrâ 42/41-42), savaşa ancak müslümanların can ve mal güvenliğini sağlamak, hak ve hürriyetlerini korumak, İslâm'a ve İslâm ülkelerine yönelik saldırıları önlemek amacıyla başvurulacağını hükme bağlamış ve meşrû gördüğü bu savaşı diğerlerinden ayırmak için de ona cihad adını vermiştir. Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm'in, müslümanların sadece en güzel şekilde tebliğ yapmakla mükellef olduklarını (el-Mâide

5/67; en-Nahl 16/125; el-Ankebût 29/46), birine dini kabul ettirmek için baskı yapılamayacağını ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu açıkça belirten hükümlerini (el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Hucurât 49/14) göz ardı ederek cihadı gayri müslimleri zorla müslüman yapmanın bir vasıtası olarak takdim etmek ve, “Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah’tan âfiyet (esenlik ve barış) dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır” (Buhârî, “Cihâd”, 112, 156; Müslim, “Cihâd”, 19-20; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 89) diyen rahmet peygamberini dünyaya savaş ilân etmiş gibi göstermek ilmî gerçekler yanında ahlâkî ölçülerle de bağdaşmaz.

Batılı araştırmacıların cihadın anlam ve mahiyetiyle ilgili olarak gerçeği yansıtmayan görüşleri yanında cihadı “mukaddes savaş” (holy war, guerre sainte) şeklinde tercüme etmeleri de doğru değildir. Cihad kelimesi her zaman savaş anlamını ifade etmediği gibi pratikte savaşın mukaddes sayılması da hayat anlayışından kaynaklanmaktadır. Müslüman, Batı hayat anlayışına göre mukaddes sayılabilecek belki tek şey olan ibadeti bile gösteriş veya maddî menfaat maksadıyla yapar da Allah’ın rızâsını gözetmezse dince makbul sayılan bir iş yapmış olmaz, hatta bu durum onu şirke kadar götürebilir. Buna karşılık onlarca mukaddes sayılmayan yeme, içme gibi tabii şeyleri, ilâhî bir emanet olan hayatın sürdürülmesi, sağlığın korunması ve dolayısıyla yaratanın rızâsına vesile olacak davranışlarda bulunmak amacıyla yaparsa bu bir ibadet olur. Savaş da böyledir ve yalnız Allah rızâsı için yapılır (M. Hamîdullah, s. 93-94). İslâm’ın bu hayat anlayışı Kur’ân-ı Kerîm’de, “De ki, şüphesiz benim namazım da ibadetlerim de hayatım da ölümüm de âlemlerin rabbi Allah içindir” (el-En‘âm 6/162) şeklinde dile getirildiği gibi bir başka âyette de, “İman edenler Allah yolunda savaşırlar, inkâr edenler ise şeytanın (tâgūt) yolunda savaşırlar” (en-Nisâ 4/76) denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “chd” md.; et-Taʿrîfât, “cihâd” md.; Tâcü’l-ʿârûs, “chd” md.; Tehânevî, Keşşâf, “cihâd” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “chd” md.;

Wensinck, Muᶜcem, “chd” md.; Müsned, III, 124, 456; VI, 120, 121; Buhârî, “Cihâd”, 1, 2, 112, 138, 156; “Îmân”, 18; Müslim, “Cihâd”, 19-20, “Îmân”, 80, “İmâre”, 108, 122, “Birr”, 5; İbn Mâce, “Cihâd”, 30; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 17, 89, 104, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Fezâʾilü’l-cihâd”, 2, “Fiten”, 13; Hâkim, el-Müstedrek, II, 78, 122; Abdullah b. Mübarek, Kitâbü’l-Cihâd, Beyrut 1409/1988; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’l-Cihâd (nşr. Müsâid b. Süleyman), I-II, Medine 1409/1989; Debûsî, el-Esrâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 102, vr. 192^{a}-209^{a}, 454^{a}-b; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, IX, 91; Serahsî, el-Mebsût, X, 2-5; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurʾân, Beyrut 1392/1972, I, 109-110; II, 894; Radıyyüddin es-Serahsî, el-Muhît, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 394, vr. 70b, 381b, 411b; Kâsânî, Bedâʾiᶜ, IV, 3; VII, 97, 100; İbn Rüşd, el-Mukaddimât, Kahire 1325, I, 259; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-ġayb, V, 214-218; XVI, 135; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiᶜu’l-İslâm (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali), Beyrut 1403/1983, I, 307-313; İbn Teymiyye, es-Siyâsetü’ş-şerᶜiyye, Kahire 1374/1955, s. 123; a.mlf, Mecmûᶜu fetâvâ, XI, 198; Zeylaî, Tebyînü’l-hakāʾik, Bulak 1313, III, 241, 245; VI, 104; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meᶜâd, Kahire 1369/1950, II, 3840; a.mlf., Ahkâmü ehli’z-zimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, I, 11, 17; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Kahire), V, 189-193, 204; İbnü’n-Nehhâs ed-Dimyâtî, Meşâriᶜu’l-eşvâk ilâ mesâriᶜi’l-ᶜuşşâḳ (nşr. İdrîs Muhammed Ali – Muhammed Hâlid İstanbulî), I-II, Beyrut 1410/1990; İbn Nüceym, el-Bahr, V, 84-85, 125; İbn Hacer el-Heytemî, Tuhfetü’l-muhtâc, Kahire 1315, IX, 212-213; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni’l-muhtâc, Kahire 1378/1958, IV, 210; Ali el-Karî, el-Esrârü’l-merfûᶜa (nşr. Muhammed es-Sabbağ), Beyrut 1391/1971, s. 206-207; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VII, 236; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), IV, 121, 123; L. Massignon, La Crise de l’autorité religieuse et le Califat en Islam, Paris 1925, s. 80-81; Abdülvehhâb Hallâf, es-Siyâsetü’ş-şerʾiyye, Kahire 1350, s. 64-65, 77-78, 90; H. Lammens, L’Islam, Beyrouth 1943, s. 8; Majid Khadduri, War and Peace in the law of Islam, Baltimore 1955, tür.yer.; a.mlf., “International Law”, Law in the Middle East (ed. M. Khadduri – H. J. Liebesny), Washington 1955, I, 349-372; E. Tyan, Institutions du Droit Public Musulman, Paris 1956, II, 302; a.mlf., “Djihad”, EI^{2} (İng.), II, 538-540; A. Fattal, Le Statut légal des non-musulmans en pays d’Islam, Beyrut 1958, s. 71; Abdurrahman Azzâm, Ebedî Risâlet (trc. Hasan Hüsnü Erdem), İstanbul 1961, s. 113-163; Muhammed Hamîdullah, İslâm’ın Hukuk İlmine Yardımları (haz. Salih

Tuğ), İstanbul 1962, s. 93-94; a.mlf., İslâm'da Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, s. 130-137 ve tür.yer.; Mustafa Vehbe ez-Zühaylî, Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Dımaşk 1385/1965, tür.yer.; Kâmil Selâme ed-Daks, el-ʿAlâkatü'd-devliyye fi'l-İslâm, Cidde 1396/1976, tür.yer.; Ahmed Reşid Turnagil, İslâmiyet ve Milletler Hukuku, İstanbul 1977, s. 80-81, 107-108, 125-126, 210; Zafîr el-Kāsımî, el-Cihâd ve'l-hukuku'd-devliyyetü'l-ʿâmme fi'l-İslâm, Beyrut 1402/1982; Seyyid Abdülhâfız Abdürabbih, Felsefetü'l-cihâd fi'l-İslâm, Beyrut 1402/1982; Abdülhamîd Ahmed Ebû Süleyman, İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı (trc. Fehmi Koru), İstanbul 1985; Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 201-219; Ali b. Nüfey‘ el-Ulyânî, Ehemmiyyetü'l-cihâd fî neşri'd-daʿveti'l-İslâmiyye ve'r-red ʿale't-tavâʾifi'd-dâlle fîh, Riyad 1405/1985; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darülislâm-Darülharb, İstanbul 1991, s. 23-26, 32, 59-105; M. Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXI, 3-52; Bursalı M. Tahir, "Fezâi'l-i Cihâd Hakkında Müellefât-ı Osmâniyye", SM, IX/46 (1331), s. 347-348; Cl. Huart, "Le Droit de la Guerre", RMM, XI (1907), s. 331-347; M. Snouck Hurgronje, "La Propagation de l'Islam, Particulièrement dans l'Archipel des Indes Orientales", a.e., XIV (1981), s. 381-449; Edward J. Jurji, "The Islamic Theory of War", MW, XXX (1940), s. 332-342; Hans Kruse, "İslâm Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı" (trc. Y. Ziya Kavakçı), İTED, IV/3-4 (1971), s. 54-82; S. Abdullah Schleifer, "Jihad and Traditional Islamic Consciousness", IQ, XXVII/4 (1983), s. 173-203; Bernard Lewis, "Politics and War", The Legacy of Islam (ed. J. Schacht – C. E. Bosworth), Oxford 1974, s. 156-210; Rudolph Peters, "Jihad", ER, VIII, 8891.

Ahmet Özel

Günümüzde Cihad.

Cihadın sözlük ve terim mânaları, muhtelif âyet ve hadislerin çerçevelediği boyutları, ayrıca Hz. Peygamber'in cihadla ilgili uygulamaları dikkate alındığında bu faaliyetin sadece müslüman olmayan unsurlarla savaşmaktan ibaret olmadığı görülür. Ahd-i Atîk, Ahd-i Cedîd ve Kur'ân-ı Kerîm'de mücadelelerine yer verilen, kısas-ı enbiyâ türündeki eserlerde hayat hikâyeleri

anlatılan geçmiş peygamberlerin birçoğunun fiilen savaşmadığı bilinmektedir. Buna rağmen onların, “hakkı üstün ve hâkim kılmak için gayret sarfetme” anlamına gelen cihad görevini yerine getirdiklerinde şüphe yoktur. Kur’an’da savaşa izin verildiğini ifade eden ilk âyet Medine’de nâzil olan sûreler arasında yer almaktadır (el-Hac 22/39). Halbuki Mekkî sûreler içinde de gerek Hz. Peygamber’e gerekse diğer müslümanlara Allah yolunda gayret göstermelerini, güçlüklere göğüs germelerini, kâfirlere boyun eğmeden Kur’an’a dayanarak onlara karşı “büyük bir mücadele” (cihâd-ı kebîr) vermelerini emreden âyetler mevcuttur (bk. en-Nahl 16/110; el-Furkān 25/52; el-Ankebût 29/69). Cihadın savaş şekline izin veren âyetin Hz. Peygamber’in hicreti sırasında veya bundan kısa bir müddet sonra indiği genel kabul gören bir görüş olduğu halde (bk. Taberî, XVII, 122-124) İbn Hişâm bu tarihi biraz daha eskiye, İkinci Akabe Biatı’na kadar götürmekte, bundan önce Hz. Peygamber’e ve müslümanlara, maruz kalacakları bütün olumsuz davranışlar karşısında Allah’a dua etmeleri, işkencelere sabır göstermeleri ve kaba hareketlere müsamaha ile mukabele etmeleri yönünde tavsiyelerde bulunulduğunu kaydetmektedir (es-Sîre, I, 468). Şüphe yok ki Resûlullah’ın ve ilk müslümanların bu davranışları da cihad niteliği taşıyordu. Hac sûresinin 39. âyeti, müslümanların zulme maruz kalmış, haksız yere yurtlarından çıkarılmış ve tevhid inancını terketmeleri için işkenceye tâbi tutulmuş olmaları halinde savaşa izin vermektedir. Nitekim fitne ortadan kalkıncaya kadar müslüman olmayan unsurlarla savaşmayı emreden âyetteki (el-Bakara 2/193) “fitne” kelimesi de “mümini tevhid inancından vazgeçirme eylemi” olarak tefsir edilmiştir (İbn Hişâm, I, 468; Taberî, II, 112-113). Cihadın terkedilmesi halinde yeryüzünde bir fitne, büyük bir fesad başgöstereceğini ifade eden âyetteki (el-Enfâl 8/73) fitne ve fesaddan maksat da başta tevhid inancı olmak üzere ilâhî hükümlerin ve insan haklarının çiğnenmesi olmalıdır.

Çeşitli âyetler müslümanları, peygamberler tarihinde önemli bir yeri olan Hz. İbrâhim’in yolunu takip eden “seçkin ve en hayırlı ümmet” olarak niteler. Çünkü onlar bütün güçlüklere rağmen iman yolundan ayrılmazlar; dinî tutum açısından aşırılıktan kaçınırlar; iyiliğe çağırıp kötülüğü önlemeye çalışırlar (bk. el-Bakara 2/43; Âl-i İmrân 3/110; el-Hac 22/78). Kur’ân-ı Kerîm’in müslüman milletler için belirlediği bu statü ve onlara yüklediği bu görev, vahiy ve peygamberler tarihinin seyriyle de paralellik arzetmektedir. Çünkü Hz. Îsâ hariç Hz. Muhammed’den önceki

peygamberlerin tebliğleri hem sınırlı bir zamana, mekâna ve insan topluluğuna münhasır kalmış, hem de bu tebliğler gereği gibi korunamamıştır. Belli (seçkin) bir ırkın dini şeklinde telakki edilen Yahudilik'le birlikte Hıristiyanlığın da orijinal vahiyleri eksiksiz ve yanlışsız olarak sonraki zamanlara intikal etmemiştir. Müslümanlık'ta ise son ilâhî vahiy ilk günden itibaren hem yazıya geçirilmiş hem de hâfızalarda korunmuş ve böylece günümüze aktarılmıştır. Buna göre son vahiy Kur'an, son din de İslâm'dır ve bu dinde nihaî ifadesini bulan ilâhî gerçekleri insanlığa duyurmak, tarihteki bütün peygamberlerin mücadelelerini sürdüren bir çaba yani bir cihaddır. Nitekim geniş boyutları ile cihad faaliyetlerinde bulunan müslümanlar bu görevi, Hz. Muhammed başta olmak üzere bütün peygamberlerin bir misyonu olarak ifa ettiklerine inanırlar. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed'in vahyi ile geçmiş peygamberlerin vahiyleri, onun mücadelesiyle eskilerin mücadeleleri arasında sık sık bağlantı kurulması da bu gerçeğin açık bir delilini oluşturur (M. Fâris Berekât, s. 219-359).

İslâm'da ifadesini bulan bütün cepheleriyle ilâhî mesajı insanlığa duyurma amacını güden, bu sebeple de her devirde canlı tutulması zorunlu olan cihad faaliyetinin günümüz şartlarında hangi metotlarla yürütülmesi icap ettiği, üzerinde durulması gereken bir konudur. Cihadın tabii ve kalıcı yöntemlerini mânevî ve maddî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Her iki yöntemi de bir arada zikreden Nahl sûresindeki davet âyeti (16/125) önce mânevî nitelikteki hikmeti ve güzel öğüdü, sonra da en güzel metotla olmak şartıyla maddî ve bedenî mücadele faktörünü önerir. "De ki, işte benim yolum; ben de bana bağlı olanlar da bilinçle ve basiretle Allah'a davet etmekteyiz" (Yûsuf 12/108) ve, "De ki, ben size tek şeyi öğütlemekteyim: Topluluk veya fert halinde Allah'ın huzurunda durup derin derin düşünmenizi..." (Sebe' 34/46; Râzî, XXV, 269) meâlindeki âyetler mânevî yöntemi hem açıklamakta hem de desteklemektedir. Silâhlı savaşın da dahil olduğu ve ilgili âyetlerde olabildiğince güzel bir şekilde yürütülmesi istenen maddî nitelikteki yöntemin örnek sayılabilecek ilk uygulamaları Asr-ı saâdet'in daha çok Medine döneminde göze çarpar.

Geniş anlamıyla cihada ve davete ilişkin âyet ve hadislerle İslâm düşünce hareketlerinin tarihî gelişimi dikkate alındığında günümüz inanç ve fikir akımları, ideolojileri ve hâkimiyet emelleri karşısında cihadı yürütecek kişi

ve zümrelerin öncelikle ilim ve imanla donanmaları gerektiği ortaya çıkar. Kur'ân-ı Kerîm okumayı, Allah adına okuyup yazmayı ve bilinmesi gereken şeyleri öğrenmeyi emreden âyetlerle nâzil olmaya başlamıştır (bk. el-Alak 96/1-5). Sade bir müslüman ve mümin olabilmek için İslâm'ın temel hükümlerini öğrenmekle yetinilebileceği halde İslâm'a davet görevini yürütecek mücahid bilinçli ve basiretli olmak (bk. Yûsuf 12/108), yani davasının dayandığı açık seçik delillere, doğrularla yanlışları kesin olarak ayırıp ortaya koyma imkânı veren bilgilere vâkıf olmak ve bunlara dayanarak faaliyetini sürdürmek zorundadır (bk. Şevkânî, III, 68). Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitabın bilerek ve şuurlu olarak doğrularla yanlışları birbirine karıştırdıklarını ifade eden âyetler (el-Bakara 2/42; Âl-i İmrân 3/71), bir yandan Ehl-i kitabı bu haksız tutumundan dolayı itham ederken öte yandan müslüman davetçilerin doğrular ve yanlışlar hakkında gerektiği şekilde bilgilenmelerini, bu suretle Ehl-i kitabın belirtilen taktikleri karşısında ilmî olarak hazırlıklı bulunmalarını isteyen bir uyarı niteliği taşımaktadır. Burada ayrıca dinin bir bütün olarak alınması gerektiği de vurgulanmaktadır. Zira ferdin, ailenin ve bütün kurumlarıyla toplumun hayatına yön verecek düzenlemeler getiren İslâm'ın bu düzenlemelerinde ayırım yapıldığı takdirde Müslümanlığın özelliğini kaybedeceği ve tahrife uğramış eski dinlerin durumuna düşeceği açıktır. Halbuki İslâmiyet bir daha yenilenmeyecek olan son ilâhî dindir. Kur'ân-ı Kerîm'de, başta tahrifçi Ehl-i kitap bilginleri olmak üzere dini yozlaştırmaya taraftar olan gruplara şöyle hitap edilir: “Kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Şunu bilin ki içinizde böyle yapanların âkıbeti dünya hayatında rezil olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine maruz kalacaklardır” (el-Bakara 2/85).

İ'lâ-yı kelimetullah* için yapılan cihada katkıda bulunmanın diğer bir şartı dinin ortaya koyduğu inanç esaslarına

iman etmek, İslâmiyet'in bütün dünyaya huzur ve mutluluk getirecek, bütün insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkaracak yegâne ve en mükemmel din olduğuna samimiyetle inanmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Muhammed ile ilk mücahidler olan diğer müslümanların Allah'ın indirdiği gerçeklere, Allah'a ve diğer inanç esaslarına iman ettiklerini, “duyduk ve itaat ettik” diyerek samimi inanç ve teslimiyetlerini gösterdiklerini bildiren âyeti (el-Bakara 2/285) dikkat çekicidir. Bu âyet, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının

davasını yürüttükleri dine önce kendilerinin inanıp bağlandıklarını, böylece davaları ile inançları arasında bir çelişki bulunmadığını göstermektedir. Öte yandan münafıkların pek çok âyette ağır ifadelerle suçlanmalarının sebebi de içine düştükleri bu çelişkidir. Kur'ân-ı Kerîm, samimi bir dindarlık halini alarak kişinin bütün benliğini saran imanın cihad azmini ve iradesini güçlendireceğine de işaret eder (Âl-i İmrân 3/173). Ayrıca ilk dönem münafıklarının cihad hareketlerinde daima gevşeklik gösterdiklerine ilişkin âyetler (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/167; et-Tevbe 9/81) imanla ilgili tereddüt ve çelişkilerin cihad iradesini sarstığını ortaya koymaktadır. Din insanları dünya ve âhiret iyiliğine davet eden ilâhî bir kurum olduğuna göre (bk. Tehânevî, Keşşâf, "chd" md.) din davetçilerinin davet ettikleri ilkelerle yaşayışlarının uyumlu olması, iyinin canlı temsilcileri durumunda bulunmaları kaçınılmaz bir zarurettir. Kur'an'da yahudi bilginlerinin insanlara iyiliği emrederken kendilerini unutmaları sorgulayıcı ve kınayıcı bir üslûpla dile getirilmekte ve böyle bir davranışın selim akılla bağdaşamayacağı ifade edilmektedir (el-Bakara 2/44).

Günümüz şartları içinde takip edilmesi gereken cihad yöntemlerini ekonomi, kültür ve son olarak savaşla ilgili olmak üzere üç noktada toplamak mümkündür.

1. Ekonomi Savaşı. Kur'ân-ı Kerîm'de, dış görünüşü itibariyle inançlı ve samimi görünen, fakat içinde müslümanlara karşı şiddetli husumet duyguları besleyen bir tipten söz edilirken bu tip insanların yetki ve imkânlara sahip olduklarında yeryüzünde ekini ve nesli bozmak için çaba gösterecekleri ifade edilmektedir (el-Bakara 2/204-205). Bazı müfessirler bu âyetleri, nüzûl sebeplerini oluşturan Asr-ı saâdet'te cereyan etmiş olaylarla sınırlamak istemişlerse de müfessirlerin çoğunluğuna göre âyetlerin mâna ve muhtevası mutlak olup her dönem ve mekânın hak-bâtıl mücadelesini kapsamaktadır (Râzî, V, 214-218). Ekonomik savaş konusunda İslâmiyet bir taraftan faiz, ihtikâr, rüşvet ve hırsızlık gibi haksız yollarla kazanç elde etmeyi yasaklamak, israfa karşı tedbirler getirip kanaatkârlığı teşvik etmek suretiyle müslüman toplumu meşrû bir ekonomik düzen içinde güçlendirmeyi amaçlamış, diğer taraftan askerî güç yanında ekonomik güce sahip olmanın da önemini çeşitli vesilelerle vurgulamıştır. Cihadla ilgili âyetlerin çokça yer aldığı Enfâl sûresinde, müslümanların ancak bir kısmından haberdar olabildiği, fakat Allah katında

mâlum olan düşmanlar için caydırıcı nitelik taşıyacak kadar güç kazanma yolunda gayret sarfedilmesi emredilmiş ve Allah yolunda harcanacak şeylerin hiçbirinin zayi olmayacağı hatırlatılmıştır (8/60). Hz. Peygamber'in, "Veren el alan elden hayırlıdır" (Buhârî, "Zekât", 18) meâlindeki sözü de ekonomik gücün önemini vurgulayan hakîmâne bir ifadedir.

2. Kültür Savaşı. İslâm dinindeki bütün emir ve tavsiyeler yeryüzünün halifesi kabul edilen insanın korunması, geliştirilmesi ve yüceltilmesini hedef almıştır. Bu sebeple İslâmiyet'in bâtıla karşı hakkı ayakta tutma ve güçlendirme savaşında insan neslinin korunması ve sağlıklı geliştirilmesine çok önem verdiği görülür. Kur'ân-ı Kerîm'de bozguncu güçlerin nesli tahrip etmeye yönelik faaliyetlerine dikkat çekilmiş (el-Bakara 2/205; Muhammed 47/22), gençlerin bu tahriplerden korunmasına yönelik emir ve tavsiyeler, çocuğun ana rahminde teşekkülünden itibaren insanın ölümüne kadar uzanan bütün safhaları kapsamıştır. Kur'an'da fiilî savaş için kullanılan "nefr" (hücum etmek) kelimesi, din ilimlerinde uzmanlaşmak ve ülke insanının kültürel gelişmesine katkıda bulunmak amacıyla sürdürülecek ilmî çalışmalar için de kullanılmış ve her eli kılıç tutanın cephe savaşına çıkmayıp bazılarının kendilerini kültür savaşına vakfetmelerinin gereği üzerinde önemle durulmuştur (et-Tevbe 9/122). Çağımızın kitleler arası etkileşim ve mücadele metotları içinde kültürün ilk sırada yer aldığı muhakkaktır. Bundan dolayı günümüzde cihadın, geçmişte olduğundan daha fazla cephe savaşından ekonomi ve kültür mücadelesi alanlarına kaydırılması zarureti doğmuştur.

3. Silâhlı Savaş. Hak ile bâtıl arasındaki mücadelenin kıyamete kadar süreceğini ifade eden Hz. Peygamber (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 33), "Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, fakat buna mecbur kaldığınız takdirde tahammül gösterin, Allah'tan daima esenlik ve barış dileyin" (Buhârî, "Cihâd", 112; Müslim, "Cihâd", 19) meâlindeki hadisiyle hem sulh ve sükûnun değerini, hem de gerektiğinde bâtıla karşı fiilî mücadelede sabır ve sebatın gerekliliğini göstermiştir. Bütün temennilere rağmen savaşa engel olunamaması, bu arada semavî dinlerin ve ilâhî vahiylerin kalıcı değerlerini içeren İslâm dini ile mensuplarına yönelik hareketlerin daima potansiyel bir saldırı ve tahrip riski taşıması, müslümanların her zaman silâhlı savaşa hazırlıklı bulunmaları zaruretini doğurmakta ve bu bakımdan

Kur’ân-ı Kerîm’in, “Onlara karşı elinizden geldiğince kuvvet ve -cihad için-bağlanıp beslenen atlar -savaş araç ve gereçleri-hazırlayınız ki bununla Allah’ın düşmanını ve sizin düşmanınızı, bunlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutup cesaretlerini kırasınız” (el-Enfâl 8/60) meâlindeki âyeti bugün de önemini korumaktadır.

Ehl-i kitap’tan, onlara gönderilen Tevrat ile İncil’den sıkça söz edilen Mâide sûresinde hak-bâtıl mücadelesinin hakkın yozlaştırılması biçimine değinilmekte, Hz. Peygamber’den Ehl-i kitabın bozulmuş din anlayışına uymaması istenmekte, onların son vahiyden saptırma gayesi güden faaliyetleri karşısında dikkatli olması gerektiği vurgulanmaktadır (5/48-49). Bakara sûresinde de yahudilerle hıristiyanların, kendi dinlerini benimsemedikçe Hz. Peygamber’den, dolayısıyla müslümanlardan memnun olmayacakları hatırlatıldıktan sonra şöyle denilmektedir: “Gerçekte yegâne doğru yol Allah’ın gösterdiği yoldur. Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyacak olursan Allah’a karşı hiçbir dostun ve hiçbir yardımcın olamaz” (2/120). Esasen geçmişte ve bugün müslümanlara karşı vuku bulan saldırılar, çoğunlukla müslümanların temsil ettiği İslâmiyet’e ve müslümanlarca orijinalitesi korunmuş olan vahye karşı açılmış savaşlardır. Dolayısıyla böyle bir savaşa karşı gerek moral değerler yönünden gerekse ilmî, ekonomik ve teknik yönlerden hazırlıklı olmak ve nihayet savaşa savaşla karşılık vermek de cihad faaliyetlerinden biridir.

Cihadın fazileti konusu İslâm telif tarihinde önemli bir yer tutar. Kur’ân-ı Kerîm’deki

birçok emir ve tavsiye geniş anlamda cihadla ilgilidir. Özel olarak cihadı konu edinen âyetlerde “iman, hicret, Allah yolunda malla ve canla cihad” unsurları zikredilmekte ve bu hasletlere sahip bulunanların Allah ile olan dostluklarına sadık kaldıkları, ebedî mutluluğa ve her şeyin üstünde Allah rızâsına ulaşacakları ifade edilmektedir (meselâ bk. en-Nisâ 4/95-96; et-Tevbe 9/20-21; el-Hucurât 49/15). Kütüb-i Sitte başta olmak üzere birçok hadis mecmuasında cihadla ilgili hadisler “el-cihâd”, “fezâilü’l-cihâd”, “el-cihâd ve’s-siyer”, “es-siyer”, “el-megazî” gibi özel bölümler halinde toplanmış, diğer bölümlerde de yeri geldikçe aynı konudaki rivayetler zikredilmiştir. Bu tür hadislerin bir kısmında Hz. Peygamber, muhatabının durumuna göre, bazan anne ve babaya hizmet etmeyi, bazan da hac

ibadetini yerine getirmeyi cihad saymıştır. Ancak cihada ilişkin hadislerin çoğunda Allah yolunda malı ile, canı ile veya her ikisiyle cihad edenin, insanlığın mutluluğunu sağlama ve Allah rızâsına ulaşma yolunda elde edeceği mânevî dereceler özendirici anlatımlarla dile getirilmiştir. Cihad, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* çerçevesinde kelâm ve mezhepler tarihinde, ayrıca ahlâk ilminde de ele alınıp işlenmekte, fıkıhta ise savaş hükümleri açısından söz konusu edilmektedir. Abdullah b. Mübârek'in Kitâbü'l-Cihâd'ı bu konunun ilk eseri olarak bilinmektedir. İbn Ebû Âsım'ın Kitâbü'l-Cihâd'ı ile İbnü'n-Nehhâs'ın Meşâriʿu'l-eşvâḳ'ının tahkikli neşirlerinin mukaddimelerinde, Osmanlıca eserler için de Sebîlürreşâd mecmuasında (IX/228, 347-348) cihadla ilgili bibliyografik bilgiler mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "chd" md.; Buhârî, "Zekât", 18, "Cihâd", 112, 156; Müslim, "Cihâd", 19, 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 33, 89; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 468; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, II, 112-113; XVII, 122-124; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-ġayb, V, 214-218; XXV, 269; İbnü'n-Nehhâs ed-Dimyâtî, Meşâriʿu'l-eşvâk ilâ mesâriʿi'l-ʿuşşâḳ (nşr. İdrîs Muhammed Ali – Muhammed Hâlid İstanbulî), Beyrut 1410/1990, Mukaddime, s. 39-47; Şevkânî, Fethu'l-kadîr, Beyrut-Dımaşk 1412/1991, III, 68; Muhammed Fâris Berekât, el-Câmiʿ li-mevâdıʿi âyâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk 1379/1959, s. 187-199, 217, 219-359; Bursalı Mehmed Tahir, "Fezâil-i Cihâd Hakkında Müellefât-ı Osmâniyye", SR, IX/228 (1328), s. 347-348; Muhammed H. el-Butah, "el-Cihâd ve devruhû fî teblîġi'd-daʿveti'l-İslâmiyye", Havliyyetü Külliyyeti Usûli'd-dîn bi'l-Kahire, sy. 9, Kahire 1412/1992, s. 215-230, 238-242.

Bekir Topaloğlu

CİHÂDİYYE

جهاديه

II. Mahmud devrinde çıkarılan bir sikke.

II. Mahmud'un tahta çıkışının üçüncü yılında (1225/1810) eski ikiliklerin ağırlığına eşit olmak üzere 8 dirhem ağırlığında ve 200 para değerinde savaş giderlerine yardım olmak üzere çıkarılmıştır.

Vak'anüvis Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Zilhicce 1227'de (Aralık 1812) ayarı doğru gümüşten 5 kuruş rayiçle cihâdiyyeler basıldığını bildiriyorsa da Darphâne'ye satılmış olan Galib Edhem Bey'in koleksiyonunda bulunan cihâdiyye sikkelerinin üzerindeki rakamlara göre bunların II. Mahmud'un cülûsunun üçüncü yılında kesildikleri anlaşılmaktadır. 1227'de yani beşinci senede çıkarılanlar ise ikinci defa basılmış olanlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde, Târih, II, 160; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 412-413; Süleyman Sûdi, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 54; Hasan Ferîd, Nakd ve İ'tibâr-ı Mâlî, İstanbul 1330-33, I, 192; Pakalın, I, 291; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 682; TA, X, 498.

İbrahim Artuk

CİHAN BEGÜM

(ö. 1861-1930)

İngiliz yönetimindeki Hindistan'da yarı bağımsız Bopal mahallî devletinin son kadın hükümdarı (1901-1926).

9 Haziran 1861 tarihinde Hindistan'ın Bopal (Bhopal) şehrinde doğdu. Annesi Bopal nevvâbesi Şah Cihan Begüm, babası Bahşı Bâkî Muhammed Han'dır. Mevlânâ Cemâleddin el-Vezîr ve Müftü Eyyûb b. Kamerüddin'den çeşitli dersler okudu. Anneannesi İskender Begüm'den de devlet yönetimiyle ilgili konularda bilgi edindi. Ayrıca hat dersleri aldı ve Farsça öğrendi. 1875'te Emîr Ahmed Ali Han ile evlendi. Bu evlilikten 1876'da Muhammed Nasrullah Han, 1877'de Hâfız Ubeydullah Han ve 1894'te Muhammed Hamîdullah Han adlarında üç oğlu oldu.

Annesi Şah Cihan Begüm'ün 16 Haziran 1901'de vefatı üzerine onun Lord Canning ile yaptığı anlaşma gereğince Cihan Begüm "sultan" unvanıyla tahta geçti. Ancak 1902'de kocası ölünce pek çok problemle karşı karşıya kaldı. Bu arada boşalan devlet hazinesine gelir yolları aradı. Büyük oğlu Muhammed Nasrullah Han'ın yardımlarıyla ülke idaresinde ve hukuk sisteminde reformlar yaptı. 1903'te hacca gitti. Cihan Begüm 1908'den önce İstanbul'a gidip Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid ile görüştüğü gibi oğulları Hamîdullah Han ve Ubeydullah Han ile 1911'de tekrar İstanbul'a gitti ve Sultan Reşad tarafından kabul edildi. Fakat bu görüşmeler dost ziyaretinden öteye geçmedi. Aynı yıl İngiltere Kralı V. George'un taç giyme törenine katılmak için Londra'ya giden Cihan Begüm, I. Dünya Savaşı'nda İngiliz hükümetine bağlı kaldı ve İngiliz ordusuna katılmak üzere bir bölük gönderdi. 1924 yılında iki oğlunun ansızın ölümü üzerine ülkede çıkan karışıklıkları bastırmayı başardı. 1925'te oğlu Muhammed Hamîdullah Han ile tekrar İngiltere'ye gitti.

Memleketine dönünce İngiliz hükümetinden aldığı muvafakatla 1926'da oğlu lehine tahttan çekildi. Bibiya Begüm olarak da bilinen Cihan Begüm 12 Nisan 1930'da vefat etti.

Ülkesini iyi idare eden Cihan Begüm'ün dönemi bir refah devri olarak anılır. Bopal şehrinin yol yapımı ve ışıklandırılması gibi imar hizmetlerinde bulundu. Sanayi ve tarımın gelişmesi için çalıştı. Ülkenin tamamen İngilizler'in eline geçmesini önlemek için akıllı bir siyaset takip etti. Kadınların eğitimi üzerinde titizlikle durdu ve onları bu konuda teşvik etti. Kadınlar tarafından kurulan All-India Women's Association'ın Bopal'deki ilk toplantısına bizzat katıldı. Eğitim faaliyetlerinden dolayı Aligarh Üniversitesi'nin idarî kademesine seçilen tek kadın oldu. Bu üniversiteden başka Dârülmusannifîn ve Encümen-i Terakkı-i Urdu gibi kuruluşları maddî açıdan destekledi. Cihan Begüm medenî, titiz bir müslüman hanım olarak yaşamış ve her yere millî kıyafetiyle gitmiştir.

Torunu Prenses Âbide Sultan'ın verdiği bilgiye göre Cihan Begüm, başta Mevlânâ Şiblî'nin Asr-ı Saâdet* adlı kitabı olmak üzere elliden fazla eserin basılması için maddî destek sağlamış, bu arada kendisi de bazı eserler kaleme almıştır. 1. al-Hicab or Why Purdah is Necessary (Calcutta 1922). Bu eserde örtünmenin önemini anlatmıştır. 2. Hayât-ı Şâh Cihânî. Gençlik yıllarını ve annesiyle olan münasebetlerini anlattığı bir eser olup B. Ghosal tarafından yapılan İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Bombay 1926). Ayrıca Cihan Begüm'ün hâtıraları An Account of my Life adıyla C. H. Payne (I, London 1910) ve Abdüssamed Han (II, Bombay 1922) tarafından İngilizceye çevrilerek neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cihan Begüm, An Account of my Life, I (trc. C. H. Payne), London 1910; II (trc. Abdüssamed Han), Bombay 1922; Who's Who, London 1913, s. 167; Halid Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1941, III, 76-77; Ömer Rızâ Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, Dımaşk 1377/1958, I, 219-220; Bahriye Üçok, "Hindistan'da Bhopal Devleti'nde Bir Naibe ve Üç Kadın Hükümdar", TTK Tebliğler VII., Ankara 1972, I, 446-450; Kabir Kavsar – Inamul Kabir, Biographical Dictionary of Prominent Muslim Ladies, New Delhi 1982, s. 344-345; D. Menant, "Quelques Pages de l'histoire du

Bhopal”, RMM, XV/9 (1911), s. 229; Mankaryos es-Sadefî, “el-Melikât fi’l-İslâm”, el-Muktetaf, LVII, Kahire 1920, s. 190-191; Abidaa Sultaan, “The Begums of Bhopal”, History Today, XXX, London 1980, s. 30-35; A. S. Bazmee Ansari, “Bhopal”, EI² (İng.), I, 1196; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-havâtır, VIII, 173.

Recep Uslu

CİHAN HARBİ I

(bk. BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI)

CİHÂN-ı İSLÂM

جهان اسلام

I. Dünya Savaşı yıllarında İslâm dünyasına yönelik yayın yapan siyasî dergi.

Cem‘iyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye tarafından Türkçe, Arapça ve Urduca olarak genellikle on veya on beş günde bir İstanbul’da yayımlanmıştır. Yayın amacı, başlığının hemen altındaki “Cem‘iyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye’nin taht-ı himâyesinde menâfi-i İslâmiyye’ye hâdim siyasî, edebî, içtimaî risâledir” ibaresiyle özetlenmiştir. Dergi, esas itibariyle İttihat ve Terakkî hükümetinin kararıyla, o sırada İngiliz işgali altında bulunan Hindistan, Mısır ve İran’daki müslüman halkı İngilizler’e karşı uyandırmak, İngilizler’in Osmanlı Devleti ve hilâfet aleyhine giriştiği propagandaları önlemek ve tesirini ortadan kaldırmak maksadıyla yayına başlamıştır.

Cihân-ı İslâm başlığı çevresinde derginin Türk, Arap ve Urdu dilinde çıktığı belirtilmiş ve bu dillerde idare adresiyle her dildeki yayını hazırlayan sorumlu müdürlerin adı yazılmıştır. Arada bir Farsça nüshalar da yayımlayan ve ilk sayısı rûmî tarihle 27 Mart 1330’da (13 Cemâziyelevvel 1332/9 Nisan 1914) çıkan derginin tesbit edilebilen son sayısı rûmî 1331 (1915) yılına ait 53. sayıdır.

İmtiyaz sahibi Hintli Ebü’s-Saîd el-Arabî el-Hindî Efendi, sorumlu müdürü Yûsuf Şetvan Bey’dir. Dergide yer alan makaleler genellikle üç dilde yayımlanmış, bazı sayılarda bunların Farsça tercümeleri de verilmiştir.

Dergi, Osmanlı Devleti’nin İttifak devletleri yanında I. Dünya Savaşı’na katılmasından sonra, gayesini belirten ibareyi yine üç dilde olmak üzere “hilâfet-i kübrâya, ittihâd-ı İslâm’a, teârüf-i umûmiyyeye hâdim cerîdedir” şekline çevirmiştir.

Makalelerin ağırlık noktasını, zaman zaman isimler verilip yer de gösterilmek suretiyle İngilizler’in Hindistan, Mısır ve İran’da müslüman

halka yaptıkları zulümler teşkil etmektedir. Ayrıca yine İngilizler'in halkı kandırmak için giriştikleri propaganda ve uydurdukları yalanların aslını anlatan yazılar da yer almıştır.

Üç dilde çıkan derginin muhtevası, açıkça savaşa doğru giden günlerde ve bu dillerin konuşulduğu ülkelerde kamuoyu oluşturmaya yöneliktir. Dergi, özellikle Hindistan'daki gazete sahiplerine ve diğer nüfuzlu kişilere düzenli olarak gönderilmekteydi. Fakat zaten teyakkuz durumunda olan İngiliz-Hindistan otoriteleri çok geçmeden durumu farkedip Ağustos 1914'te Cihân-ı İslâm'ın Hindistan'a sokulmasını yasakladılar.

Cihân-ı İslâm'ın, yayımlandığı günlerin zor şartları ve ulaşım güçlükleri dolayısıyla, kendisinden bekleneni tam olarak yerine getirdiği söylenemez.

Türkiye kütüphanelerinde derginin tam bir koleksiyonu mevcut değildir. Ankara'da Millî Kütüphane'de (1962 SA, nr. 107) 1, 8, 9, 22, 25, 50 ve 51. sayılar, İstanbul'da Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (nr. à 170) 1-16, 20, 22-25. sayılar, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda (nr. 0.426) 19. sayı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (nr. 5766) 50. sayı ve Biblioteka SSSR İmeni'de 53. sayısı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cihân-ı İslâm (muhtelif sayılar); Hasan Duman, Katalog, s. 64-65; Millî Kütüphane, Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Katalogu, Ankara 1987, I, 41.

Ziyad Ebüzziya

CİHAN ŞAH

جهان شاه

(ö. 872/1467)

Karakoyunlu hükümdarı (1438-1467).

Devletin kurucusu Kara Yûsuf'un altı oğlundan dördüncüsüdür. Mardin'de dünyaya geldiği için kendisine Mardin Şah adı konulmak istenmişse de şehir adlarının Bağdat Hatun örneğinde olduğu gibi kadınlara verilmesinden dolayı babası oğlunun adını Cihan Şah koymuştur.

Cihan Şah küçük yaşta Sultâniye'ye vali tayin edildi. Babası Kara Yûsuf'un 1420'de Ucân yaylası civarında ölmesi üzerine Sultâniye'den ayrıldı. Aynı yıl ağabeyi İskender, Karakoyunlu tahtına oturdu. Cihan Şah da kardeşleri İskender ve Mehmed'le bazan dost, bazan düşmanca yaşadı. İskender'in, oğlu Şah Kubâd tarafından bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine Cihan Şah durumdan faydalanarak 19 Nisan 1438'de "Muzafferüddin" lakabıyla Karakoyunlu tahtına geçti.

Cihan Şah ilk seferini Gürcistan Krallığı üzerine yaptı (1440) ve Tiflis'i aldı. Bağdat'ta müstakil olarak hüküm süren diğer kardeşi İspend'in ölümünden sonra bazı beyler kendisine iltihak ederek onu Bağdat'a hücuma kışkırttılar. Bütün kuvvetlerini toplayarak Bağdat üzerine yürüyen Cihan Şah kanlı çarpışmalardan sonra şehri zaptetti ve üç gün boyunca yağmalattı (9 Haziran 1446). Kendisinin tâbi olduğu Timurlu Şâhruh Mirza'nın 1447'de vefatı üzerine çıkan saltanat gailesinden faydalanan Cihan Şah sultan ve hakan unvanlarını aldı, ardından Sultâniye ile Kazvin'i topraklarına kattı. Cihan Şah ile Akkoyunlu Hükümdarı Cihangir Mirza arasındaki rekabet çok çetin mücadelelere sebep oldu ve sonuçta Cihan Şah İsfahan ve Fars vilâyetlerini Karakoyunlu hâkimiyetine aldı. 1453'te Uzun Hasan Akkoyunlu tahtına geçti. Saltanatının ilk yıllarında Uzun Hasan tehlikesini farkedemeyen Cihan Şah, ancak Rüstem Tarhan'ın Mardin civarında Akkoyunlular'a yenilmesinden sonra durumun vehametini anladı.

Cihan Şah 1466 kışını Tebriz'de geçirdi. Ertesi yıl Şirvan'ı istilâ ederek Derbend'e kadar uzanan yerleri yağmaladı. Bu tarihte Karakoyunlu Devleti'nin toprakları Azerbaycan, Arrân, Irâk-ı Acem, Irâk-ı Arab, Fars, Kirman ve Doğu Anadolu'yu içine alıyordu. Gürcü kralı ile Şirvanşah, Gîlân ve Mâzenderan hâkimleri de onun hâkimiyetini tanımışlardı.

Cihan Şah'ın son seferi Uzun Hasan üzerine oldu. Ancak Bingöl'de bugün bir bucak merkezi olan Sancak mevkiindeki karargâhı Akkoyunlular'ın baskınına uğradı ve Cihan Şah bir Akkoyunlu askeri tarafından öldürüldü (12 Rebîülâhir 872/10 Kasım 1467). Bu baskında seçkin Karakoyunlu beylerinden başka oğulları Muhammedî (Mehdî) ile Ebû Yûsuf da esir düştüler. Cihan Şah'ın naaşı Tebriz'de Muzafferiyye Medresesi avlusunda toprağa verildi.

Cihan Şah Karakoyunlular'ın son büyük hükümdarı olup onun zamanında devlet bir imparatorluk haline gelmiş ve en parlak devrini yaşamıştır. Oğlu Hasan Ali kendisine halef olmuşsa da ordunun desteğini kazanamamıştır (1468).

Bazı kaynaklarda içki ve eğlenceye düşkün, kötü ahlâklı ve zalim, bazılarında ise adaletli, kudretli ve kabiliyetli bir hükümdar olarak gösterilen Cihan Şah âlimleri himaye etmiş, edebiyatla meşgul olmuş, Hakîkî mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır. V. Minorsky Cihan Şah'ın şiirlerini incelemiş ve makalesinde bunlardan örnekler vermiştir. Şiirlerinin derlendiği mecmua 105 Farsça, seksen yedi Türkçe gazel ve otuz iki Türkçe rubâîden ibarettir.

Cihan Şah 1465 yılında Tebriz'de mermer ve çiçekli çinilerle bezeli muhteşem Gökmedrese'yi (Muzafferiyye Medresesi) inşa ettirmiştir. Kubbesi 16 m. çapında olan külliyede medreseden başka kütüphane ve başka yapılar da vardır. Cihan Şah'ın Tebriz'deki hayratına dair vakfiye sûretleri Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuanın içindedir (Esad Efendi, nr. 3340).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal – Faruk Sümer), Ankara 1964, II, 57; Sehâvî, ed-Dav ʾü'l-lâmiʿ, II, 80; Feridun Bey, Münşeât, I, 166, 170-173, 223, 248, 251, 255, 273; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 153-154; T. de Medzoph, Expose des Guerres de Tamerlan et de Schach Rokh (trc. F. Neve), Bruxelles 1860, s. 146, 151; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 454-459; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 183-187, 190-192, 224, 230, 235, 236; M. Schmidt-Dumont, Türkmenische Herrscher des 15 Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tarih al-Gıyāti, Freiburg 1970, s. 55-58, 73-75, 137-144, 146-149, 167-171, 209-213; Faruk Sümer, Kara Koyunlular, Ankara 1984, I, 9-11, 24-25, 30-32, 115-117, 128-129, 131-134, 137, 139, 142-143; a.mlf., "Akkoyunlular", TDA, sy. 40 (1986), s. 22-23; Mustafa Çetin Varlık, "Kara-Koyunlular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VIII, 469-478; Vladimir Minorsky, "Kara Koyunlu Cihan Şah ve Şiirleri" (trc. Mine Erol), Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II, Ankara 1970, s. 153-180; Mükrimin H. Yınanç, "Cihân-Şâh", İA, III, 173-189.

Enver Konukçu

CİHANÂRÂ BEGÜM

جهان آرا بیگم

(ö. 1092/1681)

Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'ın kızı.

1023'te (1614) Ecmir'de doğdu. Annesi İ'timâdüddevle Âsaf Han'ın kızı Mümtaz Mahal'dir. Çocukluğu ve gençliği babasının yanında geçti. Nasîrüddin el-Kâşî'nin hanımı Sitti Hanım'dan kıraat ve tecvid okudu; hüsn-i hat, Farsça ve edebiyat öğrendi. 1631'de annesinin ölümü üzerine Şah Cihan kızıyla daha yakından ilgilendi. Baba-kız arasındaki bu yakınlık Şah Cihan'ın ölümüne kadar (1666) devam etti. Kaynaklar Cihanârâ'nın sarayda söz sahibi olduğunu, Begüm Sâhib, Begüm Sâhibe ve Padişah Begüm unvanlarını taşıdığını kaydederler.

Cihanârâ Begüm, 1644'te Agra'daki sarayda çıkan yangın sırasında yaralandı. 1650'de babasıyla Keşmir'i ziyaret ettikleri esnada Molla Şah Bedahşî'nin, daha sonra da Muînüddin Çiştî'nin müridi oldu. Şehzadeler arasındaki saltanat mücadeleleri sonunda Şah Cihan tahttan indirilip Evrengzîb'in (I. Âlemgîr)

emriyle hapsedilince Cihanârâ Begüm kendisini babasının hizmetine adadı.

Cihanârâ hiç evlenmedi; Evrengzîb ablasının geçimi için yıllık 1.200.000 rupi tahsis etti. Bâbürlü devri tarihçileri, Cihanârâ'nın 1658'den sonraki hayatını ibadetle ve eser yazmakla geçirdiğini belirtirler.

Cihanârâ Begüm 3 Ramazan 1092'de (16 Eylül 1681) vefat etti. Arzusu üzerine Delhi'de, XIV. yüzyılın büyük şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'nın türbesinin bulunduğu avluda kendisi için yaptırdığı türbeye defnedildi. Fâtımatü'z-zamân lakabıyla anılan ve tasavvufa da ilgi duymuş olan Cihanârâ, iktâ*larından elde ettiği bütün gelirleri hayır müesseselerine harcamıştır. Agra'daki Câmi-Mescid ve külliyeyi 1648 yılında inşa

ettirmiştir. Bu cami, Ekber Şah'ın Fetihpûr Sikri'de yaptırdığı camiden sonra Bâbürlüler'in inşa ettirdiği en büyük mâbeddir.

Cihanârâ Begüm bazı eserler de kaleme almıştır: 1. Müʾnisü'l-ervâh. Muînüddin Çiştî'nin menâkıbını ve Çiştiyye'ye mensup diğer şeyhlerle ilgili bazı bilgileri ihtiva eden Farsça bir eser olup 1640'ta tamamlamıştır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan (Storey, I, 1001) Müʾnisü'l-ervâḥ'ın Urduca tercümesi yayımlanmıştır (Lahore 1938). 2. Sâhibiyye. Molla Şah Bedahşî hakkındaki bu risâlesini muhtemelen 1641-1642 yıllarında tamamlamıştır. Gucerât ve Ahmedâbâd kütüphanelerinde birer yazma nüshası bulunan Sâhibiyye, M. İbrâhim tarafından özet halinde Urduca'ya çevirilmiştir (Oriental College Magazine, XII/4, Lahore, Ağustos 1937, s. 3-19). Cihanârâ Begüm'ün Sirmur racası Budh Parkash'a gönderdiği Farsça mektuplar H. A. Rose tarafından neşredilmiştir ("Persian Letters from Jahān Ârā Daughter of Shāh Jahān... to Raja Budh Parkash", JASB, Calcutta 1911, s. 449-478).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhamîd Lâhûrî, Pâdişâhnâme, Kalküta 1867, I, 178; Müstaid Han, Meʾâsir-i ʿÂlemgîrî, Kalküta 1871, s. 213; C. Stephan, The Archeology and Monumental Remains of Delhi, Calcutta 1876, s. 108-109; N. Manucci, Storia do Mogor (trc. W. Irwine), London 1907, I, 217; Muhammed Sâlih Kanboh, ʿAmel-i Sâlih, Kalküta 1912, I, 80; Mahbûb er-Rahman, Cihânʾârâʾ, Aligarh 1918; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 125; Storey, Persian Literature, I, 999-1001; R. Misra, Women in Mughal India (1526-1748 A.D.), Delhi 1965, s. 61-70; J. Allan v.dğr., The Cambridge Shorter History of India, New Delhi 1969, s. 405-406, 411; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971, s. 165, 189, 200-201, 222; Kabir Kavsar – Inamul Kabir, Biographical Dictionary of Prominent Muslim Ladies, New Delhi 1982, s. 138-140; H. A. Rose, "Persian Letters from Jahān Ârā, Daughter of Shāh Jahan, King of Delhi, to Raja Budh Parkash of Sirmur", JASB (New Serie), VII (1911), s. 449-458; R. C. Temple, "Shah-jahan and Jahanara", Indian Antiquary, XLIV, New Delhi 1915, s. 111-112;

G. Yazdani, “Jahanara”, JPHS, II (1913-14), s. 152-169; H. Beveridge, “Cihân-ârâ Begim”, İA, III, 171; A. S. Bazmee Ansari, “Djahānārā Begam”, EI² (İng.), II, 378-379; a.mlf., “Cihânârâ Begüm”, UDMİ, II, 545-546; DMF, I/2, s. 778.

Enver Konukçu

CİHANDAR ŞAH

جهاندار شاه

Ebü'l-Feth Muizzüddîn Muhammed b. Bahâdır Şâh (ö. 1125/1713)

Bâbürlü hükümdarı (1712-1713).

Evrengzîb'in torunu ve I. Bahadır Şah'ın büyük oğlu olup 1661'de doğdu. Şehzadeliği sırasında ülkenin kuzeybatısındaki Mültan eyaleti valisiydi. Babasının 28 Şubat 1712'de ölümünden sonra çıkan taht kavgasında, Evrengzîb devrinin meşhur simalarından biri olan vekîl-i mutlak Esed Han'ın oğlu Zülfikar Han, önce tahtın en güçlü adayı Azîmüşşân'ın hükümdar olmasını önlemek için Cihandar Şah, Cihan Şah ve Refîuşşân arasında ittifak kurdu ve ülkeyi üç kardeş arasında taksim etti. Kendisi de hepsinin vezirliğini üstlendi. Ardından da Azîmüşşân'ı ve diğer iki kardeşi bertaraf edip Cihandar Şah'ın Bâbürlü tahtına çıkmasını sağladı. Cihandar Şah'ın tahta cülûsu 30 Mart 1712'de Lahor'da törenlerle kutlandı. Yeni hükümdar destek ve yardımlarını gördüğü Zülfikar Han'ı vezirlik makamına getirdi.

Kaynakların bildirdiğine göre zevk ve eğlenceye düşkün bir hükümdar olan Cihandar Şah, kısa süre sonra Lâl Künver adlı bir rakkasenin etkisi altına girdi. Güçlükle toplanabilen devlet hazinesi savurgan bir şekilde harcanmaya başlandı. Vezir Zülfikar'ın hükümdar nezdindeki çabaları da bir sonuç vermeyince asker maaşını alamaz hale geldi.

Bunun üzerine Azîmüşşân'ın oğlu Ferruhsiyer amcası Cihandar Şah'a karşı harekete geçti. Daha önce Bengal valiliği yapan Ferruhsiyer tahtta hak iddia ederek az sayıdaki taraftarı ile Bengal'den Patna'ya geldi. Cihandar Şah'tan korkan kumandan ve valiler Ferruhsiyer'e katılmadılar. 22 Haziran 1712'de Lahor'dan Delhi'ye gelen Cihandar Şah yolda iken Ferruhsiyer'in hareketini ve Patna'ya ulaştığını öğrendi. Büyük oğlu İzzeddin'i Hâce Hüseyin Han ve Lutfullah Han Sâdık ile birlikte Agra'ya gönderip gelişmeleri takip etmesini istedi. Fakat Cihandar Şah'ın ülkeyi idare

edebilecek kabiliyete sahip olmadığını gören Ahmed Han (Gāziddin Han Gālib Ceng), Raca Sidhist, Hâce Âsım (Eşref Han), Mîr Müşrif ve Zeynüddin Han gibi bazı nüfuzlu şahıslarla Bâre Seyyidleri Ferruhsiyer'e yardımcı olacaklarını söylediler. Ayrıca Allahâbâd ve Bihâr süvarilerinin de desteğini sağlayan Ferruhsiyer, Patna'da Bâbürlü tahtının meşrû hükümdarı olduğunu ilân etti (29 Safer 1124/7 Nisan 1712), adına hutbe okutup para kestirdi.

Patna'daki olaylardan Delhi'de haberdar olan Cihandar Şah, Ferruhsiyer'in derhal bertaraf edilmesini emretti ve Delhi kuvvetlerinin başına oğlu İzzeddin'i getirdi. Ancak İzzeddin Ferruhsiyer karşısında mağlûp oldu ve 28 Kasım 1712'de Agra'ya kaçtı. İzzeddin'in kaçışı Delhi'de büyük bir panik yarattı. Ancak kısa sürede yeni bir ordu hazırlandı ve Cihandar Şah 9 Aralık 1712'de veziri Zülfikar Han'la birlikte Delhi'den Agra'ya hareket etti. 11 Ocak 1713'te meydana gelen Sâmûgarh Savaşı'nda mağlûp olan Cihandar Şah Delhi'ye kaçarak Esed Han'a sığındı. 15 Ocak 1713'te Esed Han ile oğlu Zülfikar Han Ferruhsiyer'e yaranmak için onu hapsettiler. Cihandar Şah Ferruhsiyer tarafından babası ve kumandanlarının ölümünden sorumlu tutularak maiyetiyle birlikte idam edildi (16 Muharrrem 1125/12 Şubat 1713). İki gün sonra ona ihanet eden Zülfikar Han da öldürüldü. Kurtulabilen tek kişi olan Cihandar Şah'ın oğlu Azîzüddin, 1745'te Ahmed Şah Bahadır'dan sonra II. Âlemgîr unvanıyla Bâbürlü tahtına çıktı.

Ülkede kısa sürede sükûneti sağlayan Ferruhsiyer, kendisine saltanat mücadelesinde

yardımcı olanları yüksek memuriyetlere getirdi. Bâre Seyyidleri de sarayda büyük bir nüfuz ve itibara sahip oldular.

BİBLİYOGRAFYA

Hâfî Han, Müntehabü'l-Lübâb, Bibliotheca Indica, II, 697; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 344-352; Ahmed Mahmûd es-Sâdâtî, Târîhu'l-müslimîn fî şibhi'l-kārreti'l-Hindiyye ve hadâretihim, Kahire 1957, II, 205-

206; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 645; J. Allan v.dğr., The Cambridge Shorter History of India, New Delhi 1969, s. 453-455, 473; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India, New York 1969, s. 255-256; CHIn., IX, 1-11; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 260; Abdülmün‘im en-Nemr, Târîhu’l-İslâm fi’l-Hind, Beyrut 1401/1981, s. 377-379; T. G. P. Spear, “Bahādur Shāh I”, EI^{2} (İng.), I, 913-914; P. Hardy, “Djahāndar Shāh”, a.e., II, 379.

Enver Konukçu

CİHANGİR

Ebü'l-Muzaffer Nûreddîn Muhammed Cihângîr b. Ekber (ö. 1037/1627)

Bâbürlü hükümdarı (1605-1627).

30 Ağustos 1569'da Agra'nın güneybatısındaki Fetihpûr'da (Sikri) doğdu. Babası Bâbür'ün torunu Celâleddin Ekber Şah, annesi Racpût reisi Raca Bihârâ Mel Kaçhulâhi'nin kızı olup daha sonra Meryem ez-Zamânî diye meşhur olmuştur. Ekber Şah, oğluna çok sevdiği Şeyh Selîm b. Bahâeddîn-i Çiştî'nin adını koydu. Ancak Şehzade Selim sarayda Şeyhû Baba adıyla çağrılırdı. Tüzük-i Cihângîrî adlı eserinde Selim adını, meşhur Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'in adıyla karıştırılabilir endişesiyle kullanmadığını, hükümdarlara lâyık bir isim olduğu için Cihangir adını tercih ettiğini, tahta çıktığı sırada güneş doğduğu için de Nûreddin unvanını aldığını söyler. Cihangir, Ekber Şah'ın ölümünden sonra 21 Ekim 1605'te Agra'da Bâbürlü tahtına oturdu ve adına hutbe okutarak para bastırdı.

Tahta çıktıktan sonra yayımladığı on iki emri ihtiva eden bir fermanla damga resmi ve liman vergisi gibi her çeşit vergiyi kaldırdı. Eşkıya ve hırsızlara karşı yol emniyetinin sağlanmasını, tüccarların rahatça seyahat edebilmeleri için yol boyunca hanlar ve mescidler yapılmasını istedi. İçki yapım ve satımını, rızaları olmadan halktan vergi alınmasını, pazar ve perşembe günleri hayvan kesilmesini yasakladı ve genel af ilân etti. Babasının politikasını takip ederek Racpûtlar'la ittifakını sürdürdü. İdarede müslümanları istihdam etti. Onun devrinde sadece üç Hindû vali eyalet valiliklerinde bulunmuştur.

Cihangir hükümdar olduktan kısa bir süre sonra kendisine isyan eden büyük oğlu Hüsrev ile uğraşmak zorunda kaldı. Hüsrev babası karşısında tutunamayarak 6 Nisan 1606'da Pencap'a sığındı ve müslümanların rakibi olan Sihler'den yardım istedi. Guru Taran Arcun bu âsi şehzadeyi destekledi ve Lahor Valisi Dilâver Han'a karşı savaşmak üzere asker verdi. Cihangir Pencap'ta Bâbürlü nüfuzunun zayıflamasını önlemek için yardımcı kuvvet göndererek isyanı bastırdı. Hüsrev Bhairoval'da mağlûp

oldu ve esir alındı. Cihangir oğlunun gözlerine mil çektirdikten sonra onu Burhânpûr'a sürgün etti. Hüsrev 1622 yılında orada öldü.

Cihangir'i meşgul eden meselelerin biri de Melik Anber'in isyanıdır. Habeş asıllı olan Melik Anber Nizamşâhîler'in sarayında meliklik rütbesine kadar yükselmişti. Anber, Dekken'de dağlık arazide yaşayan Maratalar'la anlaşıp Cihangir'e isyan etti. Bunun üzerine Cihangir'in oğlu Hürrem Melik Anber'e karşı başarılı bir sefer düzenleyerek Bâbürlüler'in kaybettikleri toprakları geri aldı (1608). Bu sebeple babası ona Şah Cihan unvanını verdi. Melik Anber uzun süre Bâbürlüler'i meşgul etmişse de sadece Dekken taraflarında tutunabilmiştir. Öte yandan Kandehar'ın İranlılar tarafından kuşatılıp ele geçirilmesi de Cihangir için tehlike arzetmiştir.

Cihangir 1611'de Gıyâseddin et-Tahrânî'nin kızı Mihrünnisâ ile evlendi, ona Nur Mahal veya Nurcihan Begüm lakabını verdi ve onu da ülkenin idaresinde söz sahibi yaptı. Bundan bir yıl sonra da Bengal'de ardarda çıkan isyanlarla uğraşmak zorunda kaldı. Şücâüddevle adlı bir kumandanı Bengal ayaklanmasını bastırmakla görevlendirdi. Bâbürlüler isyanın elebaşılarından Osman'ı mağlûp ettikten sonra merkezleri Dakka'yı ele geçirdiler. Daha sonra bu şehre Cihangirnagar adı verildi.

Cihangir dış münasebetlerde de başarılı bir siyaset takip etmiştir. Safevî-Bâbürlü sınırı üzerinde bulunan Kandehar'ın 11 Haziran 1622'de I. Abbas tarafından ele geçirilmesi üzerine karşılıklı olarak elçiler gönderilip bu mesele halledildiği gibi iki devlet arasında dostluk temelleri atıldı. Bu arada Safevîler'in büyük rakibi olan Şeybânîler de Bâbürlüler'e yanaşarak Agra Sarayı'na çeşitli hediyelerle elçi gönderdiler ve iyi münasebetler kurdular. Öte yandan Hint deniz ticaretini ele geçirmek ve bulundukları yerleri muhafaza etmek isteyen Portekizlilerle rekabete giren İngilizler, İngiltere'de kurdukları Doğu Hint Şirketi (East Indian Company) vasıtasıyla Hindistan kıyılarında koloniler meydana getirdiler. Şirket Cihangir ile temasa geçerek Portekizliler gibi ticarî haklar istedi. W. Hawkins, W. Finch, Jhon Jordain, N. Withington, Th. Coryat, Sir Thomas Roe ve Terry Edward gibi seyyahlar Cihangir zamanında Hindistan'a gelerek Bâbürlü ülkesini Batı'ya tanıttılar. Sûrat, Ahmedâbâd, Lahor, Ecmir, Agra, Delhi ve Burhânpûr, yabancı tüccarların emniyet içinde mal alıp sattıkları birer ticaret merkezi haline geldi.

Cihangir 1626'da isyan eden Mehâbet Han'ın üzerine yürüdü. Ancak Kâbil yolunda esir alındı. Karısı Nur Cihan sayesinde esaretten kurtuldu. Bu arada oğlu Şah Cihan'ın kendisine karşı Mehâbet Han'la işbirliği yapması üzerine 1627'de Keşmir'e gitti. Burada rahatsızlandı ve şiddetli astım nöbetleri sonunda vücudu zayıf düştü. Doktorların tavsiyesi üzerine Lahor'a geri dönerken Râcevrî Bhimbar yolunda vefat etti (27 Safer 1037/7 Kasım 1627). Naaşı Lahor'da Râvî nehri kıyısındaki Şah Dara'da toprağa verildi. XVII. yüzyıl Bâbürlü sanatının şaheserleri arasında yer alan türbesi 1637'de tamamlanmıştır. Yirmi iki yıllık hükümdarlığı döneminde çıkan Marata, Sih, Afgan, Bengal ve şehzade isyanlarını ustalıkla bastırmıştır. Onun tek zaafı, önceleri eşi Nur Cihan'ın tesiri altında kalmasıdır. Cihangir zamanında Hindistan'ın birçok yeri mimarî eserlerle süslenmiştir. Agra, Lahor, Şeyhapura ve Keşmir'de bunun en güzel örneklerini görmek mümkündür. Keşmir'de Dal gölündeki Şâlâmâr Bağ bahçe mimarisinin güzel

bir numunesidir. Yine Agra-Delhi ve Lahor'u birleştiren ana yolda iki sıra halinde ağaç diktirilmesi o devir için orijinal bir teşebbüstü.

Cihangir âdil ve merhametli, aklıselim sahibi, inancı sağlam, hoşsohbet ve ulemâ dostu bir insandı. Sanat ve estetikten zevk alırdı. Özellikle resim sanatı onun döneminde altın çağını yaşamıştır. Cihangir büyük dedesi Bâbür gibi edip ve şair bir hükümdardı. Ayrıca Şeyh Muhammed Saîd el-Herevî ve Müftü Sadr-ı Cihân el-Pehânevî'den hadis okumuştur.

Cihangir, hâtıratını içine alan Tüzük-i Cihângîrî* adlı bir eser kaleme almıştır. Tüzük-i Cihângîrî M. Hâdî'nin yazdığı zeyille birlikte basılmıştır (Aligarh 1863-1864; Leknev 1914). Ayrıca çocuklarına nasihatlarını ihtiva eden bir Pendnâme'si vardır (yazma nüshaları için bk. Storey, I, 559). Eser M. D. Price tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1829; Calcutta 1904). Pendnâme'yi Elliot ve Dowson da kısmen tercüme etmişlerdir (Jackson, VI, 493-516).

Cihangir, Şeyh Muhammed b. Celâl el-Hüseynî el-Gucerâtî'ye Kur'ân-ı Kerîm'i Farsça'ya tercüme ettirmiştir. Mu'temed Han onun devriyle ilgili olarak İkbâlnâme-i Cihângîrî (Calcutta 1865; Leknev 1870; Allahâbâd

1931), İzzet Han da Me'âsir-i Cihângîrî (yazma nüshaları için bk. Storey, I, 563) adlı eserleri kaleme almışlardır. İkinci eser Elliot ve Dowson tarafından kısmen İngilizce'ye çevrilmiştir (History of India, VI, 439-445).

BİBLİYOGRAFYA

The Tūzuk-i Jahāngīrī or Memoirs of Jahangır (trc. Alexander Rogers), New Delhi 1978; Mu'temed Han, İkbalnâme-i Cihângirî (trc. Elliot-Dowson), Calcutta 1865, VI, 400-438; Syad Muhammad Latif, Lahore: Its History and Antiquities, Lahore 1892, s. 42-50; W. Hawkins, Early Travels in India, 1583-1614 (nşr. W. Foster), London 1921, s. 70-121; The Embassy of Sir Thomas Roe to India, 1615-1619 (nşr. William Foster), London 1926; Storey, Persian Literature, I, 556-564; B. Prasad, History of Jahangir, Allahâbâd 1930; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 166-192; Phanindranath Chakrabarty, Anglo-Mughal Commercial Relations, 1583-1717, Calcutta 1983, s. 44-99; J. Allan – T. W. Haig – H. H. Dodwel, The Cambridge Shorter History of India, Delhi 1969, s. 379-398; Rızâü'l-İslâm, Indo-Persian Relations, Lahor 1970, s. 68-96; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971, s. 131-179; M. P. Srivastava, Society and Culture in Medieval India [1206-1707], Allahâbâd, ts. (Chugh Publications), s. 199-200; a.mlf., Policies of the Great Mughals, Allahâbâd, ts. (Chugh Publications), s. 68-80; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 122-123; Abdülmün'im en-Nemr, Târîhu'l-İslâm fi'l-Hind, Beyrut 1401/1981, s. 298-316; P. S. Bedi, The Mughal Nobility Under Akbar, Jalandhar 1985, s. 28, 52, 90, 100, 125-128; History of India, IV, 61-87; V, 294-319; VI, 272-274, 439-445, 493-516; IX, 306-313; M. Yasin, "Jahangir and Nur Jahan", Indian Historical Quarterly, XIV, Delhi 1938, s. 817-821; A. C. Banerjee, "Jahangir's Relation with the Sikhs", a.e., XXI (1945), s. 135-136; Ellison B. Findly, "Jahāngīr's Vow of Non-Violence", JAOS, CVII/2 (1987), s. 245-256; H. Beveridge, "Cihangir", İA, III, 172-173; A. S. Bazmee Ansari, "Djahāngīr", EI² (İng.), II, 379-381.

Enver Konukçu

CİHANGİR CAMİİ

İstanbul'un Beyoğlu yakasında bir semte adını veren cami.

Fındıklı Yokuşu'nun kuzeyindeki Pürtelâş mahallesinde olup adını verdiği semtte Marmara'ya ve Boğaziçi'ne hâkim bir tepede yer alır. Caminin adı, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Hürrem Sultan'dan doğan ve yirmi iki yaşında ölerek (960/1553) Şehzade Mehmed ile birlikte Şehzade Camii'ndeki türbeye gömülen oğlu Cihangir'den gelmektedir. Mimar Sinan'a yaptırılan ilk cami 967'de (1559-60) tamamlanmıştır. Vakfiyesine göre yanında bir de sıbyan mektebi bulunuyordu. Evliya Çelebi'den bu yapının kare planlı, tek kubbeli ve tek minareli olduğu öğrenilmektedir. Cami, tarihi içinde beş yangın geçirmiş ve her seferinde yenilenmiştir.

1307'de (1890) II. Abdülhamid tarafından yeniden yaptırılan bugünkü cami de genel hatları ile tek kubbeli ve kare planlıdır. Üç bölümlü son cemaat yerinin iki köşesinde iki minaresi vardır. Mimar Sinan'ın Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii'nde başlattığı bir mimari tasarım ve strüktür, XIX. yüzyılın sonlarında bu yapıda yeniden uygulanmıştır. Bu tasarımda kubbe dört köşeye oturtulmuş olduğundan duvarlar taşıyıcı özelliklerini kısmen kaybetmiş, böylece çok sayıda pencere açılabilmiş ve özellikle üst kısımlarda yelpaze biçimi yayılan pencere düzeni gerçekleştirilebilmiştir. Bugünkü yapının mimarının kim olduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Son yıllarda yazılmış bir kitapta Sarkis Balyan adı verilmekteyse de (Sezgin, s. 204) 1295 (1878) yılında devlet başmimarı unvanını alan Sarkis'in ve mensubu olduğu mimar ailesinin eserlerini içeren listelerde Cihangir Camii adına rastlanmaması bu bilginin ihtiyatla karşılanmasını gerektirmektedir (bk. Tuğlacı, s. 241).

Cihangir Camii gerek planlanması gerekse süslemeleriyle gayet ölçülü bir eserdir. İçerideki kalem işleri büyük ölçüde devrinin özelliklerini korumaktadır. Buna ek olarak 1285-1307 (1868-1890) yılları arasında Mustafa İzzet, Hâfız Ahmed Sünbülî, Sâmi, Râkım, Hasan Rızâ, Sabri, Şefik, Muhammed Fehmi, Muhammed Nazif, Nazif, Ârif, Mehmed Tâhir, Seyyid Ali, Alâeddin, Hasenî, Cerî, Mısrîzâde Ali Rızâ Üsküdârî, Şevki

gibi hattatlar tarafından yazılmış otuz dokuz levha cami iç mekânına ayrı bir özellik katmaktadır.

Evliya Çelebi ile diğer kaynaklarda sözü edilen ve 1281'de (1864-65) yandığı

bilinen avlunun köşesindeki zâviye-tekkenin bânisi ve ilk şeyhi, Halvetiyye tarikatının Cihangîriyye şubesinin kurucusu Hasan Burhâneddin Cihangirî'dir (ö. 1074/1663-64).

Caminin çevresinde 1048 (1638-39) tarihli bir çeşme, 1120 (1708) tarihli bir sarnıçla musluklar, hazîresindeki 1312'de (1894-95) açtırılan ve 1318'de (1900-1901) Gazi Osman Paşa tarafından bir tulumba monte ettirilen kuyu ile şadırvan ve günümüzde beton olarak yenilenmiş Hasan Burhâneddin Cihangirî türbesi dikkati çeker. Hazîre ve türbede en eskisi 997 (1588-89), en yenisi 1923 tarihli yirmi sekiz adet önemli kabir ve mezar taşı tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 72-73; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 152; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, II, 238-239; Ahmet Refik (Altınay), X. Hicrî Asırda İstanbul, İstanbul 1935, s. 38; Cengiz Orhonlu, Tophane, Cihangir, Salıpazarı, Kabataş, Ayazağa Semtlerinin Tarihi (lisans tezi, 1951), İÜ Ed.Fak. Ktp., s. 35; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi (XVIII. Asırda İstanbul) (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1952, s. 43; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri I", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I; a.mlf., Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 1976, s. 15-17; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 371; Sedad Hakkı Eldem, Istanbul Anıları: Reminiscences of Istanbul, İstanbul 1979, s. XII-XIII; Haluk Sezgin, Türk ve İslâm Ülkeleri Mimarilerine Toplu Bakış, İstanbul 1979, s. 204; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında

Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 241; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 465; A. Mehmet Avunduk, Cihangir Camii ve Çevresinin Değerlendirilmesi (lisans tezi, 1986), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 57, 269.

Ara Altun

CİHANGİR MİRZA

1444-1457 yılları arasında hüküm süren Akkoyunlu beyi.

(bk. AKKOYUNLULAR)

CİHANGİR TEKKESİ

İstanbul Cihangir'de XVII. yüzyıla ait tekke.

Cihangir'de aynı adla anılan cami ile bir bütün teşkil eden tekkenin bânisi, Halvetiyye tarikatının Cihangîriyye şubesinin kurucusu Şeyh Hasan Burhâneddin Cihangirî'dir (ö. 1074/1663). Adı geçen tarikatın âsitanesi olan tekke günümüze ulaşmamıştır. Tekkenin etrafında camiye ait hünkâr mahfiliyle bir sıbyan mektebinin bulunduğu bilinmektedir.

Birkaç defa yanan Cihangir Camii'nin II. Abdülhamid tarafından yaptırılan onarımında son cemaat yerinin kapısı üzerine konulan 1307 (1890) tarihli kitâbe ile mihrabın sağındaki duvarda asılı, Mısrîzâde Ali Rızâ Üsküdârî'ye ait, 1311 (1893-94) yılında siyah muşamba üzerine altın yaldızla yazılmış ta'lik levhada oldukça ayrıntılı şekilde gösterilen şeyhler silsilesinde Hasan Burhâneddin Efendi'nin posta oturuş tarihi 1020 (1611) olarak verildiğine göre tekkenin inşası bu tarihte tamamlanmış olmalıdır. Meşihatı son dönemde Halvetiyye'nin Sünbüliyye şubesine geçen tekkenin evkaf defterinden, tekkelerin kapatıldığı 1925 yılındaki son şeyhinin Hâfız İhsan Efendi adlı bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Caminin hazîresinde, Âdile Sultan'ın dergâha hayrat olarak yaptırdığı 1312 (1894-95) tarihli su kuyusu ile Gazi Osman Paşa'nın 1318 (1900-1901) yılında dergâha vakfettiği şadırvan ve demir tulumba halen durmaktadır. Hazîrede bulunan, caminin bazı imamlarına ait mezar taşlarında geçen "bu hankāh-ı şerîfin imamı" ifadesinden, Cihangir Camii'nde imâmetle meşihatin birleştirilmediği sonucu çıkarılabilir.

Hasan Burhâneddin Cihangirî'nin, 1951 yılına kadar ahşap bir yapı iken bu tarihten sonra yıkılarak betondan yeniden yaptırılan türbesi (Orhonlu, s. 35) dört tarafta birer pencereli ve sakıflı bir binadır. Halen çok bakımlı ve temiz tutulan türbenin duvarında Derviş İsmet'in hattı ile, "Yâ Hazret-i Pîr-i Sânî Hasan Burhâneddin Cihangîrî-i Halvetî kaddesallahü sırrahü'l-âlî 1310" levhası asılıdır. Hasan Burhâneddin Efendi ile halifesi ve damadı Fethullah Efendi'nin tahta zemin üzerine oturtulmuş sandukaları yeşil boyalı ahşap

parmaklıkla çevrilmiştir. Bu sandukaların önünde ayrıca yeşil boyalı mezar taşları da yer almaktadır. Her ikisinin başında büyük birer Halvetî tacı vardır. Beton kaide üzerine oturtulmuş serpuşlu diğer üç sandukanın sanduka önü levhaları yoktur.

1281'de (1864-65) yandığı bilinen zâviyenin içinde müstakil bir tevhidhânenin varlığını gösteren daha açık bir belge bulunmadıkça zikrin başından beri Cihangir Camii'nin içinde icra edildiğini ileri sürmek de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 3, 6, 11, 48; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 442; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 72-73; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 9; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 347-349; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 107-108; Osman Nuri Ergin, 1218-19 (1803-1804) Tarihli Yazmalar, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 1825; İbnülemîn Mahmud Kemâl (İnal) Yazmaları, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, vr. 17ª, nr. 89; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 53-56; Cengiz Orhonlu, Tophane, Cihangir, Salıpazarı, Kabataş, Ayazağa Semtlerinin Tarihi (lisans tezi, 1951), İÜ Ed.Fak. Ktp., s. 35; A. Mehmet Avunduk, Cihangir Camii ve Çevresinin Değerlendirilmesi (lisans tezi, 1986), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; A. Bilgin Turnalı – Esin Yücel, "İstanbul'daki Bazı Tekkelerin Yerlerine Dair Bir Araştırma", VD, XVIII (1984), s. 141-142.

A. Bilgin Turnalı

CİHANGÎRİYYE

الجهانگيريّة

Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının Hasan Burhâneddin Cihangirî’ye (ö. 1074/1663-64) nisbet edilen bir şubesi.

(bk. HASAN BURHÂNEDDİN CİHANGİRÎ)

CİHANNÜMÂ

جهان نما

Sivil mimaride, özellikle eski ahşap İstanbul evlerinde çoğunlukla çatı arasına yerleştirilmiş, manzaraya hâkim, cephesi veya etrafı camekânla çevrili bir nevi balkonlu oda veya taraça.

(bk. EV)

CİHANNÜMÂ

جهان نما

Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) coğrafyaya dair meşhur eseri.

Osmanlı ülkelerinin ilk sistematik coğrafya kitabı olma özelliği taşıyan Cihannümâ, değişik ilim sahalarına ilgi duymuş olan Kâtib Çelebi'nin en önemli eserleri arasında yer alır. 1055 (1645) Girit seferi dolayısıyla haritalara ve coğrafya kitaplarına merak salan Kâtib Çelebi eserinin giriş kısmında, coğrafyanın insana oturduğu yerde dünyayı gezen seyyahlar gibi âlemi dolaşıp görme imkânı verdiğini, bu eserlerin okunmasıyla ömürleri boyunca seyahat edenlerden daha çok bilgi sahibi olunacağını söyleyerek coğrafyanın faydalarını belirtir. Daha sonra Cihannümâ'yı telif sebebini Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış coğrafya kitaplarının yetersiz olması, buna karşılık Batı'da bu ilme büyük önem verilmesi şeklinde açıklar. Bu gaye ile coğrafya alanında çeşitli kitaplardan faydalanarak İslâm coğrafyacılarının eksiklerini telâfi etmeyi ve coğrafya ilminin kendi zamanındaki durumunu ortaya koymayı düşünür. Kâtib Çelebi ayrıca Cihannümâ'nın iki bölümden meydana gelen bir eser olduğunu, birinci bölümün sadece denizler, nehirler ve adalardan, ikinci bölümün karalardan, alfabe sırasıyla şehirlerden, hicrî VII. (XIII.) yüzyıldan sonra keşfedilen ülkelerden bahsettiğini de ifade eder.

Bugüne ulaşan çeşitli nüshalarından anlaşıldığına göre Cihannümâ, kaynak niteliğindeki malzemesi ve planları itibariyle değişik tarihlerde iki defa kaleme alınmış, ancak her ikisi de tamamlanmadan bırakılmıştır. Büyük ölçüde bir kozmografya kitabı şeklinde Ortaçağ'ın klasik Arap eserleri model alınarak planlanan ve 1648'de hazırlanmaya başlanan ilk telif, bir kısım Avrupa ülkeleri hakkında kaynak bulunamadığı gerekçesiyle bitirilememiştir. Eserin bu ilk telifinde eski filozofların "anâsır-ı erbaa" (hava, ateş, su ve toprak) tertibi esas alınmış ve bu bölümlerde bütün coğrafya bilgilerinin ortaya konulması planlanmıştı. Ancak müellif sadece sulardan bahseden üçüncü bölümü tam olarak yazabilmiş, burada Ortaçağ coğrafyacılarınca da bilinen deniz, nehir ve gölleri anlatmıştır. Dördüncü

bölüm yeryüzüne ayrılmıştır. Ülkelerin ve şehirlerin ele alınacağı belirtilen bu bölümde sadece girişle dünyanın ölçüsü, Batlamyus'un "yedi iklim"i ile Ortaçağ coğrafyacılarının "yirmi altı iklim"i (ekalîm-i örfiyye) ve "memleket" tasvirlerinin bir kısmı yer almaktadır. Bunların arasında müslüman İspanya (Endülüs), Kuzey Afrika (Mağrib) ve Osmanlı ülkesi (İklîm-i Rûm) bulunmaktadır. İklîm-i Rûm bahsinde önce İstanbul, Edirne ve Bursa gibi üç Osmanlı başşehrinin tavsifi yapılmış, ardından Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki toprakları olan Rumeli, Bosna ve Macaristan konu edilmiştir. Müellifin hemen hemen kendinden önceki coğrafyacıları takip ederek toplamış olduğu malzemeyi içine alan bu bölüm eserin en önemli kısmıdır ve yaklaşık beşte dörtlük bir bölümünü meydana getirmektedir. Bu ilk telife ait yazmaların hepsinde son bahsedilen şehir Macaristan'daki Hatvan'dır. Yazmaların bir kısmında, Atlas Minor müellifi G. Mercator'un (ö. 1598) projeksiyonunda yapılmış bir dünya haritasından başka denizleri, nehirlerin yataklarını ve sancakları gösteren 100 kadar küçük ayrıntılı harita da bulunmaktadır. Bunlar daha öncekiler gibi yuvarlak çizilmiş olup oldukça itinalı yapılanları vardır. Müellif özellikle burada faydalandığı Batı kaynaklarından da bazı bilgiler aktarmaya çalışmıştır.

İlk telif teşebbüsünü, Endülüs, Mağrib ve Rum'dan sonraki döndüncü iklimde konu edeceği Atlas Okyanusu adalarından İngiltere, "Hibrenya" ve İzlanda'yı kaynak ve bilgi yetersizliğinden dolayı yazamaması sebebiyle tamamlayamayan ve bu arada gördüğü A. Ortelius'un coğrafya kitabının tercümesini bekleyerek çalışmalarına ara veren Kâtib Çelebi, daha sonra Karaçelebizâde Mahmud Efendi'nin terekesinden Ortelius'un eseri yerine G. Mercator – J. Hondius'un Atlas Minor'unu (Arnheim 1611) elde edip bunu yeni tanıştığı Fransız mühtedisi Şeyh Mehmed İhlâsî'ye tercüme ettirmeye başladı (1654). Bu eserin tercümesi Alman memleketlerinden Bavyera'nın tasvirine gelince, Kâtib Çelebi çevirinin üçte ikilik kısmından bir an önce faydalanmak için 1654 Aralığı sonlarında Cihannümâ'yı yeni baştan yazmaya girişti. İkinci telifte müellif Atlas Minor'dan başka Doğu ve Batı kaynaklarından da onları değerlendirmek suretiyle büyük ölçüde faydalandı. Burada ismi verilen Batı kaynaklı eserlerin sayısı onu,

Doğu kaynaklı eserlerin sayısı ise 150'yi bulur. Aralarında Kitâb-ı Bahriyye, Târih-i Hind-i Garbî, Acâibü'l-Letâyif ve Kitâbü'l-Muhît gibi eserlerin de bulunduğu Doğu menşeli kaynakların fazlalığı dolayısıyla

Cihannümâ'nın bu telifi, XVII. yüzyıl ortalarına kadar İslâm coğrafya eserlerinin bibliyografyasını da vermektedir.

Cihannümâ'nın ikinci telifi ilkinden esaslı şekilde ayrı olduğu gibi doğrudan doğruya başka eserlere de bağlı değildir. Fizikî coğrafyaya ait oldukça ayrıntılı bir girişten ve Kristof Kolomb ile Macellan'ın ünlü keşif seyahatlerinin söz konusu edildiği genel bir bölümden sonra Kâtib Çelebi Batı kaynaklarını kullanarak eserine doğuda Japonya ve Asya'nın tasvirî coğrafyası ile başlamaktadır. Batı'ya ve İslâm dünyasına doğru ilerledikçe kitâbî kaynaklar dışında kendisi tarafından çeşitli yollarla toplanmış bilgiler ağırlık kazanmakta, Doğu ve Batı kaynakları ikinci plana düşmektedir. Müellif ele aldığı ülkelerin durumunu, idarî bölümlerini, saltanat şekillerini, siyasî yapılarını, halkın ahlâk ve âdetlerini, binalarını, su, hava, nehirler, dağlar ve bitkilerini, yetiştirilen ürünleri ayrıntılı şekilde anlatmıştır. İkinci telifte Cihannümâ'yı diğer Osmanlı coğrafya eserlerinden ayıran başlıca özellik, kıta tasnifine göre coğrafî bilgilerin düzenlendiği fasıllara yer verilmesidir. Burada dünyanın beş kıtası altıya bölünerek (Avrupa, Asya, Afrika, Amerika, Macellanika/Avustralya, Kutuplar), gerek Batı kaynakları gerekse İslâm coğrafyacılarının tasniflerinden farklı şekilde Japon adalarından başlanması esere sistematik bakımdan ayrı bir nitelik kazandırmıştır. Ancak Kâtib Çelebi'nin erken ölümü sebebiyle Cihannümâ'nın bu ikinci şekli de tamamlanamamıştır. Müellif eserin ikinci telifini Osmanlı Devleti sahasına kadar getirmiş ve ele aldığı son yer Van olmuştur.

Cihannümâ, İbrâhim Müteferrika'nın bastığı eserlerin on birincisi olarak 10 Muharrem 1145'te (3 Temmuz 1732) Müteferrika Matbaası'nda basılmıştır. Tam olmamakla birlikte çeşitli Batı dillerine çevrilmiş, ayrıca muhtasarları ve ilâveleri de yapılmıştır (bk. Babinger, s. 226 vd.).

İbrâhim Müteferrika, eseri ilki Asya'yı, ikincisi Avrupa'yı ve dünyanın geri kalan kısımlarını ihtiva etmek üzere iki cilt halinde neşretmeyi planladığı halde sadece Asya'yı anlatan bölümü yayımlayabilmiştir. Ayrıca "Tezyîlü't-tâbi'" adıyla yazdığı zeyilde neşre esas olarak doğrudan müellif nüshasını kullandığını açıklamıştır (Cihannümâ, s. 422). Kâtib Çelebi'nin derkenar*da verdiği bilgilerin bir kısmı basma nüshaya alınmadığı halde Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkı'nin verdiği aynı konuyla ilgili bilgiler

metin içine alınmıştır. Ayrıca 422. sayfadan itibaren eserin sonuna kadar mevcut bilgiler, Dımaşkı'nin Cihannümâ zeylinden bazan seçilerek ve kısaltılarak, fakat genel olarak bütünüyle yapılan nakillere dayanır. Müteferrika'nın esere ilâve ettiği kırk levha ve haritadan Azerbaycan ve Anadolu'ya ait olanlar Ebû Bekir ed-Dımaşkı'ye aittir. Diğerleri ise Avrupa haritalarına göre hazırlanmıştır. Bundan dolayı matbu Cihannümâ, Kâtib Çelebi'nin telif ettiği orijinal nüsha esas olmak üzere İbrâhim Müteferrika tarafından yapılan ilâveli bir neşirdir.

Coğrafya alanında Doğu anlaşıyından Batı anlayışına geçişte önemli bir yere sahip olan Cihannümâ'nın gerek aslı ve matbu nüshası, gerekse Batı dillerine çevirileri birçok Batılı seyyaha, özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısında coğrafî yerlerin tesbit ve tanınmasında önemli derecede yardımcı olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde aydın kitlenin görüş açısını da büyük ölçüde genişletmiş ve bu sahada başka eserlerin yazılmasına yol açmıştır. Bu sebeple eser, Batı ile geniş kültür birliğini hedefleyen çalışmaların bir sembolü olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, İstanbul 1145; a.mlf., Rumeli und Bosna (trc. J. von Hammer), Wien 1812, mütercimin önsözü; a.mlf., Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak, İstanbul 1306, s. 143; Babinger, GOW, s. 197 vd., 200, 226 vd.; a.mlf., "Ein Türkischer Stiftungsbrief des Nerkesi", MOG, I (1922), s. 151 vd.; F. Taeschner, "Die Vorlage von Hammer's 'Rumelia und Bosna"', a.e., II (1926), s. 308-310; a.mlf., "Zur Geschichte des Djihannuma", MSOS, XXIX (1926), s. 100-102; a.mlf., "Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Osmanen, Katib Çelebi's Cihannüma", Imago Mundi, I, Berlin 1936, s. 44 vd.; Brockelmann, GAL, II, 565; Suppl., II, 636; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 126 vd.; Orhan Şaik Gökyay, Kâtip Çelebi, Ankara 1957, s. 3-90; a.mlf., Kâtip Çelebi (Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler), Ankara 1982; Fikret Sarıcaoğlu, "Cihannümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dımeşki – İbrahim Müteferrika", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 121-142; Talât Mümtaz,

“Cihannümâ’nın İlâveli Nüshası”, Ülkü, XV/85, Ankara 1940, s. 226 vd.; sy. 86 (1940), s. 147 vd.; sy. 87 (1940), s. 428 vd.

Orhan Şaik Gökyay

CİHANOĞLU KÜLLİYESİ

Aydın'da XVIII. yüzyılın ortalarına ait bir külliye.

İl merkezinde bulunan ve cami, medrese, türbe-sebil ile bir çeşmeden oluşan külliye, 1170 (1756-57) yılında, Aydın-Koçarlı-Nazilli yöresinde yaşamış bir derebeyi sülâlesi olan Cihanoğulları'ndan Abdülaziz Efendi (ö. 1197/1782-83) tarafından kurulmuştur. Tasarımında klasik Osmanlı üslûbu hâkim bulunmakla birlikte cami ve şadırvandaki süslemeleriyle Osmanlı baroğunun en parlak örneklerinden biri olan ve bazı ayrıntılarında

da gotik üslûp etkileri taşıyan kendine has özelliklere sahip bir külliyedir. Yunan işgali sırasında büyük ölçüde tahribata uğrayan külliye 1950'lere kadar muattal kalmış, bu tarihten sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce onarılmış ve birtakım eklerle donatılan medrese bölümü Vakıflar Talebe Yurdu olarak hizmete sunulmuştur (1954).

Şadırvan avlusunun basık kemerli girişi, sivri bir kemerle güneye açılan çapraz tonozlu ve merdivenli bir eyvanın içine alınmıştır. Külliyenin merkezini oluşturan ve aynı zamanda medresenin dershanesi olarak kullanıldığı anlaşılan cami ile bunun kuzeyindeki şadırvan avlusunu üç taraftan kuşatan medrese hücreleri, zemini yükseltilmiş bir platforma oturtulmak ve cami ise tonozlu bir alt yapının üzerine yerleştirilmek suretiyle çevreye hâkim bir duruma getirilmiştir. Caminin, tuğladan örülmüş sivri kemerlerle dışa açılan pandantifli ve kasnaklı kubbelerin örttüğü üç birimli son cemaat yeri vardır. İçeriden tromplar, dışarıdan onikigen kasnakla donatılmış basık bir kubbenin örttüğü kare planlı harime sahip olan mâbed, yatay bir silme ile ikiye bölünmüş beden duvarlarının alt kesiminde yer alan geleneksel Osmanlı tertibine uygun iki sıra halindeki pencerelerle aydınlanır. Trompların üzerine isabet eden sekizgen prizma biçiminde ağırlık kuleleri ve harimle son cemaat yerinin sınırında yükselen minaresi ile yapı klasik Osmanlı mimarisinde tek kubbeli camilere uygulanagelen tasarım şemasını devam ettirmektedir. Caminin alt yapısını teşkil eden ve medreseye ait olması gereken birimlerin önünde, kesme taştan tıknaz pâyelere oturan sivri tuğla kemerlerin teşkil ettiği beşik

tonozlu bir revak bulunur. Basamaklarla ulaşılan son cemaat yerinde kubbe kasnakları testere dişi saçaklarla donatılmış olduğu gibi ortadaki kasnak da diğer ikisinden bir miktar yüksek tutulmuştur. Revak kemerlerinin de akantus yaprakları ve kıvrımlarla süslü barok başlıklara oturtulduğu göze çarpmaktadır.

Bâninin adını ve 1170 (1756-57) tarihini veren inşa kitâbesinin taçlandırdığı basık kemerli harim kapısının mermer söveleri, klasik Osmanlı süslemesindeki rûmîlerin barok zevke uygun bir şekilde değiştirilmesiyle oluşturulmuş motiflerle süslüdür. Harim duvarlarında, tuğla ile kaba yontulu taşın birlikte kullanıldığı Güneybatı Anadolu'ya has almaşık örgü türü görülür. Aslında sıvalı olan cephelerde, özellikle son cemaat yerinde barok üslûpta kalem işi süslemelerin bulunduğu bilinmektedir. Alt sırada yer alan bütün pencerelerle fevkanî mahfillere isabet eden üst pencerelerin dikdörtgen açıklıkları mermer sövelerle kuşatılmış ve sivri tahfif kemerleri ile donatılmıştır. Diğer tepe pencereleri ile beden duvarlarının üst kesimlerinde ve kubbe kasnağında bulunan pencereler yuvarlak kemerli olup buralarda yer alan alçı pencereler Yunan işgalinde tahrip edilmiştir. Kesme kireç taşı ile inşa edilmiş minare, alttaki kare, üstteki sekizgen kesitli olan sığ nişlerle hareketlendirilmiş iki bölümlü kaide üzerine oturur; pabuç kısmı kesik piramit biçiminde, gövde çokgen ve şerefe sade görünümlüdür.

Cihanoğlu Camii'nde görülen alçı süslemeler, mimari tasarımdan çok daha fazla dikkate değer niteliktedir. Kalıplama tekniğiyle yapıldıktan sonra kabartma oluşturacak şekilde yüzeylere tesbit edilmiş bulunan alçı tezyinat unsurları, Osmanlı baroğu mimari süslemenin en çarpıcı örnekleri olup İstanbul'daki çağdaşlarını dahi gölgede bırakacak bir üslûp olgunluğu, kompozisyon zenginliği ve işçilik kalitesi sergilemektedir. Kubbenin ve sivri kemerli tromplarının iç yüzeylerinde, tromplar arasına yerleştirilmiş sivri kemerli sığ nişlerde, bunların arasında kalan hafif içbükey üçgen yüzeylerde, kasnak pencerelerinin arasındaki duvar parçalarında, ayrıca mihrapta beyzî ve yuvarlak madalyonlarla "S" ve "C" şeklindeki kıvrımlardan oluşan yoğun ve hareketli bir süsleme uygulanmıştır. Bu arada trompların köşe dolguları ile mihrap yaşmağının alt kesiminde görülen ve geleneksel Osmanlı süslemesinin en belirgin unsurlarından olan mukarnas dizileri, barok ağırlıklı tezyinatla dikkat çekici tezat oluşturmaktadır. Bütün

bu kabartma alçı motiflerin boyalı olması süslemenin câzibesini bir kat daha arttırmaktadır. Alçı süsleme ile aynı üslûba sahip olduğu bilinen minber ise ortadan kalkmıştır.

Ahşap kubbe ile örtülü ongen prizma biçimindeki bir mermer hazne ile kubbe eteğinden hareket ederek on adet mermer sütunun taşıdığı sivri kemerlere

oturan bir ahşap saçaktan müteşekkil şadırvan, klasik ve barok üslûpları kaynaştıran ilginç bir tasarım ve süslemeye sahiptir. Şadırvanın ayrıntıları arasında özellikle yivli ve burmalı sütunlar, akantus yapraklı kaide ve başlıklar, yumurta ve damlalık frizleri, beyzî madalyonlarla, “S” ve “C” şeklindeki kıvrımların ve püsküllü perde motiflerinin görüldüğü ayna taşları yer almaktadır.

Medrese hücreleri, basık kemerli birer kapı ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere ile avluya açılan kâgir duvarlı, ahşap çatılı, ocaklarla donatılmış kare planlı birimlerdir. Doğu ve kuzey kanatları iki katlı olup 1950’den sonraki onarımda bir miktar tâdil edilmiş ve avluya bakan yönde camekânlı sofalarla donatılarak talebe yurduna dönüştürülmüştür. Eski fotoğraflarda, hücrelerin önlerinde kısa sütunlara ve köşeleri kıvrımlı başlıklara oturan, sivri kemerli, ahşap çatılı ve çift sıralı testere dişi saçakla son bulan bir revakın bulunduğu görülür.

Türbe-sebil, arsanın güney sınırında kübik gövdesi, ongen kasnağı ve on dilimli kubbesiyle caminin mihrap eksenine gelecek şekilde cadde üzerine yerleştirilmiştir. Bu çift fonksiyonlu yapı giriş cephesindeki değişik tasarımıyla dikkati çeker. İkiz sivri kemer biçiminde garip bir saçakla son bulan güney cephesinin ekseninde dikdörtgen açıklıklı giriş yer alır. Burası yanlardan birer pencere ile kuşatılmış ve iki yana açılmış perdelerle ortadaki bir madalyondan oluşan tezyinî bir levha ile taçlandırılmıştır. Yanlardaki açıklıklar, önlerindeki tezgâhlar ve içecek dağıtılmasına uygun madenî şebekelerle aynı zamanda birer sebil penceresi olarak tasarlanmışlardır. Türbe-sebile bitişik olan çeşme de dikdörtgen çerçevesi, sivri kemerli alınlığı, barok üslûpta birleşik kemerli ayna taşı ile karmaşık bir zevki yansıtır. Çeşmenin sülüs hatlı kitâbesinde Cihanzâde el-Hâc Abdülazîz adı ve 1197 (1782-83) tarihi okunmaktadır.

Cihanoğlu Külliyesi'nin en ilginç unsurlarından biri, çeşme ile şadırvan avlusunun girişi arasında doğu-batı doğrultusunda uzanan ve hangi amaçla inşa edildiği tam olarak anlaşılamayan sivri beşik tonozlu revaktır. Mimari ayrıntılarıyla olduğu kadar oranlarıyla da gotik üslûbun izlerini taşıyan bu revak, sırtını cami-medrese ikilisinin bulunduğu platformun istinat duvarına dayamakta, birer kemerle batı ve doğu yönlerine, üç kemerle de güneye açılmaktadır. Tıknaz pâyelerle istinat duvarındaki konsollara oturan ve kaval silme gruplarıyla donatılmış olan sivri kemerler, Haçlı seferlerinden sonra Doğu Akdeniz kıyılarında, Kıbrıs'ta, ayrıca Rodos ile Girit başta olmak üzere bazı Ege adalarında gelişme imkânı bulan ve XIV. yüzyılda Güneybatı Anadolu'da Beylikler dönemine ait bazı yapılarda da etkileri hissedilen gotik mimariye bağlanmaktadır. Pâyelerin kalın tutulmuş olması, ayrıca güney cephesinde kemerler arasına yerleştirilmiş duvar pâyeleriyle beşik tonozun içinde bunlara karşı gelen omurga kemerleri bu revakın, sonradan inşasından vazgeçilen veya zamanla ortadan kalkmış olan kâgir bir üst yapıyı taşımak amacıyla tasarlandığını düşündürmektedir. Taşrada âyanların XVIII. yüzyılda güçlerinin doruğuna eriştikleri ve imkânlar elverdiği nisbette Osmanlı hükümdarlarını taklit ettikleri hesaba katılacak olursa söz konusu üst yapının cami ile bağlantılı hünkâr kasrı türünde bir bölüm olduğu düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Asaf Gökbel – Hikmet Şölen, Aydın İli Tarihi, İstanbul 1936, s. 176-179; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 31-32; Turistik Cepheleriyle Aydın, İzmir 1958, s. 38-40; Leman Kısa, Aydın Tarihi ve Coğrafyası, Aydın 1960, s. 128-129; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 387-388; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 296-297, 322, 325, 333; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 678-686; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârîsi, İstanbul 1986, s. 394.

M. Baha Tanman

CİHANSÛZ, Alâeddin

(ö. 556/1161)

Gurlu hükümdarı (1149-1161)

Gurlu Sultanı İzzeddin Hüseyin'in yedi oğlundan biri olarak dünyaya geldi. Babasının ölümü üzerine yerine geçen oğlu Seyfeddin Sûrî, topraklarını kardeşleri arasında eşit şekilde bölüştürmüştü. Kendi hissesini beğenmeyen Kutbüddin Muhammed topraklarını kardeşlerinden Bahâeddin Sam'a terkederek Gazneli Sultanı Behram Şah'a katılıp ona hizmet etmeyi tercih etti. Kısa sürede kendisini sevdiren Kutbüddin yetenekleriyle dikkati çekiyordu. Bundan hoşlanmayan bazı kimseler Behram Şah'ı onun aleyhinde kışkırtınca bir süre sonra Kutbüddin zehirlenerek öldürüldü. Bu olaydan sonra Gurlular ve Gazneliler arasında bir düşmanlık başladı.

Kardeşinin bu şekilde öldürüldüğünü öğrenen Seyfeddin Sûrî intikam almak için Behram Şah'ın üzerine yürüdü ve Gazneliler'i mağlûp etti (1148). Behram Şah kaçarak canını kurtarabildi. Gazne'de kalan Seyfeddin Sûrî bir müddet sonra idaredeki hâkimiyetini sağlamlaştırıp halkın ve eşrafın güvenini kazandığına kani olunca maiyetini tekrar Fîrûzkûh'a gönderdi. Bu arada kendisini toplayan Behram Şah düzenlediği büyük bir ordu ile Gazne'ye doğru ilerlemeye başladı. Yapılan savaşta Seyfeddin ve veziri Seyyid Mecdüddin mağlûp edilerek öldürüldüler (1149).

Seyfeddin'den sonra tahta geçen Bahâeddin Sam ise intikam maksadıyla Behram Şah ile savaşmak için giderken yolda hastalanıp ölünce Gurlu tahtına Alâeddin Hüseyin geçti (1149). Büyük bir kararlılıkla yola çıkan Alâeddin Behram Şah ile arka arkaya üç defa savaştı ve her defasında onu mağlûp etti. Behram Şah ancak Pencap'a kaçarak canını kurtarabildi. İntikam hırsıyla gözü dönen Alâeddin Gazne'yi yağmalayarak yedi gün yaktı. Bütün mimari eserler, kütüphaneler, bahçeler tahrip edilirken binlerce insan öldürüldü (545/1150-51). Gazneliler'in diğer önemli bir merkezi olan Büst de aynı şekilde yağma ve tahrip edildi. Bu yüzden Alâeddin "Cihansûz" (dünyayı yakan) namı ile meşhur oldu.

Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî çıkan dumanlardan gökyüzünün karardığını, şehrin yağma, katliam ve soyguna mâruz kaldığını söyler. Bu sırada Sultan Mahmud, Mesud ve İbrâhim'in dışında diğer Gazneli sultanların türbeleri de yıkılarak hemen her şey ateşe verildi. Gazne eşrafı da öldürülerek kanları ile ıslanan toprak bir kale yapımında kullanıldı. Öldürülen kardeşlerinin intikamını bu şekilde aldığına kanaat getiren Cihansûz muhtemelen Gazneliler'le dost olan Selçuklular'dan çekindiği için Gazne'den ayrıldı. Yol boyunca uğradığı Gazneli şehirlerini de tahrip etti. Fîrûzkûh'a dönünce Gazneli ve Selçuklu sultanlarını taklit ederek "es-Sultânü'l-Muazzam" unvanını aldı. Daha önceki Gurlu hükümdarları emîr veya melik unvanını kullanıyorlardı. Bu sırada kendisine güveni o kadar artmıştı ki Selçuklu Sultanı Sencer'e de kafa tutarak eskiden beri verilmekte olan vergileri ödememeye başladı. Daha sonra Selçuklular üzerine sefere çıktı ve iki ordu Fîrûzkûh ile Herat arasında savaşa tutuştu (547/1152). Cihansûz mâğlup edilerek esir alındı. Fakat Horasan'da

hapiste bulunduğu kısa süre içerisinde zekâsı, nükteleri ve özellikle Sultan Sencer için yazdığı şiirleriyle kendisini affettirdi. Bir müddet Sultan Sencer'in sarayında ona hizmet ettikten sonra tekrar Fîrûzkûh'a dönmesine izin verildi.

Cihansûz'un esareti sırasında tahta yeğeni Melik Nâsırüddin Hüseyin oturmuştu. Cihansûz döndüğü zaman Gurlu sarayının ileri gelenleri Melik Nâsırüddin'i öldürerek tekrar Cihansûz'u tahta çıkardılar. Kısa sürede yerini sağlamlaştıran Cihansûz, bu sırada Sultan Sencer'in Oğuzlar'la yaptığı savaşı kaybetmesi üzerine Garcistan (Gorşistan) ve Yukarı Murgab vadisinde Bâmiyân, Zemindâver, Tohâristan ve Büst yöresinde bir fetih harekâtına başladı.

Gazneliler'e karşı girişilen vahşete ve katliama rağmen Cihansûz karakter olarak câni ruhlu değildi. Onun devrinde Gurlu sarayı belki de Orta Asya'nın en ileri kültür düzeyine erişmişti. Cihansûz zeki, hazırcevap ve nüktedan olup aynı zamanda şairdi. Ölümünden kısa bir süre önce İsmâilîliği kabul ettiği sanılmaktadır. Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî'ye göre Cihansûz bu sırada İsmâilî dâîlerini Fîrûzkûh'a davet ederek propaganda yapmalarını istemiştir. Fakat ölümünden sonra yerine geçen ve koyu bir

Sünnî olan oğlu Seyfeddin Hüseyin dâîleri öldürtmüş ve Karmatîler'i iyice baskı altına almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 164-167, 179, 271; Cûzcânî, Tabakat-ı Nâsırî, I, 341-350, ayrıca bk. İndeks; Fahr-i Müdebbir, Âdâbü'l-harb ve'ş-şecâʿa (nşr. Ahmed Suheyb Hânsârî), Tahran 1346; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî (nşr. Newal Kishore), Leknev 1281; C. E. Bosworth, The Later Ghaznavıds: Splandour and Decay, Edinburgh 1977; a.mlf., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", CHIr., V, 146, 149, 153, 160-162, 451; a.mlf., "Ghūrids", EI² (İng.), II, 1100-1101; Muhammed Habib, Shihabuddin of Ghur, Collected Works of Professor Muhammed Habib (ed. K. A. Nizami), New Delhi 1981; Ghulam Mustafa Khan, "A History of Bahram Shah", IC, XXIII/1-2 (1949), s. 62-91; P. Hardy, "Bahrām Shāh", EI² (İng.), I, 940.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

CİHÂRYÂR

جهاريار

Hz. Peygamber'den sonra halifelik görevini yürüten Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali için özellikle Sünnî müslümanlar tarafından kullanılan bir tabir.

(bk. HULEFÂ-yi RÂŞİDÎN)

CİHÂT

(bk. CİHET)

CİHÂZ

(bk. ÇEYİZ)

CİHÂZ-ı TARÎKAT

جهاز طريقت

Tekkelerde kullanılan asâ, taç, hırka, tesbih gibi eşyaya verilen genel ad.

(bk. TARİKAT)

CİHET

الجهة

Varlık niteliklerinden biri olarak kabul edilen ve Allah'a nisbeti açısından itikadî tartışmalara yol açan bir kavram.

Sözlükte "taraf, yön ve semt" mânasına gelen cihet, kelâm ve felsefede "bir hareketin doğrultusu, cisme ait boyutların son noktası; cismin dış yüzeyi" şeklinde tarif edilir. Mantıkta ise "zorunluluk veya zorunsuzluk, devamlılık veya devamsızlık açılarından konunun yükleme nisbet edilmesi" anlamında kullanılır. Bir varlığın duyular yoluyla belirlenmesinde cihet hakiki ve izâfî olmak üzere iki kısma ayrılır. Üst ve alt cihetler hakiki, sağ, sol, ön ve arka cihetler de izâfî veya gayri hakiki ciheti teşkil eder. Her cisim için sonsuz cihetlerin tasavvur edilebileceği belirtilmekle birlikte genellikle altı cihetin bulunduğu kabul edilir. Bu cihetler varlıklarda izâfî olup birine göre üst olan diğerine göre alt olabilir. Feleklerin belirlediği cihetler değişmediğinden bunlar hakiki cihet sayılmış, feleklerin üst noktası ile alt noktasının ötesinde bir üst ve alt cihet tasavvur edilmemiştir.

Cihet Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte aynı kökten türeyen ve "yön" mânasına gelen viche kelimesi (el-Bakara 2/148) yanında fevk (üst), taht (alt), emâm (ön), half (arka), yemîn (sağ) ve şimâl (sol) kelimeleri de geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, ilgili kelimeler). Aynı kelimeler hadislerde de kullanılmıştır.

Cihet kavramı, kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı hicrî II. asırdan itibaren Allah'ın yaratıklara benzetilmekten tenzihiyle ilgili tartışmalar sırasında gündeme gelmiş ve Allah-âlem münasebeti belirlenirken itikadî mezheplerin farklı görüşler ileri sürdüğü bir akaid problemi halini almıştır. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın her yerde ve her yönde bulunduğu görüşünü ortaya atmasına karşılık Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhafazakâr âlimler ashabın, Allah'ın zâtıyla âlemin dışında ve "fevkinde" olduğuna inandıklarını, dolayısıyla İslâm akîdesini bu inancın teşkil ettiğini savunmuşlardır (Zehebî, s. 101,

102, 130, 137, 145). Daha sonra bu inanç Selefiyye âlimlerince geliştirilerek Allah'a üst cihetinin nisbet edilebileceği görüşü kabul edilmiş ve bu husus Selefiyye'nin bütün kelâm ekollerinden ayrıldığı bir itikadî esas haline getirilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarından İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkıllânî bu noktada Selef âlimlerine uymuşlardır. Buna karşılık Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Mâtürîdîler'in tamamına yakını, Eş'ariyye, Mu'tezile ve müteahhir Şîa kelâmcıları Allah'a cihet nisbet edilemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir. İmam Mâtürîdî, üst cihette bulunmanın bir varlığın üstünlüğünü veya yüceliğini göstermeyeceğini belirterek Allah'ın göklerin üstünde olmadığını söyler ve bu mânaya gelebilecek nasları, hiçbir mahlûka benzemeyen Allah'ın zâtına yaraşır bir şekilde anlamak gerektiğini bildirir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 74-76). Mâtürîdî kelâmcılarından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de mekânda bulunmaktan münezzeh olan Allah'ın, tamamen mekânî kavramlar olan bütün cihetlerden tenzih edilmesi gerektiğini savunmuştur (Usûlü'd-dîn, s. 31).

Allah'ı cihetten tenzih eden kelâm âlimlerinin delillerini şöylece özetlemek mümkündür: Bir cihette bulunmak maddî varlıklara mahsus bir özelliktir. Allah madde üstü bir varlık olduğuna göre cihetten münezzehtir. Eğer O bir cihette bulunsaydı madde gibi sonlu, sınırlı, değişken, parçalara bölünebilen ve başkasına ihtiyaç duyan bir varlık olurdu. Zira cihet bir hareketin veya varlığın son sınırı olup sonluluk ve sınırlılığı zorunlu kılar. Bu sebeple Allah'ı herhangi bir cihet veya cihetlerle sınırlamak O'nun ulûhiyyetiyle bağdaşmaz. Ayrıca Allah'ın bir cihette bulunması, en azından âlemin o cihete denk gelen parçasının O'nunla birlikte kadîm olmasını gerektirir, halbuki

âlemin her parçası hâdistir. Aslında naslarda da Allah'a cihet kavramı nisbet edilmemiştir. Bazı âyet ve hadislerde O'na atfedilen ve ciheti andıran "fevk", "semâ", "istivâ", "ulüv" gibi kelimeler O'nun azamet, yücelik ve üstünlük niteliklerine sahip olduğunu anlatmak için zikredilmiştir. Şu halde Allah, herhangi bir cihette ve dolayısıyla bir mekânda bulunmayan, âlemin içinde veya dışında gösterilmesi mümkün olmayan madde ötesi bir varlıktır.

Kâinata nisbetle Allah'ın üst cihette bulunduğunu savunan Selefiyye âlimlerinin ileri sürdüğü deliller de şöylece özetlenebilir: Âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve O'nun zihnin dışında da fiilen mevcut olduğu

herkesçe kabul edilen bir husustur. Bu durumda Allah âlemi ya zâtında veya zâtının dışında ayrı olarak yaratmıştır. Zâtında yaratması imkânsızdır, çünkü bu Allah'ın yaratıklara hulûl edip onlarla birleşmesini ve dolayısıyla hâdis olmasını gerektirir. O halde âlemi zâtının dışında yaratmıştır. Ancak O zâtıyla âlemin içinde değil dışında ve üst cihetindedir. Aksi takdirde âlemin ne içinde ne dışında bulunmak gibi aklın ilkelerine aykırı bir sonuç doğacaktır. Bununla birlikte Allah'ın üst cihette olması, yaratıkların birbirine nisbetle bir cihette bulunması şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira O benzeri olmayan bir varlıktır. Zâtıyla âlemin içinde değil ötesinde, yaratılmış hiçbir varlığın bulunmadığı bir yönde olması anlamında üst cihettedir (İbn Teymiyye, II, 321-325, 646-648; Şerhu'l-Akīdeti't-Tahâviyye, s. 254-258). Bu aklî deliller yanında çeşitli naslarda da Allah'ın âlemi yarattıktan sonra arşa istivâ ettiği, meleklerin ve ruhun O'na yükseldiği, ölen müminlerin ruhlarının da gök katlarını geçerek O'na ulaştığı, Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesinde göklerin üstünde bulunan sidretü'l-müntehâ*yı aşarak O'nun huzuruna çıktığı bildirilerek yaratıcının âlemin içinde bulunmadığı ima edilmiş; cihet lafzı kullanılmamakla birlikte kâinatın üstünde olduğuna "fevk", "ulüv", "urûc", "suûd" vb. kelimelerle işaret edilmiştir. İnsanlar fıtrî olarak Allah'ı âlemin fevkinde düşündükleri için müminler daima kulluklarını bu şuur içinde yerine getirirler. Ayrıca Allah'a cihet nisbet etmeden âhirette müminler tarafından nasıl görüleceğini açıklamak mümkün değildir. Nitekim başta ashap, tâbiîn ve müctehid imamlar olmak üzere erken devir İslâm âlimlerinin ileri gelenleri bu inancı paylaşmışlar, aksi görüşleri şiddetle tenkit etmişlerdir (Zehebî, s. 102-107, 195; İbn Kayyim, s. 108). Kerrâmiyye, Müşebbihe, Mücessime gibi fırkalar da aralarında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte Allah'a cihet nisbet edilmesi gerektiğini savunmuşlar, fakat Selefiyye'den farklı olarak O'nun bir cihette oluşunu yaratıklarınkine benzetmişlerdir.

İslâm filozoflarından İbn Rüşd, erken devir âlimlerinin Allah'a cihet nisbet ettiklerini, Mu'tezile kelâmcılarının bunu reddetmesinden sonra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve diğer Eş'ariyye mensuplarının da Mu'tezile'ye uyduklarını ifade eder. Esasen ona göre naslar açısından Allah'ın âleme nisbetle üst cihette bulunduğunu söylemek zaruridir; aklî yönden bunda bir sakınca bulunmadığı gibi bu inanç insanların çoğunluğunu teşkil eden halk için de elverişlidir. Ancak İbn Rüşd, âlimlerin söz konusu naslar üzerinde yaptıkları tenzih yönündeki yorumları daha değerli bulmuştur (el-Keşf, s.

83-86).

Öyle görünüyor ki kelâm âlimleri, Allah'ı bütün yaratılmışlık niteliklerinden tenzih etmek amacıyla O'na cihet nisbet etmekten titizlikle kaçınmış, bu sebeple de ciheti andıran bazı nasları te'vile mecbur kalmışlardır. Bununla birlikte onlar Allah'ı sadece zihnî bir varlık olarak tasavvur etmemiş, O'nun fiilen de mevcut olduğunu kabul etmişlerdir. Cennette müminlerin Allah'ı görmelerini mümkün kılacak şartların ise dünya ile mukayese edilemeyeceğini söylemişlerdir. Naslardan hareket etmenin yanında bazı aklî deliller de kullanmayı amaçlayan Selefiyye ise bu çetin problemin çözümüne önemli bir katkıda bulunmuş değildir. Çünkü muhtevalarında cihet mânası bulunan nasların te'vile tâbi tutulmadan zâhirî mânada alınması kaçınılmaz bir şekilde teşbihe götürür. Nitekim kelâmcılar Selefiyye'nin konuyla ilgili görüşlerini naklederken onlardan Müşebbihe diye söz etmişlerdir (Fahreddin er-Râzî, s. 257). Selefiyye'nin, Allah'a yaratıklarınkine benzemeyecek şekilde cihet nisbet edilebileceği yolundaki görüşlerine gelince, bu ya kelâmcıların yorumuna benzeyen bir te'vildir veya cihet problemine açıklık getirmeyen bir açıklamadır. Sonuç olarak sadece zihnen değil fiilen de var olduğunda şüphe bulunmayan Allah'ın cihete ve mekâna nisbeti agnostik özelliğini koruyan problemlerden biridir denilebilir.

Allah hakkında cihet ispatı veya nefyi konusuyla ilgili olarak yazılan müstakil eserler de mevcuttur. Fahreddin er-Râzî'nin Esâsü't-takdîs (Kahire 1986), Zehebî'nin el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr (Medine 1968), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye (Beyrut 1984), Şehâbeddin b. Cehbel el-Halebî'nin Nefyü'l-cihe redden ʿalâ İbn Teymiyye (Sübkî, IX, 35-90) ve Ali b. Muhammed el-Mîlî'nin es-Süyûfü'l-meşrefiyye li-kaṭʿi aʿnâki'l-kāʾilîn bi'l-cihe ve'l-cismiyye (Îzâhu'l-meknûn, II, 37) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1278, 1520-1521; Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 16; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 68-69, 74-76; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 56-57; Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 21, 30, 31; Gazzâlî, el-İktisâd, Kahire 1966, s. 24-28; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 24; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, Beyrut 1982, s. 83-86; İbnü'l-Cevzî, Ahbârü's-sıfât, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1561, vr. 10b-16b; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-takdîs fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Kahire 1406/1986, s. 15-41, 68-70, 198-199, 257-258; Âmidî, el-Mübîn, s. 98; Beyzâvî, Tavâliʿu'l-envâr, İstanbul 1305, s. 326-328; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1406/1986, II, 321-325, 558, 646-648; Zehebî, el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr, Medine 1388/1968, s. 62, 83-84, 101-107, 120, 130, 137, 145, 168, 174, 185, 194-195; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 108, 109, 118, 180; Sübkî, Tabakāt, IX, 35-90; Şerhu'l-ʿAkīdeti't-Tahâviyye, s. 254-265; Teftâzânî, Şerhu'l-Makāsıd, II, 4950; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, el-ʿAkīdetü'zzekiyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691, vr. 7ª-8b; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 17-20, 337-339; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Kahire 1253, s. 143; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 207-211; Îżâhu'l-meknûn, II, 37; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 207; VII, 337; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 419-420.

Yusuf Şevki Yavuz

CİHET

جهت

Vakıfların çeşitli dinî, sosyal ve kültürel hizmetlerini sürdürebilmeleri için tahsis edilmiş olan görevlere verilen ad.

Osmanlılar'da vakıf müesseselerinde gerekli hizmetlerin yürütülmesi için ilgili vakfiyelerle tahsis edilen cihet (çoğulu cihât), nitelikleri belirlenen görevleri ifade etmekte olup vakıf müessesesinin

gelişmesiyle çoğalmış, dinî müessese ve hayır kurumlarının işleyişini sağlaması yanında pek çok kimsenin geçim vasıtası ve ek geliri olmak bakımından da önemli bir fonksiyonu yerine getirmiştir. Ancak zamanla vakıfların çoğalması ve kapasite bakımından çok büyümesine paralel olarak cihet türlerinde ve miktarlarında meydana gelen artışlar pek çok suistimali de beraberinde getirmiş, hiçbir iş yapmaksızın bundan sadece geçim kaynağı olarak istifade eden bir zümrenin ortaya çıkmasına imkân vermiştir.

Osmanlı resmî kayıtlarında "erbâb-ı cihât" veya "ashâb-ı cihât", bazan aynı anlamda "ashâb-ı vezâif, mürtezika-i evkaf" şeklinde de adlandırılan cihet sahipleri esas itibariyle iki kısma ayrılmaktaydı. İmâmet, hitâbet, vâizlik, dersiâmlık, tedrîs, cibâyet, kitâbet gibi ilmî yeterlilik isteyenlere "cihât-ı ilmiyye"; kayyimlik, türbedarlık, ferrâşlık gibi bedenî çalışmaya bağlı olanlara da "cihât-ı bedeniyye" adı verilmekteydi. Bu görev sahipleri hukukî olarak askerî yani memur statüsünde sayıldığından kendilerine diğer askerîler gibi birtakım imtiyaz ve muafiyetler tanınmıştı. Cihetlerin tevcihi, verilecek kimselerin tesbiti vakfiyedeki esaslara göre ya "bi'l-meşrûtiyet" (şarta bağlı) veya "bilâ-meşrûtiyet" (şartsız) olmak üzere iki şekilde gerçekleşirdi. Diğer taraftan cihet tevcih edileceklerde bulunması gereken ortak özellikler vakfiyelerde liyakat ve dürüstlük olarak belirlenmiştir.

Cihetlerin idaresinde, Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti (kuruluşu 1826) öncesi ve sonrası olmak üzere başlıca iki dönem görülmektedir. Nezâret öncesinde cihetlerin verilmesinde ve muamelelerinde vakfiyelerdeki şartlardan

kaynaklanan çok çeşitli işlemler olmakta iken nezâret sonrasında vakıf yönetiminde de merkeziyetçi bir anlayışla çıkarılan "Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi" ile daha sıkı bir yönetim öngörülmüş ve cihetlerde sayı ve miktar bakımından büyük ölçüde azalma olmuştur.

Nezâret öncesi dönemde vakfiye şartlarının uygulanmasından, cihetlerin tevcihinden ve kontrolünden büyük ölçüde kazaskerler ve kadılar sorumlu idi. Fâtih Kanunnâmesi'nde kazaskerlerin sultan vakıfları dışında arza gerek olmaksızın 2 akçeye kadar cihet verebilecekleri belirtilmekteydi (Özcan, s. 40). Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi'nde ise yetkileri, "memhûr kese ile gelen cihât beratlarının tuğralarını çektikten sonra ehl-i cihâtın esâmî defterlerine -sah- çekmek" şeklinde ifade edilmişti (s. 515). Cihetlerin verilmesi ve bir başkasına intikalinde kadıların da rolü büyüktü. Genellikle işlemler vakfın bulunduğu yerin kadısı aracılığı ile yürütülürdü. Hak sahipleri bir arzuhal ile mahallî mahkemeye başvururlar, kadı yaptığı araştırmadan sonra bir i'lâm veya arz ile durumu devlet merkezine bildirirdi. Kadılar durumu arzetmeden önce müftülerden fetva isterler, mütevellinin görüşünü alırlar, şahsın durumunu teftiş ettirirlerdi. Vakıflarla ilgili işlemler merkezde Dîvân-ı Hümâyun Ruûs Kalemi'nin göreviydi. Bu kalemde ve ilgili diğer divan bürolarında önceki kayıtların incelenmesinden sonra herhangi bir karışıklık ve anlaşmazlık olmazsa hak sahibine cihet ruûsu ve cihet beratı verilirdi. Karışıklık çıkması halinde ise önceki kayıtlara bakılır, hatta bazan cihetle ilgili kırk elli yıllık kayıtlar tesbit edilir ve bunların divan kalemlerinden özetleri çıkartılarak Osmanlı bürokrasisi gereği aynı kâğıt üzerinde muhtelif kalemler, tarihler ve imzalar halinde yer alırdı.

Kazaskerlerin birçok yetkilerinin tedrîcen şeyhülislâma geçtiği XVII. yüzyıldan itibaren özellikle ilmî cihetlerin verilmesinde şeyhülislâmlar ön plana çıkmaya başladı. Nitekim bu dönemde arzuhallerin üzerine önce şeyhülislâmın genellikle, "Mûcibince tevcih buyurulmak mercûdur" şeklindeki işâret-i aliyye*sini koyduğu, bundan sonra işlemlerin devam ettiği görülmektedir. Cihetlerin tevcihinde padişahın mutlak ve nihaî yetkisi vardı. Cihetlerle ilgili bilgiler ve çeşitli değişiklikler "cihât defterleri"ne işlenirdi. XIX. yüzyıl sonlarına kadar siyâkat, daha sonra rik'a türü yazı ile tutulan bu defterler kaza, nahiye gibi yerleşim birimlerine göre cami, mektep, medrese isimleri zikredilerek düzenlenmişti. Ayrıca "cihât

rûznâmçeleri, cihât hulâsaları" adlarıyla defterlerin hazırlandığı da bilinmektedir.

Cihet tevcihlerinde temel kural babadan oğula intikaldi. Cihât beratları hak sahiplerine ya bu intikal dolayısıyla veya çeşitli anlaşmazlıklar ve padişahın tahta cülûsu sebebiyle verilir veya yenilenir, bu beratlardan kanunnâmelerde belirlenen ölçüde "berat harcı" alınırdı. Bugün şehir ve köylerde bazı kimselerin titizlikle sakladığı ve çok defa büyük bir emlâkin temliknâmesi veya tapusu sandığı tuğralı orijinal beratlar, umumiyetle 1-2 akçelik cihet tayinini belirleyen belgelerden başka birşey değildir.

Evlâtlık ve aile vakıflarında sadece birkaç cihetin bulunmasına karşılık vezirlere ve bilhassa hânedan mensuplarına ait vakıflarda çok sayıda cihetler yer alıyordu. Meselâ Fâtih Sultan Mehmed Külliyesi'nde cami, medreseler, dârüşşifâ, imaret ve türbeler personeli; mimar ve tamirciler, müteferrika ve zevâid-horan, kâtip ve câbîlerden oluşan yüzlerce cihet sahibinin "el-vezâif" adı altında aldıkları maaşlar vakfın gelirlerinin üçte ikisinden fazlasını tutuyordu (Barkan, s. 311-325). Özellikle bu tip büyük vakıfların cihetleri zamanla hiçbir iş yapmayan kimselerin gelir kaynağını oluşturdu. "Zevâid" adı altında harcamalardan artakalan fazlanın da cihet olarak tahsisi, "zevâid-horan" denilen ve sayıları giderek

artan bir zümrenin ortaya çıkmasına yol açtı. Bazan da nüfuzlu bir kişi, birçok vakfın zevâidini kendisine tahsis ettirerek bunu bir kazanç vasıtası haline getirebiliyordu. Bu uygulama daha sonra sadece vakıflarda değil aynı zamanda devlete ait çeşitli işletmelerin harcama kalemleri arasında da görülmeye başlandı. Böylece vakıfların ve işletmelerin gelirlerinin büyük kısmının personel harcamalarına sarfedilmesi, bu kurumların bozulma sebeplerinden birini oluşturdu. M. Nûri Paşa, bu usulün III. Murad döneminde yaygın hale gelmeye başladığını, padişah üzerinde büyük nüfuza sahip Şeyh Sücâ'a ve diğer bazı kimselere sultan vakıflarından ve devlete ait diğer işletmelerden "duâgû vazifeleri" tahsis edildiğini, böylece birçok işe yaramaz kimsenin ortaya çıktığını yazar. Köprülü Mehmed Paşa'nın, vezîriâzamlığı sırasında idam ettirdiği Şeyh Sâlim adlı bir "mağribî"nin çeşitli vakıflar ve gümrük gelirlerinden kendisine beratla tahsis ettirdiği duacı cihetlerinden günde 1000 akçe gelir elde ettiği belirtilmektedir (Netâyicü'l-vukūât, II, 99).

Cihetler için zaman zaman bazı düzenlemeler yapıldıysa da bunlar bir sonuç vermedi. Tanzimat döneminde Evkaf-ı Hümâyun Nezâreti içinde, cihetlerle ilgili bütün işlemleri yürütecek Cihât İdaresi adlı bir büro teşkil edildi. Burada müdür, taşra kısmı mümeyyizi, Dersaadet kısmı mümeyyizi, ayrıca birkaç mümeyyiz görev yapıyordu (Salnâme [1332], s. 386). Bu dönemde çıkarılan 2 Zilkade 1286 (3 Şubat 1870) tarihli Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi ile bu konudaki uygulama belirlendi, merkezî bir kontrol kuruldu. Nizamnâmede, biri vakfiyede belirlenen şartlara göre idare edilen "meşrutiyet", diğeri devlet tarafından veya devletin kontrolü altında idare edilen "mazbut" ve "mülhak" vakıflara ait olmak üzere başlıca iki tür cihet tesbit edildi. Mazbut ve mülhak vakıflarda bir cihet boşalırsa cihet sahibinin ehil olan oğluna veya zaruret halinde dışarıdan birisine verilmesi, küçük veya ehil olmayan evlâda cihet verilmemesi, boşalan birkaç cihetin bir şahsın üzerinde toplanabileceği, ölen babadan kalan cihetlerin çocukların kabiliyet ve ihtisas durumlarına göre taksim edilmesi, hizmeti gereksiz (metrûk ve muattal) olan cihetlerin kimseye verilmemesi, müderrislik, hitâbet, imâmet gibi ilim gerektiren cihetlere birden fazla müracaat olursa imtihanla verilmesi, kayyımlık, ferrâşlık gibi cihetler için ise bedenen güçlü olanların seçilmesi öngörülüyordu. Meşrutiyet üzere kullanılan cihetlerde ise vakfiyede belirlenen şartlara ve eski uygulamalara uyulmasının esas olması hususu benimsendi. Ayrıca cihetlerin ikiye, üçe, dörde bölünebileceği, gerekli hallerde cihetlerden el çektirilebileceği gibi hususlar on beş maddelik bu nizamnâmede belirtildi (Düstûr, Birinci tertib, II, 177-179). Daha sonra çıkarılan 12 Safer 1301 (13 Aralık 1883) tarihli otuz üç maddelik nizamnâmede ise İstanbul'da ve bütün Osmanlı ülkesindeki cami, mescid ve diğer hayır eserlerinde bulunan cihetlerin tevcihinde alınacak harçlar ve diğer hususlar bir esasa bağlanmıştır (a.g.e., Birinci tertib, Zeyl/4, s. 124-131).

Cumhuriyet döneminin başlarında cihetlerin idaresi kısa bir süre Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından yürütülmüş, daha sonra Türkiye'deki bütün vakıfların Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne bağlanması ile cihet sistemi kaldırılmıştır. Ancak "mülhak vakıf" durumunda olan az sayıdaki vakıflara özel bir statü tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Cihât Defteri, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2051; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis (tıpkıbasım), İstanbul 1956, s. 99-100; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 740; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, II, 99; Ömer Hilmi Efendi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, tür.yer; Düstûr, Birinci tertib, İstanbul 1290, II, 177-179; Zeyl/4, s. 124-131; Tevkıî Abdurrahman Paşa, "Kānunnâme", MTM, II (1331), s. 515; Salnâme (1322), s. 386; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, bk. İndeks; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 3-4; Bilmen, Kamus², V, 57 vd.; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 269-272; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 263-268; Ömer Lûtfi Barkan, "Bütçelerin Masraf Fasılları", İFM, XVII/1-4 (1956), s. 311-325; Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 40.

Mehmet İpşirli

CÎLÂNÎ, Abdülkadir

(bk. ABDÜLKĀDİR-i GEYLÂNÎ)

CİLÂÜ'l-KULÛB

جلاء القلوب

Cinânî'nin (ö. 1004/1595) ahlâkî mesnevisi.

Divanından başka daha önce yazdığı iki de mesnevisi olan Cinânî'nin didaktik yolda ve hikâyelerle süslenmiş bu 3316 beyitlik eseri, Taşlıcalı Yahyâ'nın Kitâb-ı Usûl (Usûlnâme) adlı mesnevisine ondan üstün olma iddiası ile nazîre olarak ortaya konmuştur. Şairin, oradaki gibi Şehnâme veznini tercih ederek kaleme aldığı eser, "ikd" adını taşıyan her birinde başka bir konunun işlendiği yirmi bölüme ayrılmıştır. Her bölümde önce belirli bir konunun ele alındığı bir kısım ile sonra bunu "Destan" adı altında takip eden bir hikâye faslı ve en sonda da "Sâkînâme-i Meclis" başlıklı üç dört beyitlik küçük bir parça bulunmaktadır.

Eserin başında kalemin vasıf ve meziyetleriyle nazım sanatı ve belîğ sözün üstünlüklerinin bahis konusu edildiği iki ayrı parça, bunlardan sonra birer münâcât ve na't, Sultan III. Murad'a bir methiye, kitabın telif sebebinin anlatıldığı bölüm yer alır.

Mesneviyi oluşturan "ikd"lerin her birinin esere asıl didaktik karakterini veren ilk parçasında ahlâkî nasihatler, kaçınılması veya yapılması öğütlenen hareket ve tutumlar ifade edildikten sonra "Destan" başlığı altında değişik isimler taşıyan ikinci parçaların her birinde anlatılanlara, telkin edilmek istenen düşüncelere uygun bir olayın hikâyesi yapılmaktadır.

Cilâü'l-kulûb konu ve tertip bakımından Cinânî'nin ondan yedi yıl önce yazdığı ilk mesnevisi Riyâzü'l-cinân'ın bir benzeri gibidir. Cinânî o eserinin aynı şekilde yirmiye ayrılmış bölümlerinin ilk sıradakilerinde nasıl hükümdar ve vezirleri ele almışsa bu mesnevisinin de ilk iki bölümünde hükümdar ve vezirlerin vazifeleriyle kendilerinde bulunması gerekli vasıfları, üçüncü bölümde de hükümdarın çevresindekilerin dikkat edecekleri hususları belirtir. Bundan sonra gelen bölümlerde cimrilik ve tamah, yalan söyleme, şarap içme ve keyif verici şeylere kapılma, kadın

düşkünlüğü, oğlancılık, haram yeme gibi ahlâkî kusurların fenalıkları ve sebep oldukları kötü sonuçlar anlatılır. Ayrıca yüksek binalar yapma, namazı terketme gibi tutumlar tenkit edilir. Buna karşılık sabır, başkalarına yumuşak davranma, kanaat, cömertlik, ahde vefâ, yardımlaşma, çok konuşmayıp diline sahip olma gibi faziletler ve ilmin insan hayatındaki faydası ve rolü üzerinde durulur. Sayılan kusurlardan sakındırıcı öğütlerin yanı sıra bu faziletleri teşvik edici ve özendirici öğütlere ağırlık verilir. Daha önceki eserlerinde yer yer hafif konulara iltifat etmiş olan Cinânî'nin burada bunlardan uzaklaşarak din duygusunun rehber olduğu ağır başlı düşünce ve konulara yöneldiği, söylediklerine destek olmak üzere eserinde sık sık âyetlere ve hadislere başvurduğu görülmektedir.

Bursa'da iken hasta bulunduğu sırada şifa getirmesini umarak iyileştikten sonra yazmaya başladığı, fakat İstanbul'a tayin edilip içine düştüğü geçim derdi yüzünden devama fırsat bulamadığı eseri 1003 Rebîülevvelinde (Kasım 1594) tamamlamıştır. Cinânî, eserin insan güzelliği ve aşk duygusunun yüceliğinin anlatıldığı yirminci ve son bölümünde, vaktiyle İstanbul'da karşılaşıp güzellik ve fikrî meziyetlerine tutulduğu ve kendisine talebe olarak bağlanmış bir gence duyduğu aşk sebebiyle bu eserini yazdığını açıklamaktadır. Bursalı Belîğ, başka bir göreve tayin edilince kendisinden ayrılmak zorunda kaldığı bu gencin, Cinânî'nin onun hakkındaki bir kasidesine dayanarak, devrin ünlü güzellerinden Serrâczâde Şah Muhammed olduğunu kaydeder. Söz konusu olan sevgi, eserde açıklıkla belirtildiği üzere maddî yönü bulunmayan tamamıyla saf ve platonik bir aşktır.

Şair eserin sonunda onu yazarken takdir ve teşviklerini gördüğü İstanbul Kadısı Ebüssuûdzâde'ye de bir methiye ile teşekkür eder.

Cinânî'nin ölümünden bir yıl kadar önce yazdığı bu son eserinde ağırlık İslâm tarihi ve başka ülkelerle ilgili olaylarda ise de öncekiler ölçüsünde olmamakla beraber bazı yerli sahne ve maceralar, Şeyh Üftâde ve meşhur Pinti Hamid'den bahseden parçalarda olduğu gibi tarihî çizgiler de yer almaktadır.

Cilâü'l-kulûb'ün Türkiye kütüphanelerinde altı nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi eki, nr. 94, Lala İsmâil, nr. 510; TSMK,

Revan, nr. 831; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., Yazmalar, nr. 5335; Çorum İl Halk Ktp., nr. 2217/2; Adnan Ötüken Ktp. [eski Ankara İl Halk Ktp.], nr. 61). Eserin, Mustafa Özkan tarafından Cinânî'nin hayatı ve eserlerine dair bir inceleme ile beraber Çorum nüshası hariç diğer beş nüshasına dayanan tenkitli bir neşri yapılmıştır (Cinânî, Cilâü'l-kulûb [Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük], İstanbul 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Belîğ, Güldeste, s. 457; a.e., Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 264, vr. 168[a]; Mehmed Râşid, Zübdetü'l-vekāyi' der Belde-i Celîle-i Bursa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 89, vr. 143[a]; Îzâhu'l-meknûn, I, 364; Osmanlı Müellifleri, II, 125; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 77-79; Cihan Okuyucu, Cinânî: Hayatı-Eserleri, Divanının Tenkidli Metni (doktora tezi, 1984), İÜ Ed.Fak., I, 209-236; Mustafa Özkan, Cinânî, Cilâü'l-kulûb (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük), İstanbul 1990; s. 34-43.

Cihan Okuyucu

CİLBÂB

Hanımların dış giysisi anlamında kullanılan bir kelime.

(bk. TESETTÜR)

CİLDEKÎ

الجلدكي

İzzüddîn Alî b. Aydemir b. Âli el-Cildekî

XIV. yüzyılda yaşayan Türk asıllı simyacı.

Horasan bölgesindeki Cildek köyüne nisbetle anılmakta, adı bazı kaynaklarda Aydemir b. Ali b. Aydemir şeklinde geçmektedir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kendisi ömrünün on yedi yılından fazlasını uzun seyahatlerle geçirdiğini, bu arada Irak, Anadolu, Mağrib, Yemen, Hicaz ve Suriye'ye gittiğini, nihayet Mısır'da yerleştiğini bildirmektedir. Farklı rivayetlere göre 743 (1342-43) veya 762 (1360-61) yılında Kahire'de ölmüştür.

Cildekî, özellikle ansiklopedik bilgi bakımından simya ilminde isim yapmış son büyük üstatlardan biridir. Onun da müslümanların simya sahasında benimsedikleri mistik ve sembolik yaklaşımların bir temsilcisi olduğu görülmekte, fakat bazı somut deliller göz önüne alındığında kimyasal reaksiyonlar ve maddeler hakkında gerçek bilgi ve deneyimlere sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Kimyasal birleşimlerde sabit nisbetler kuralına esas teşkil eden görüşleri, ortaya çıkan gazlardan korunmak için deney sırasında maske kullanması, sabun yapımını geliştirmesi, nitrik asitle gümüşü altından ayırması bunun belli başlı örnekleridir. İlgisi tıp, ilâç yapımı, zooloji, astroloji, mekanik (ilm-i hiyel) ve özellikle maddenin keyfiyeti, metal ve diğer maddelerle yedi gezegen arasında ilişki kurulması gibi alanlara yayılmış olan Cildekî, tabii olaylarla simya işlemleri arasındaki benzerlikler üzerinde önemle durmuş, bu hususta sunî değişim olabileceğini kabul etmeyen İbn Sînâ'ya da karşı çıkmıştır. Özgün yazılarından başka Tyanalı Apollonios, İbn Ümeyl, İbn Erfa‘re's ve Ebü'l-Kāsım el-Irâkī gibi ünlü kişilerin eserleri üzerinde çok uzun şerhler kaleme alan Cildekî'nin birçok çalışması, kendinden önce yaşayan Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî gibi bilginlerden yaptığı güvenilir alıntılar sebebiyle simya tarihi yönünden de büyük değer taşımaktadır.

Eserleri. Kendisine atfedilen yirmi civarındaki eserden belli başlıları şunlardır: 1. el-Bedrü'l-münîr fî havâssi'l-iksîr (Bombay 1881). Endülüslü Ali b. Mûsâ b. Erfa're's'in Dîvânü'ş-Şüzûr'undaki bir kasidenin şerhidir. Aynı esere yazdığı diğer bir şerh ise Ġāyetü's-sürûr adını taşımakta olup önsözüne göre teknikten çok felsefî ağırlıklı bir metindir. 2. ed-Dürrü'l-mensûr fî şerhi'ş-Şüzûr. Adı geçen eser üzerine 742 (1341-42) yılında Kahire'de yazılmış diğer bir şerhtir. 3. Keşfü's-sütûr fî şerhi Dîvâni'ş-Şüzûr. 4. el-Misbâh fî esrâri ʿilmi'l-miftâh (Kahire 1302). Müellif eserin önsözünde Araplar'daki "ilmü'l-miftâh"ın (simya) kısa bir tarihçesini vermekte, bu konudaki kendi çalışmalarını anlattıktan sonra üstat olarak kabul ettiği yedi kişinin adını saymaktadır. Bunlar Emîr Hâlid b. Yezîd, Câbir b. Hayyân, Muhammed b. Ümeyl et-Temîmî, Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî, Hüseyin b. Ali et-Tuğrâî, Ali b. Mûsâ b. Erfa're's ve Ebü'l-Kasım el-Irâkı'dir. 5. Nihâyatü't-taleb fî şerhi'l-Mükteseb (Bombay 1890). Ebü'l-Kāsım el-Irâkı'nin Kitâbü'l-ʿİlmi'l-mükteseb fî zirâʿati'z-zeheb adlı eserine yapılan geniş bir şerhtir. Arap simyasının en önemli kaynaklarından biri üzerine yazılmış olan eserin kendisi de önemlidir. Çünkü Cildekî bu eserinde simya ilminin başlıca teorilerini geniş şekilde açıklamıştır. Eserin önemini artıran diğer bir özellik ise Cildekî'nin yaptığı iktibaslarla kendisinden önceki Hermetik ve İslâm simya literatürünü tanıtmış olmasıdır. Câbir b. Hayyân ve diğer müslüman simya öncülerinin yanı sıra Hermes, Zosimus, Jamasif, Demokritos, Câlînûs ve Marianus gibi otoritelere sık sık müracaat etmekle birlikte kendisinin simya alanındaki birikimini de alabildiğine yansıtmaktadır. Meselâ Câbir b. Hayyân'a atfedilen eserlerden ve diğer bazı çalışmalardan nakillerde bulunarak altın-gümüş alaşımından gümüşü ayırmak için nitrik asit kullanılması gerektiğini bildirmiş, bu arada da söz konusu reaksiyonun maddelerin belirli ağırlıklarda olması halinde gerçekleşebileceği kanaatinde olduğunu açıklamıştır. Manucher Taslimi bu eserle ilgili olarak 1954'te Londra Üniversitesi'nde "Examination of the Nihayat al-Talab and the determination of its place and value in the History of Islamic Chemistry" adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır. 6. el-Burhân fî esrâri ʿilmi'l-mîzân. Dört bölümden meydana gelen titiz bir çalışmadır. Cildekî bu eserinde sadece simyaya değil tabiat tarihi, fizik ve metafizik konularına da yer vermiştir. Ayrıca kitapta Belînûs'un (Tyanalı Apollonios) yedi cisme (gezegenler) dair eseriyle Câbir b. Hayyân'ın eserlerindeki mîzan teorisine

de atıflar yapmaktadır. 7. Şerhu kasîdeti Ebi'l-İsbaʿ. Keşfü'l-esrâr adıyla da anılan eser, X. yüzyılda Meyyâfârikīn'de (Silvan) Ebü'l-İsbaʻ künyesiyle tanınmış olan Abdülazîz b. Temmâm el-Irâkî'nin simya üzerine yazdığı bir kasidesinin şerhidir. 8. Şerhu'ş-Şemsi'l-ekber li-Belînûs. Tyanalı Apollonios'un simyaya dair çalışmasının şerhidir. 9. et-Takrîb fi'l-esrâri'l-kimyâʾ (fî esrâri't-terkîb). Bu eser de simyaya dairdir. 10. ed-Dürrü'l-meknûn fî şerhi kasîdeti Zinnûn. Mısırlı meşhur sûfî Zünnûn'un simya konusunda yaptığı mistik karakterli bir çalışmanın şerhi olup 743'te (1342-43) Kahire'de yazılmıştır. 11. Bugyetü'l-habîr fî kanûni talebi'l-iksîr. 740 (1339-40) yılında Şam'da yazılmıştır. 12. Kenzü'l-ihtisâs ve dürretü'l-ġavvâs fî maʿrifeti esrâri ʿilmi'l-havâs. On iki bab üzere tertip edilen eser yayımlanmıştır (Bombay 1309). 13. ed-Dürretü'l-mudıyye fî şerhi muhammesi'l-Mâʾi'l-varakī ve'l-arżı'n-necmiyye. Muhammed b. Ümeyl et-Temîmî'nin eserinin çok kısa bir hulâsası olup Dımaşk'ta yazılmıştır. 14. Netâʾicü'l-fiker fî ahvâli'l-hacer Bulak'ta tarihi belli olmayan bir baskısı yapılmıştır (Cildekî'nin eserleri ve bunların yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için bk. GAL Suppl., II, 171-172; Sarton, III/I, s. 758-760; Fâzıl Halîl İbrâhim, s. 619-625).

Cildekî'nin eserlerini değerlendirebilmek için onun faydalandığı geniş kimya literatürünün muhtevasını çok iyi bilmek gerekmektedir. Bu tür incelemelere Ruska, Stapleton, Hokuyard ve bunların öğrencileri tarafından başlanmış, ancak pek azının edisyon kritiği yapılabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 703-704; Brockelmann, GAL, II, 173-174; Suppl., II, 171-172; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 42-43; a.mlf., el-ʿUlûmü'l-bahte fi'l-ʿusûri'l-İslâmiyye, Dımaşk 1392/1972, s. 268-269; Ullmann, Die Medizin, s. 198, 341; a.mlf., Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 35-36; Sarton, Introduction, III/1, s. 758-760; Ali Abdullah ed-Difâʻ, İshâmü ʿulemâi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fi'l-kîmyâʾ, Beyrut 1405/1985, s. 280-295; Ali Cemʻân eş-Şekîl, el-Kîmyâʾ fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye, Sanʻa, ts.

(Mektebetü’l-Cîli’l-cedîd), s. 90-92; Fâzıl Halîl İbrâhim, “İzzeddin Aydemir el-Cildekî, mekânetühü’l-ʿilmiyye ve müʾellefâtühû fi’l-kîmyâʾ”, MMMA (Küveyt), XXIX/2 (1985), s. 613-629; S. Mahdi Hassan, “Jildeki’s exposition of alchemy; Dr. Taslimi’s examination of Jildaki’s Nihayat al-Talab”, Hamdard Medicus, XXXIII/1, Karachi 1990, s. 5-30; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 623; G. Strohmaier, “al-Djildakī”, EI² Suppl. (İng.), s. 270.

Sadettin Ökten

CÎLÎ, Abdülkerîm b. İbrâhim

(bk. ABDÜLKERÎM el-CÎLÎ)

CÎLÎ, Ahmed b. Sâlih

أحمد بن صالح الجيلي

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Sâlih b. Şâfi' el-Cîlî (ö. 565/1170)

Tarihçi.

18 Zilkade 520 (5 Aralık 1126) tarihinde Gîlân'da doğdu. Ailesi daha sonraki yıllarda Bağdat'a yerleşti. Cîlî'nin babası ve dedesi de tanınmış âlimlerdendi. Dedesine nisbetle İbn Şâfi' diye de bilinir.

Ahmed b. Sâlih küçük yaşta babasıyla birlikte hadis meclislerine katıldı. Sıbtu'l-Hayyât'tan kıraat dersleri aldı. Ebû Galib b. Bennâ, Ebü'l-Hüseyin b. Ferrâ ve Kadî Ebû Bekir el-Ensârî'den hadis okudu. Babasından, Ebü'l-Hasan Abdüsselâm ve diğer hocalarından hadis rivayet etti ve pek çok hadis yazdı. İbnü'l-Ahdar, Hâfız Abdülganî ve Muvaffakuddin el-Makdisî ondan hadis rivayet etmişlerdir. Genç sayılabilecek bir yaşta vefat etmesi sebebiyle kendisinden az rivayette bulunulmuştur. Cîlî, Abbâsîler'in kudretli ve âlim veziri İbn Hübeyre'nin (ö. 560/1165) meclisinde de hadis okudu. Fakat daha çok Ebü'l-Fazl b. Nâsır'ın sohbetlerine devam ederek her konuda onun bilgisinden istifade etti ve onu kendisine örnek aldı. Amelde Hanbelî mezhebine mensuptu. Bazı resmî görevlerde de bulunan Cîlî verem hastalığına yakalanarak 3 Şâban 565'te (22 Nisan 1170) vefat etti ve babasının da defnedildiği Ahmed b. Hanbel'in kabrinin bulunduğu mezarlığa gömüldü.

Cîlî tesir altında kalmayan sağlam bir kişiliğe sahipti. Bir defasında kendisinden halifenin haksız olduğu bir konuda lehte şahitlik yapması istenmiş, fakat o bunu kabul etmemiş ve üzerindeki taylasanı çıkarıp, "Benim üzerimde bundan başka hiçbir şeyiniz yoktur" diyerek görevlilerin üzerine atmıştır.

Ahmed b. Sâlih el-Cîlî'nin kaynaklarda adı geçen tek eseri Târîhu Bagdâd'dır (Târîhu İbni'ş-Şâfi') Eser, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîhu

Bağdâd'ına yazılan bir zeyil olup 463 (1070) yılından yaklaşık 560 (1164-65) yılına kadar gelir. Müellif kronolojik olarak yazdığı eserde sırasıyla her yılın önemli olaylarını ve o yıl içinde vefat eden âlimlerin biyografilerini vermiştir. Müsvedde halinde kalan bu eserden İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245), İbn Nukta'nın (ö. 629/1231) el-Müntehab adlı kitabı vasıtasıyla faydalanmış ve ondan Târîhu İbni'ş-Şâfiʿ diye söz etmiştir. Zehebî de Cîlî'nin bu eserinden bahsetmiş ve kitaptan pek çok nakil yapmıştır (bk. Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 236, 274, 278; XIX, 415, 594; XX, 60, 91, 133, 151, 168, 178, 207, 318, 333, 336; XXI, 24).

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, III, 414; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 359; İbnü'd-Dübeysî, Zeylü Târîhi Bağdâd (Hatîb, Târîhu Bağdâd içinde), Beyrut 1405/1985, XV, 105; İbnü'n-Neccâr, Zeylü Târîhi Bağdâd, Haydarâbâd 1398-99/1978-79 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), nâşirin mukaddimesi, s. YB; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 236, 274, 278; XIX, 415, 594; XX, 60, 91, 133, 151, 168, 178, 207, 318, 333, 336, 572-573; XXI, 24; Safedî, el-Vâfî, VI, 421-422; İbn Receb el-Hanbelî, Zeylü Tabakāti'l-Hanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 49, 213-214, 311-313; Keşfü'z-zunûn, I, 279; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 215; Îżâhu'l-meknûn, I, 212; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 135; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 252.

Mehmet Aykaç

CİLTÇİLİK

İslâm kitap sanatlarının klasik çağını Osmanlılar'da yaşayan bir kolu.

Bir mecmua veya kitabın yapraklarını dağılmadan ve sırası bozulmadan bir arada tutabilmek için yapılan koruyucu kapağa cilt (cild) denilmekte ve Arapça "deri" anlamına gelen bu ismin, genellikle ciltlerin bu işe en uygun malzeme olan deriden yapılmaları sebebiyle verildiği bilinmektedir.

Ciltçilik, tomar (rulo) şeklinde olan kitapların yerini Romalılar devrinde yaprakları dikdörtgen biçiminde kesilmiş kodeksin (mushaf) almasıyla ortaya çıkmıştır. Ele geçmiş en eski cilt kapakları IV. yüzyıla ait olup papirüs üzerine sade ve gösterişsiz bir şekilde meşin kaplanarak yapılmışlardır. Sanat eseri niteliği taşıyan ilk ciltler ise VIII-IX. yüzyıllarda Mısır'da Koptlar ve Orta Asya'da Uygurlar tarafından meydana getirilmiştir ve bunların aralarında büyük benzerlikler olduğu görülmektedir. XX. yüzyılın başlarında Alfred von Le Coq tarafından Hoço kazılarında Mani yazmaları arasında bulunan iki cilt parçası, Kopt ciltlerinde olduğu gibi deriden yapılmış ve bıçakla oyularak geometrik motiflerle süslenmiştir. Ayrıca derinin oyulmuş kısımlarının altına altınlanmış deri yapıştırmak suretiyle motiflere çift satıhlı ve çift renkli

bir derinlik kazandırılmıştır (bk. Çığ, s. 6; Esin, s. 113; Ettinghausen, s. 119).

İslâm cilt sanatına ait bilinen en eski örnekler Mısır ve Tunus'ta bulunmuş olup muhtemelen Tolunoğulları dönemine (868-905) aittir. X-XIII. yüzyıllarda yapılan bütün İslâm ciltleri arasında büyük benzerlikler görülür; bu durum XIV. yüzyılda da kısmen devam etmiştir. XI. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular, burada XII ve XIII. yüzyıllarda çok güzel ciltler meydana getirmişlerdir. Rûmî denilen Anadolu Selçuklu cilt üslûbu, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Memlükler'de, XIV. yüzyıldan itibaren de İlhanlılar'da ve Karamanoğulları başta olmak üzere Anadolu beyliklerinde devam etmiş ve aynı zamanda Osmanlı cilt sanatına geçişi sağlamıştır. XV. yüzyılda Memlüklü ciltçiliğiyle Osmanlı ciltçiliği

arasında büyük bir paralellik görülmektedir. Bu asırda Timurlular'la Karakoyunlular ve Akkoyunlular zamanında da güzel cilt kapakları yapılmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren klasik Osmanlı ciltçiliği Türk ve İslâm cilt sanatının en büyük temsilcisi olmuş ve bu durum XX. yüzyıla kadar sürmüştür.

Cilt Üslûpları. Ciltler teknik özelliklerinden çok malzemelerine ve süslemelerine göre birbirlerinden ayrılmakta ve ortaya çıkan üslûplar daha çok ait oldukları kültür alanlarının adıyla anılmaktadır. Tarihî gelişmesi içinde İslâm cilt sanatının kazandığı üslûplar şunlardır: Hatâyî, Arap, Rûmî, Memlûk, Mağribî, Türk (Osmanlı), Buhârâ-yı cedîd. 1. Bütün süslemelerde hatâyî denilen bitkisel motiflerin (aş.bk.) tercih edildiği hatâyî üslûbu, pek az yönleriyle birbirinden farklılık gösteren Kâşî, Horasan, Buhârâ ve Dihlevî alt üslûplarına ayrılır. 2. Herat üslûbu, Timurlular zamanında (1370-1506) en büyük sanat merkezi olan Herat ile diğer önemli sanat merkezleri Şîraz ve İsfahan'da Türk, Moğol ve İranlı ustalar tarafından geliştirilmiştir. En güzel örnekleri Timur ve torunlarının sarayları ile ünlü vezir Ali Şîr Nevâî'nin sarayında yapılmış olan bu ciltlerde, şemselerle köşebentlerin içleri ve aralarında kalan boşluklar bitkisel motiflerle doldurulmuş, ayrıca uygun yerlere insan, kuş, yılan, aslan gibi hayvan ve ejderha, zümrüdüanka gibi efsanevî yaratık figürleri yerleştirilmiş, bunların aralarına da Çin bulutları serpiştirilmiştir. Kapak içlerinde ise "katı'" tekniğinin yaygın olarak kullanıldığı görülür. Bu tarz ciltlere Timurlular yanında Celâyirli, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevî ve erken dönem Osmanlı ciltleri arasında da rastlanmaktadır. Hatâyî üslûbunun son zamanları Herat üslûbu ile aynı döneme tesadüf eder. 3. Arap üslûbu el-Cezîre, Halep ve Şam bölgelerinde gelişmiştir. Ciltlerin gerek derileri gerekse işlemeleri biraz kaba görünüşlüdür. Bu aslında Abbâsîler'le başlayan Türk tesirli bir üslûptur ve Uygur cildinden mülhemdir. 4. Rûmî üslûbu, Anadolu'daki Selçuklu ve Moğol istilâsından sonra Selçuklu tesiri altında devam ettirilen İlhanlı ve Anadolu beylikleri ciltçiliğidir. 5. Memlük Türkleri'nin Mısır'da ortaya koydukları Arap üslûbuyla karışık olan Memlûk üslûbu birçok yönüyle Rûmî'ye benzer; XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın başlarında da Osmanlı üslûbuna paralellik gösterir. Bu tarzda yapılmış ciltlerin pek çoğu Kayıtbay (1468-1496) ile Kansu Gavri'ye (1501-1516) ithaf edilmiştir. 6. Mağribî üslûbu Endülüs, Sicilya ve Fas'ta gelişmiştir. Arap üslûbunu andırır; İspanya ve Sicilya yoluyla Avrupa ciltçiliğini etkilemiştir. Renk, ağırlıklı

olarak kahverenginin bütün tonları ile siyahtır. Yuvarlak, girift geometrik şemseler çok görülür. Cilt kenarlarında mutlaka zencirek veya bordür vardır. 7. Türk üslûbu Diyarbakır, Bursa, Edirne, İstanbul, şükûfe, barok ve modern olmak üzere birbirinden küçük farklılıklar gösteren alt üslûplara ayrılır. Adı geçen şehirler Osmanlı ciltçiliğinin geliştiği başlıca merkezlerdir. Lake cilt de bu üslûp içerisinde değerlendirilmektedir 8. Buhârâ-yı cedîd Hatâyî, Dihlevî ve Avrupa üslûplarının karışmasından meydana gelmiş olup İslâm cilt sanatının son safhasıdır.

Cilt Çeşitleri. Çoğu Türk üslûbunun klasik döneminde gelişmiş olan cilt çeşitlerini malzemelerine ve süsleme tekniklerine göre iki ana grup altında incelemek mümkündür: Malzemelerine göre deri, kumaş, ebrulu, murassa‘ (mücevherli), lake; süsleme tekniklerine göre şemseli, zilbahar, yekşah, zerduz, çârkûşe. 1. Deri Cilt. Deri, ciltçilikte en çok kullanılmış olan ana malzemedir. Deri ciltler muhtelif şekiller gösterir. A) Şemseli cilt. Adını deri üzerine yapılan şemse motifinden alır. Bu ciltler şemsenin bezenme tarzına göre çeşitli isimlerle anılır. a) Alttan ayırma şemseli. Kabartma motifler deri renginde bırakılır, zemin altınlanır. b) Üstten ayırma şemseli. Zemin deri renginde bırakılır, motifler altınlanır. c) Mülemma‘ şemseli. Motiflerin hem zeminleri hem de kendileri altınlanır; bu durumda zemin ve motiflerde iki ayrı renkte altın kullanılabilir. d) Mülevven şemseli. Şemse, köşebent ve diğer bezemeler kapakta kullanılan esas deriden başka renkte bir deri ile kaplanır; alttan ve üstten ayırma tarzları vardır. e) Soğuk şemseli. Şemse cilt kapağına altın kullanmadan işlenir, dolayısıyla deriden farklı renkte değildir. f) Müşebbek (katı‘) şemseli. Şemse daha çok cildin iç kısmında görülür. Deri bir dantel gibi oyulduktan sonra kabın iç yüzüne ve ayrı renkte deri veya kumaş zemin üzerine yapıştırılır. B) Zilbahar cilt. Adını XVIII. yüzyılın sonunda ve özellikle XIX. yüzyılda görülen ve halk arasında “kafes şemse” de denilen bir süsleme türünden alır. Kapak üzerine ezilmiş varak altını ile dört dilimli yaprak motifi ve parmaklık şeklinde çizgiler çekilir. Bu bezeme, cildin göbek kısmında veya zeminin tamamında bulunabilir. Sonraları, oluşturulan dikdörtgenlerin araları küçük yıldızlarla süslenip

kapaklar daha zengin görünümlü hale getirilmiştir. C) Yekşah cilt. Motifler yekşah denilen ucu sivri metal bir aletle bastırılarak yapılır; bazan bu tarz işleme zilbahar şemseli ciltlere de uygulanmıştır. D) Zerduz cilt. Deri

üzerine sarı, pembe ve yeşil sırmalarla realist motiflerin işlendiği ciltlerdir. 2. Çârkûşe Cilt. Kadife veya desenli, işlemeli kumaşlarla kaplanmış ve kenarları köşelerde üçgen köşebentler yapacak şekilde deri ile çevrilmiş cilt çeşididir; adını köşebentlerden alır. 3. Kumaş Cilt. Mukavva üzerine keten, ipekli veya kadife kumaş kaplanarak yapılan ciltlerdir. 4. Ebrulu Cilt. Tarihçesinin XV. yüzyıla kadar indiği bilinen ebrunun cilt sanatında önemli bir yeri vardır. Ebrulu ciltler, dayanıklı olabilmeleri için genellikle çârkûşe tekniğinde yapılmışlardır. Ebru, cildin dış ve iç kapaklarında kullanıldığı gibi kitap mahfazası yapımında da tercih edilmiştir. 5. Murassa‘ (mücevherli) Cilt. Cilt sanatından çok kuyumculuk sanatıyla ilgili olan bu tür maddî kıymeti yüksek bir cilt çeşididir; fildişi oymalı, altın kaplamalı, mozaik, yeşim kabartma, yakut, zümrüt, inci ve elmas süslemeli olanları vardır. Daha çok Kur’ân-ı Kerîm ciltlerinde uygulanmıştır. 6. Lake Cilt. Adını “lak” (vernik) kelimesinden alan ve ruganî veya edirnekârî de denilen lake ciltlerde kapağın yapıldığı mukavva veya deri perdahlanıp tamamen pürüzsüz hale getirilerek verniklenir. Bu cilâlı satıh üzerine altın ve boya ile nakışlar yapıldıktan sonra cam gibi parlak bir yüzey elde edilinceye kadar birkaç kat daha vernik çekilir. Türk cilt sanatında ilk lake örnekler XV. yüzyılda Osmanlılar’da ve Timurlular’da görülür; bu asırdan itibaren Safevîler’de ve Bâbürlüler’de de uygulanmıştır.

Bu cilt çeşitlerinden başka cilbent ve kitap mahfazaları da ciltçilik içinde ele alınabilir. Cilbent, deriden bir kitap cildi gibi iki kapaklı olarak yapılır ve her iki kapağın iç tarafında gözler bulunur; kâğıt ve değerli evrakın yıpranmamasını sağlar ki bugünkü mânada portföy veya sapsız koltuk altı evrak çantası sayılabilir. Kitap mahfazası ise yazma eserleri korumak için yapılan, içine kitabın uzunlamasına konulduğu bir kutudur. Tamamen deri ile kaplandığı olursa da daha çok ebru kullanıldığı görülür. Kitap, bir ucu mahfazanın içine tesbit edilen 1-1,5 cm. enindeki bez veya deri bir şerit üzerine yerleştirilip kutuya sokulur; alınacağı zaman şerit çekilerek kitabın mahfazadan dışarı çıkması sağlanır.

Mücellitler ve Ciltçilik Teşkilâtı. Mücellitlerin genellikle aynı zamanda nakkaş, müzehhip, musavvir veya ebru ustası olmaları ve ciltler üzerinde imzaya çok az rastlanması sebebiyle bu sanatın bütün ustalarını tesbit edebilmek mümkün değildir. Ortaçağ İslâm ciltleri arasındaki en erken imzalı örnek 654 (1256) tarihini taşımaktadır. Ciltlerde Ortadoğu’dan çok

Anadolu ve Suriye'de imza görülmektedir. İmzalar 5-6 mm. çapındaki yuvarlak mühür baskıları şeklinde olup tesbit edilebilen isimler şunlardır: Mustafa b. Mehmed, Mecdüddin, Emîn, İbrâhim, Yûsuf el-Konevî, Mehmed eş-Şerîf (veya es-Seyyid Muhammed), Sermedî, Es'ad, Hasan, Mağribî, Ahmed. Ayrıca bir mücellidin sembolü olduğu sanılan "Hasbiyallah" yazılı, mühr-i Süleymanlı ve çiçekli bazı mühür baskıları da mevcuttur. Bu mühürler aynı zamanda tezyinî unsur olarak daha çok cilt kapaklarının köşebent, şemse, sertâb ve mikleblerinde kullanılmış ve 1-30 defa basılmışlardır (Ünver, s. 79). Osmanlı dönemine ait daha çok isim bilinmekte olup gerek imzaların gerekse ehl-i hiref defterlerinin yardımıyla XVI-XIX. yüzyıllar arasında yaşamış yetmiş kadar usta tesbit edilmiştir.

Osmanlı hükümdarlarının okuma sevgisi, kitap sanatlarının gelişmesini sağlayacak bir ortamın doğmasına sebep olmuştur. Sarayda hat, tezhip, minyatür ve cilt atölyeleri kurulmuş, bu atölyelerde devrin başta gelen yerli ve yabancı sanatkârları çalıştırılmıştır. Bu arada yabancı sanatkârlar ayrı atölyelerde görevlendirilerek Türk kitap sanatının dış tesirler altında kalması engellenmiş ve bozulup değişmeden gelişmesi sağlanmıştır (Cunbur, TKDB, XVII/3, s. 134).

İlk ciltçilik lonca teşkilâtı II. Bayezid zamanında (1481-1512) kurulmuştur. Böylece diğer sanatkârlar gibi bir zümre teşkil eden saray mücellitleri önce usta ve şâkird olarak ikiye ayrılmışlar, ustalar da kendi maharet ve kıdemlerine göre sermücellid, serbölük, seroda, kethüdâ, serkethüdâ gibi rütbe ve mevkiler almışlardır. Topkapı Sarayı ehl-i hiref defterlerindeki kayıtlardan, hassa mücellitleri sayısının bir ara elli kişiye kadar yükseldiği öğrenilmektedir. Ayrıca altın döğücü (zerkûb) ve mürekkepçiler de (mürekkebî) Hassa Ciltçileri Teşkilâtı'na bağlı idiler. Hassa ciltçileri esas bölüklerinin dışında kemhacılar, çilingirler, divan kâtipleri gibi bölüklerde de yine ciltçi olarak görev almışlardır. Saray dışında serbest çalışan mücellitler ise Sultan Abdülaziz zamanına kadar halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin bulunduğu yerdeki çarşıda toplanmışlardı. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda Beyazıt Camii yanındaki 100 küçük ahşap dükkânda 300 mücellidin çalıştığını söylemektedir (Seyahatnâme, I, 609). XIX. yüzyıl sonundaki büyük yangında bu dükkânların hepsi yok olmuştur.

Cildin Yapılışı. Bir kitabı ciltlerken yapılacak ilk iş, yaprakların üst üste getirilip birbirine dikilmesidir. Dikişte Türkler sarı ipek kullanmışlardır. Türk cildinde kitabın sırtı düz olarak bırakılır, kambura (bombe) yapılmaz. Sırtın üst ve alt köşelerine kitabı tutmak ve yaprakların dağılmasını önlemek için şîrâze örülür. Şîrâzenin altına deriden bir yastık konulur; sırta da bir bez parçası yapıştırılabilir. Kitabın kenarları keskin bir aletle tıraşlanarak düzeltilir.

Cilt kapaklarının görünmeyen alt yapı maddesi mukavvadır. Özel olarak hazırlanan mukavva kitabın boyutlarında kesilir. Osmanlılar'da cildin derisi üzerine işlenecek olan şemse ve diğer bezemelerin zamanla bozulmaması için mukavvanın buralara rastlayan kısımları oyulur ve yerine daha incesi konulur. Ön ve arka kapaklar için yapılan bu ameliye, alt kapağın uzantısı olan mikleb için de aynıdır. Ardından kapaklara geçirilecek deri, kıvrım yerleri daha da ince olacak şekilde tıraşlanır ve yıkanıp gergin biçimde kurutularak mukavvaya kaplanır. Bu işlem iki şekilde yapılır. a) Kapaklar üzerine deri bütün olarak geçirilir ve mukavvadaki oyuklara dişi kalıpla bastırılmak suretiyle motifler kabartılır. b) Eğer şemse ve diğer bezemeler ayrı renk deri ile kaplanacaksa kapakların derisi mukavvada bulunan yuvaları 3-5 mm. taşacak şekilde kesilip yapıştırılır; değişik renkli deri yuvaya yerleştirilir. Deri üzerine kalıpla basılacak motiflerin iyi çıkıp bütün ayrıntılarına kadar görünebilmesi için mukavva üzerine bol çiriş sürülür. Derinin altındaki bu çiriş tabakası yumuşak olduğundan kalıbın oyuk kısımlarına iyice girerek kabartmalı bezemeleri meydana getirmesine yardım eder. Yapılan kapaklar gölgeli ve ılık yerlerde kurutulur.

Ön kapak sağa, mikleble beraber arka kapak sola açılır. Sırt ile kapaklar arasında, kapakların rahat açılmasını sağlamak için bırakılan boşluğa "mukat payı", kapaklar ile mikleb ve sertâb arasındaki boşluğa da "dudak" denir. Sertâb kitabın önünü korur; ucu üçgen şeklinde olan mikleb ise sertâbı tutarken kitap ile ön kapak arasına girer ve aynı zamanda okunmakta olan sayfayı tekrar bulabilmek için "müş'ir" olarak kullanılır.

Malzeme. a) Deri. Cilt kapaklarında en çok kullanılan kaplama malzemesidir. En fazla koyun (meşin), keçi (sahtiyan) ve ceylân (rak), nâdiren de sığır derisi (kösele) kullanılmıştır. Anadolu Selçuklu ve Memlük ciltlerinde kahverenginin bütün tonları, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlılar

döneminde kahverenginin yanı sıra kırmızı, vişneçürüğü, yeşil ve siyahın kullanıldığı görülür. Selçuklu ustaları kapakların dışında ve içinde genellikle aynı renkte, diğerleri ise aynı olduğu kadar farklı renkte derileri de tercih etmişlerdir. Deri özellikle kapak içlerinde, konunun uzmanı olmayan kişilerce kâğıt zannedilebilecek kadar inceltilerek kullanılmıştır. Eskiden elle yapılan inceltme işi bugün özel makinalarla yapılmaktadır. b) Murakka‘ mukavva. Kâğıdın bilinmediği zamanlarda ve ilk İslâm ciltlerinde deri ince tahta plakalar üzerine kaplanmıştır. Ancak kısa sürede ahşabın yerini özel olarak hazırlanan mukavva almıştır. Bu mukavvalar normal kalınlıktaki kâğıtların, birinin suyunun diğerininkinin aksine gelecek şekilde üst üste yapıştırılmaları ve muştayla döğülerek sıkıştırılmaları suretiyle elde edilirler ve iyice kuruduktan sonra tahta gibi sertleştiklerinden pek deforme olmazlardı. Bu kapak malzemesi hazırlanırken kâğıtların yapıştırıldığı tutkalın içine de ileride cildi kurtlanmaktan korumak için şap, tenekâr (boraks) ve tütün suyu gibi zehirli maddeler konulurdu. c) İpek iplik ve ibrişim. Kitabın yapraklarını birbirine tutturmak ve bunu da çok defa kâğıdın âharlı rengine uydurmak için ince sarı ipek iplik, kitabı daha çok sağlamlaştırmak için sırtın üst ve alt köşelerine örülen şîrâzelerde ise renkli ibrişimler kullanılmıştır. d) Kakma altın, altın varak ve altın suyu. Ciltler üzerinde çok sık rastlanan, belli bir kalınlığı bulunan ve bazan düştüğü görülen altın noktalardan, Anadolu Selçuklu eserleri başta gelmek üzere Ortaçağ İslâm ciltlerinde kullanılan önemli bir malzemenin kakma altın olduğu anlaşılmaktadır. Son dönem Selçuklu ciltlerinde altın kakma noktalarla birlikte cetvel ve tahrirlerde de altın suyu (sürme altın) kullanılmıştır. Daha sonraki devirlerde bütün zemine fırça ile altın sürüldüğü veya varak altın yapıştırılıp üzerine motif basıldığı da görülmektedir.

Cilt Yapımında Kullanılan Aletler. Küçük ve büyük kalıplar. Motiflerin deri üzerine kabartma olarak çıkmasını sağlayan alete kalıp denir. Metalden, tahtadan ve deriden yapılan kalıplar, kapak üzerindeki yerlerine göre “şemse kalıbı”,

“köşe kalıbı” gibi isimler alırlar. Tahta ve metal kalıplar baskı sırasında bazan deriyi zedelediğinden Türk ciltçiliğinde daha çok deve derisinden yapılmış kalıplar tercih edilmiştir. Bazı ciltlerde, özellikle şemse ve köşebentlerle mikleb ve kapak içlerinde yekpâre büyük kalıplar

kullanılmıştır. Bu durum, aynı ebat ve tezyinatta birden fazla cilt bulunmasından anlaşılmaktadır. Bunun dışında genellikle zencirekler, köşebentler, şemse iç dolguları ve sertâbın muhtelif yerlerinin süslenmesi için daha pratik olan küçük kalıplar kullanılmıştır. Bunlar birer defa basıldıkları gibi yan yana, alt alta, üst üste birçok defa basılıp zemini dolduracak şekilde de kullanılmışlardır. Bu kalıpların bazıları 5-6 mm. çapında çok küçük parçalardır; meselâ yuvarlak imza ve çiçek mühürleri böyledir. Yine yan yana gelmesiyle zencireği oluşturan "zencirek çivisi" de aynı kategoriye dahil edilebilir. Diğer aletler. Bunlara "kör alet", "yekşah", "teber" gibi isimler verilmektedir. Deri üzerinde sıcaklığın tesiriyle meydana gelen renk değişikliğinden bu aletlerin kızdırılarak basılmak suretiyle kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Özellikle kapakların yüzündeki geometrik desenlerle iri rûmîler bu tür aletlerle yapılmıştır. Çünkü kapağın her tarafında kalıbın sağladığı intizamı görebilmek mümkün değildir; simetrik motiflerde bu farklılık daha da belirgindir. Söz konusu aletler cetvel çekmek, basit motiflerle örgü ve geçmeleri yapmak için tek başlarına kullanılmak üzere imal edilmekle birlikte çok defa birbirlerinin yerine de kullanılmışlardır. Gerek büyük ve küçük kalıplar gerekse diğer aletler daima deri üzerine ısıtılarak basılmışlardır; eğer baskı altın varak olmadan yapılırsa buna "soğuk baskı" denir.

Teknik. Başlangıcından bugüne kadar cilt yapımında baskı, kakma ve boyama teknikleri kullanılmıştır. Baskı tekniğinde kalıpla ve küçük aletlerle yapılan iki çeşit uygulama vardır. Birincisinde motifler kalıba oyularak (dişi) işlenir ve baskı sonunda kabartma (erkek) olarak çıkmaları sağlanır. Küçük motifler ise daha çok çekiçle vurularak çıkarılır. Kakma tekniğinde varak altın veya biraz daha kalın düz levha halindeki altın, kuvvetli zamk sürülmüş deri üzerine konularak içi çukur, kenarları keskin yuvarlak bir metal aletle vurulmak suretiyle deriye çakılır. Bu teknikle süslenmiş örneklerde altın kaldırıldığı zaman deride izinin kaldığı görülür. Boyama tekniği ise ezilerek sıvı haline getirilmiş olan varak altının fırça ile deri üzerine sürülmesi ve kuruduktan sonra mühre ile parlatılması şeklinde uygulanmıştır. XV. yüzyıldan itibaren gerek Osmanlı gerekse Memlük ciltlerinde altının yanı sıra mavi boya da kullanılmıştır; Timurlu ciltlerinde renklerin daha çeşitli olduğu görülür.

Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Cilt. Anadolu

Selçukluları'na ait en erken cilt örneği XII. yüzyılın sonlarına aittir. Bir Anadolu Selçuklu cilt kapağında, gerek kendinden önceki ve sonraki Türk ciltleriyle, gerekse diğer İslâm ciltleriyle bölümleri açısından farklılık görülmez. Fark cildin yapısından değil süsleme anlayışından ve bunun uygulanmasından gelmektedir. Selçuklu ciltleriyle Selçuklu üslûbunu sürdüren ciltler incelendiğinde süslemelerin zamanın ahşap, çini, taş, maden ve minyatür sanatlarındaki motiflerle büyük bir paralellik gösterdiği görülür. Her İslâm cildi gibi Anadolu Selçuklu cildi de ön ve arka kapaklar, mikleb, sırt, sertâb ve iç kapaktan oluşur. Kapaklar. Anadolu Selçuklu ciltlerinde ön ve arka kapaklar çok defa ayrı karakterde süslenmiştir. Meselâ birinin geometrik motifli, diğerinin rûmîli yahut şemseli veya şemseleri yuvarlak ve oval olarak farklı yapıldığı görülmektedir. Bunların yanında her iki kapağı aynı karakterde olan ciltler de bulunmaktadır. Selçuklu ciltlerinde kapakların içleri, derinin altın varak veya zermürekkep kullanmadan kabartma desenlerle soğuk baskı tarzında süslenmesi sebebiyle kendine has bir özellik taşır. Bu süslemelerde, ağırlık rûmîlerde olmak üzere bitkisel ve geometrik bir motif zenginliği görülür. Mikleb. Miklebler çok defa uzantısı oldukları arka kapaklar tarzında süslenmişlerdir; kapak tezyinatıyla ilgisiz olanları da görülür. Miklebde, kapak şemselerine benzer şemsenin dışında en çok kullanılan tezyinat unsuru hilâl ve mühr-i Süleyman'dır. Ayrıca zemini tamamen örgü ve geçmelerle doldurulmuş örnekler de bulunmaktadır. Sırt. Selçuklu ciltlerinde sırt daima

düz ve yumuşaktır; kamburalı örneklere rastlanmaz. Sertâb. İlk dönem sertâblarında tezyinat yoktur. Daha sonraları sade bir bezeme yapılmıştır; nâdiren de yazılı olurlar.

Ciltlerin Tezyinatı. Anadolu Selçuklu ciltlerinde, Türk sanatının bütün kollarında kullanılmış olan motiflerin hemen hemen tamamı aynen görülmektedir. Bu süsleme unsurlarının başlıcalarını şöylece sıralamak mümkündür: 1. Şemse. Cilt kapaklarında yaygın bir şekilde kullanılan ve daha çok rûmî, hatâyî ve geçmelerden meydana gelen ışınlı güneş motifi biçiminde tanımlanabilecek olan şemselerde şu tipoloji tesbit edilmektedir: Düz yuvarlak, 4 dilimli yuvarlak, 6 dilimli yuvarlak, 8 dilimli yuvarlak, 10 dilimli yuvarlak, 12 ve daha çok dilimli yuvarlak, düz yuvarlak içinde mühr-i Süleymanlı, dilimli yuvarlak içinde mühr-i Süleymanlı, sade mühr-i Süleymanlı, yuvarlak içinde 5-8-10-12 kollu yıldızlı, 6 kapalı kollu yıldızlı,

8 kapalı kollu yıldızlı, merkezi 8-10-12 kollu yıldızlı ve tek veya çok merkezli geometrik zeminli, rûmîli, hatâyîli, yuvarlaktan ovale geçişe hazırlıklı, düz-ince oval, dilimli oval, klasiğe yakın oval, zencîr-i saâdetli, sekizgen, dikdörtgen. 2. Rûmî. Türk süsleme sanatlarının hemen her dalında eskiden beri kullanılan ve özellikle Anadolu Selçukluları tarafından çok sevilip geliştirildiği için “Anadolu’ya ait” anlamındaki rûmî adıyla anılan bu tezyinat unsuru, Orta Asya Türk sanatındaki hayvan figürlerinden kaynaklanmaktadır. İslâmiyet’in kabulünden sonra stilize edilerek hayvanî karakteri tamamen kaybedilmiş ve soyut bir motif haline getirilmiştir (Akar-Keskiner, s. 179). Anadolu Selçuklu ciltlerinde rûmîler kapakların dışında, içinde ve mikleblerde zemini tamamen kaplarken zencireklerde, şemse merkezlerinde ve diğer tezyinî unsurlar arasında da uygulanmıştır. Bu tezyinatın kullanıldığı en eski cilt 592 (1196) yılına aittir. XII. yüzyılın sonlarında başlayan bu uygulamanın Selçuklu üslûbu içerisinde XV. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiği görülmektedir. 3. Geometrik süsleme. Türk ve Anadolu Selçuklu süslemelerinin en çok kullanılanı olan ve yaygın biçimde “arabesk” adıyla anılan geometrik bezemelerin menşeinin Orta Asya Türk sanatına dayandığı bilinmektedir (bk. Strzygowski, s. 31-37). Geometrik motifler ciltlerin muhtelif yerlerinde mevziî olarak veya zemini kaplayan yıldız ağları şeklinde kullanılmıştır. Başlangıcı ve sonu belli olmayan, çok karışık gibi göründüğü halde tam bir düzen ve âhenk gösteren bu yıldız ağlarının kâinat düzenini, her şeyin üstünde olan ilâhî iradeyi ve Allah’ın sonsuzluğunu ifade ettiğine inanılmaktadır (Ögel, s. 124, 146). Selçuklu ve Selçuklu üslûbunu sürdüren geometrik tezyinatlı ciltlerin en eski örnekleri XII. yüzyılın ikinci yarısına, en yenileri ise XV. yüzyılın ikinci yarısına aittir. 4. Bitkisel süsleme. Diğerlerine göre daha az rastlanan bu süslemeye “hatâyî” de denilmektedir. Çok defa aslı anlaşılamayacak derecede stilize edilerek kullanılan bitkisel motifler Anadolu Selçukluları’nda oldukça sade görünümlüdür. Bu tezyinat Beylikler döneminde gelişmesini sürdürmüş, asıl zenginliğine ise Osmanlı sanatının klasik döneminde ulaşmıştır. Selçuklu ciltlerinde daha çok kapak içlerinde kullanıldığı görülen bitkisel motiflere miklebde de rastlanır. En eski örnek XIII. yüzyılın sonlarına ait olup miklebde ve rûmî ile birlikte kullanılmıştır. 5. Geçme ve girift örgülü süsleme. Diğer Türk ciltlerine oranla Anadolu Selçuklu ciltlerinde daha çok görülen bir tezyinat girift örgü ve geçmelerdir. Çok değişik uygulamaları olan bu tezyinata şemse zemininde, bordür ve zencirekte, geometrik yıldız ağları arasında ve

özellikle mikleble köşebentlerde rastlanır. 6. Yazılı süsleme. Müslümanlığı kabullerinden sonra İslâm sanatının en büyük temsilcisi olan Türkler, diğer sanat kollarında olduğu gibi ciltçilikte de Kur'an yazısını tezyinî bir unsur olarak görmüşler, özellikle sülüs, nesih, kûfî yazıları şemselerin içinde, zencireklerde veya doğrudan köşebentlerde, sertâbda, kapak içlerinde kullanmışlardır.

Bu ana süslemelerin dışında nokta, balık pulu, gamalı haç, çarkıfelek, zencîr-i saâdet, hilâl, gülçe, zikzak, baklava dilimi, fırfır, güneş kursu gibi çeşitli motifler de görülmektedir.

Osmanlılar Döneminde Cilt. XV. Yüzyıl (Erken Dönem). XV. yüzyıl, Anadolu Selçuklu cildinden Osmanlı cildine geçiş devridir. Osmanlı ciltlerinin ilk örnekleri Fâtih Sultan Mehmed zamanından kalmadır ve bunlarda Anadolu Selçuklu tesiri açıkça görülür. Ancak Fâtih'in özel kütüphanesi için yazılan kitaplar hattıyla, tezhibiyle, cildiyle, hatta kâğıdıyla Türk kitap sanatında o devre damgasını vuran başlı başına bir üslûp oluşturarak yeni bir sanat çığırı açmışlardır. Fâtih döneminin ciltleri Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Memlükler'in son devirlerinde yapılanlarla benzerlik gösterirse de üslûpları farklıdır. Fâtih devri Türk cildi için bir yükselme çağıdır ve ilk ciltçilik teşkilâtı da bu yükselmeye paralel olarak II. Bayezid zamanında kurulmuştur. Bu döneme ait ilk örneklerden birinin kapağında yer alan kabartma motiflerin altınlanıp teberle taranması suretiyle yapılmış süsler, o asırda eşine başka bir millette rastlanmayan sanat eseri niteliğinde ciltlerin meydana getirildiğini göstermektedir. Bu dönemde bazı kapak içlerinin yapılışında da değişik bir teknik uygulanmıştır. Bu teknik dış kapağın zıddı bir renkte olan iç kapak derisinin boya veya altınla süslenmesidir. Ayrıca katı' tarzı iç kapaklar da bulunmakta, ancak bunların Timurlu ve Safevîler'inkiler gibi çok renkli olmayıp zeminde bir veya iki renk ihtiva ettikleri görülmektedir. Şemseler, yuvarlaklarına da rastlanmakla birlikte çoğunlukla ovaldir.

Bu devirde kahverenginin çeşitli tonlarındaki derilerin yanında kırmızı, vişneçürüğü, mavi, mor, neftî, zeytûnî, tahînî ve siyah deriler de kullanılmıştır; bunların bazılarına özellikle iç kapaklarda rastlanır. Ciltleri çoğunlukla üçlü yaprak (seberg), gonca, ıtır yaprağı, bulut, tepelik, penç, hatâyî, ortabağ (agraf), tığ, nilüfer, gül ve rûmî geçmeler süsler; manzara,

girift tezyinat ve canlı motifleri pek bulunmaz. XV. yüzyılda deriden başka lake ve kumaş ciltler de yapılmıştır.

XVI. Yüzyıl (Klasik Dönem). XVI. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu’nun her sahada olduğu gibi cilt sanatında da en muhteşem çağı olmuş ve bu yönden de klasik dönem adını almıştır. Ciltteki bu gelişme

biraz da XVI. yüzyılın başlarından itibaren her renk deriyi üretebilen Osmanlı dericiliğinin gelişmesine bağlıdır. Belirli üslûpların doğduğu bu dönemde tezyinat İran ciltlerinin aksine bütün sathı kaplamaz. Alttan veya üstten ayırma şemselerle cilde sade bir güzellik verilmiştir. Bu asırda şemseler sadece ovaldir. XV. yüzyıl ciltlerinde olduğu gibi kabartma şemse ile köşebentlerin arası çoğunlukla boş bırakıldığı halde bazan bunların aralarının kabartma veya halkâr tarzında motiflerle doldurulduğu mülemma‘ şemseler de yapılmıştır. Bu dönemde meydana getirilen deri görünümlü kumaş ve kumaş görünümlü deri cilt kapakları özellikle dikkat çekicidir. Kapak içleri XV. yüzyıl geleneğini devam ettirir. Bu asırda bordürler daha genişlemiş ve içlerine yuvarlak veya oval kartuşlar konulmuştur. Süslemelerde XV. yüzyıl motifleri de kullanılmakla birlikte daha çok klasik devrin bütün sanat kollarına hâkim olan stilize nar çiçeği, altılı çiçek, çintemani-bulut ve bilhassa tırtıllı yaprak görülür.

XVII. Yüzyıl. Bu dönemde imparatorluğun duraklamasına paralel biçimde diğer sanat kollarında olduğu gibi ciltçilikte de bir duraklama hissedilir. Teknikte bir değişiklik yoktur; fakat gerek kompozisyonlarda gerekse motiflerin işlenmesinde bâriz bir gerileme görülmektedir. Kapakların bir kısmında köşebent ve bordürler kalkmış, şemseler dikdörtgen karakterli bir hal almışken bir kısmında da oval şemseler yapılmış, kenarına bordür yerine kalınca zencirek çekilmiştir. Klasik forma sadık kalan örneklerde ise sa‘lbekler iyice büyüyerek köşebentlere yaklaşmıştır. Burada şemse ve köşebentlere işlenen motiflerle bordürlerin motifleri arasında bir âhenksizlik mevcuttur. Bu asırda genel olarak işçilikte de bir gerileme olduğu görülür. Fakat her şeye rağmen bu asrın cildi renk anlayışı itibariyle asaletini muhafaza edebilmiş, altın ve muhtelif çiğ renkleri rastgele kullanarak zevksizliğe düşmemiştir.

XVIII. Yüzyıl. Bu asırda aradaki duraklama devrinden sonra yine klasik

devrin güzel örneklerine dönülmüş ve III. Ahmed zamanında (1703-1730), özellikle Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın teşvik ve desteğiyle çok güzel eserler meydana getirilmiştir. Bu dönemde klasik üslûbun yanı sıra başka teknik ve üslûplarda da ciltler yapılmıştır. Lake ciltler. XVI. yüzyılda bazı güzel örnekleri görülen ve XVII. yüzyılda diğer cilt türleri gibi duraklama dönemi geçiren lake ciltler, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bol ve çeşitli örnekleriyle tekrar ortaya çıkmıştır. Bu cildin en büyük ustasının Ali Üsküdârî olduğu kabul edilir. Realist motifli ciltler. Bunlar biri zerduz, diğeri klasik teknikli-realist motifli olmak üzere iki şekilde yapılmıştır. İkincisinde tarz klasik, motifler realisttir. Yekşah ciltler. Bu ciltlerde ise üslûp klasik olmakla birlikte teknik yenidir; XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılda zilbahar süslemeli ciltler de bu teknikle yapılmıştır. Barok-rokoko ciltler. Bu asrın ikinci yarısında Avrupa tesirli barok-rokoko motiflerle süslenmiş ciltler yapılmaya başlanmıştır. Bu tarzda motifler deri üzerine fırça ile işlenmiştir. Bazı örneklerin zencireklerinde teberle yapılmış taramalar da bulunmaktadır. Genel olarak klasik devir cilt kapaklarında esas şema olan şemse ve köşebentler önemini korumuş, stilize süslemelerin yerine realist çiçek ve yapraklar yapılmış, bazan da bunun aksi örnekler meydana getirilmiştir.

XIX ve XX. Yüzyıl. XIX. yüzyılda klasik tarz deri kapak yapımı çok kötü örneklerle devam ederken XVIII. yüzyılın yekşah ve barok-rokoko ciltleri daha fazla rağbet görmüştür. Bu yeni usullerin klasik üslûpla aralarındaki bağı tamamen kopardığı son devir Türk ciltleri için herhangi bir üslûp ve mektepten söz etmek mümkün değildir. Cilt kapaklarındaki süslemeler bazan eski Türk motifleriyle yapılmış, çoğunlukla da Alman ve Fransız ciltlerinin etkisinde kalınmıştır. Bu son dönemde çok defa büyük preslerle modern aletler kullanılarak yapılan ciltlerde şu çeşitler görülmektedir: Deri aplike, deri röliyef, lake, yarım deri-cilt bezi, yarım deri-ebrulu veya batikli, sunî deri, kâğıt kaplı.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 609; Kemal Çığ, Türk Kitap Kapları, Ankara 1953, tür.yer.; R. Melûl Meriç, Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesikalar, Ankara 1954, Mukaddime, s. V-VII, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Türk Sanatı Tarihi Vesikaları", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 768-775; M. S. Dimand, A Handbook of Muhammadan Art, New York 1958, s. 79-84; İsmet Binark, Türk Cilt Sanatı, Ankara 1968, tür.yer.; a.mlf., Eski Kitapçılık San'atlarımız, Ankara 1975, tür.yer.; A. Süheyl Ünver, "Anadolu Selçukluları Kitap Süsleri ve Resimleri", Atatürk Konferansları V: 197-172, Ankara 1975, s. 79; M. Lings, The Quranic Art of Calligraphy and Illumination, London 1976, tür.yer.; Müjgân Cunbur, "Türkler'de Cilt Sanatı", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 678-688; a.mlf., "Kanûnî Devri Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi", TKDB, XVII/3, Ankara 1969, s. 134-135; Azade Akar – Cahide Keskiner, Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif, İstanbul 1978, tür.yer.; D. James, Qur'ans and Bindings, London 1980, tür.yer.; a.mlf., Qur'ans of the Memluks, London 1988, tür.yer.; D. Haldane, Islamic Bookbindings, London 1983, tür.yer.; a.mlf., "Bookbinding", EIr., IV, 363-365; Emel Esin, "Bitig (İlk Devir Türk Kitab Sanatları)", Kemâl Çığ'a Armağan, İstanbul 1984, s. 111-125; Semra Ögel, Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyinatı, Ankara 1987, s. 124, 146; Cahide Keskiner, Türk Motifleri, İstanbul 1990, s. 68; İnci A. Birol – Çiçek Derman, Türk Tezyinî San'atlarında Motifler, İstanbul 1991, s. 179; A. Sakisian, "La reliure dans la Pers occidentale, sous les Mongols, au XIVe et au début du XVe siècle", AI, I (1934), s. 80-91; a.mlf., "La reliure persane au XVe siècle, sous les Turcomans", Artibus Asia, sy. 7, Meisenheim [Glan] 1937, s. 210, 223; J. Strzygowski, "Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi", TM, III (1935), s. 31-37; Th. C. Petersen, "Early Islamic Bookbindings and Their Coptic Relations", Ars Orientalis, I, Baltimore 1954, s. 41-46; R. Ettinghausen, "Near Eastern Book Covers and Their Influence on European Bindings", a.e., III (1959), s. 113-131; Belkıs Mutlu, "Türk Cilt Sanatına Toplu Bakış", Akademi, sy. 5, İstanbul 1966, s. 53-58; Şûle Aksoy, "Kitap Süslemelerinde Türk Barok-Rokoko Usûlü", Sanat, sy. 6, İstanbul 1977, s. 135-136; Oktay Aslanapa, "Osmanlı Devri Cild Sanatı", Türkiyemiz, sy. 38, İstanbul 1982, s. 12-17; "Cild", SA, I, 341-348; TA, XI, 4-5; XXX, 250-251; Pakalın, I, 292; III, 334, 615.

Ahmet Saim Arıtan